

Chiesa e Storia

Rivista dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa



Chiesa e Storia

Rivista dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa



SOMMARIO

I Sezione

Verso il Concilio Vaticano II. Attese e speranze Atti del XVI Convegno di Studio

- 9 FRANÇOIS-XAVIER DUMORTIER, Indirizzo di saluto
11 FILIPPO LOVISON, Introduzione ai lavori
17 RAFFAELE FARINA, La mia vigilia conciliare
23 NORMAN TANNER, Inheritance of Vatican I
29 GILLES ROUTHIER, Horizons d'attente dans les Églises Occidentales
à la veille de Vatican II
53 SEVERINO DIANICH, L'ecclesiologia in Italia tra il Vaticano I e il II
83 GIUSEPPE RUGGIERI, All'origine del Vaticano II: l'intuizione profetica
di Giovanni XXIII
99 MAURILIO GUASCO, Clero e preti operai verso il Concilio
109 ANDREA GRILLO, La Liturgia: sana tradizione e legittimo progresso
alla vigilia del Concilio Vaticano II
129 GIANCARLO ROCCA, La vita religiosa verso il Concilio Vaticano II
179 FEDERICO RUOZZI, Da «buona maestra» a scrupolosa professoressa.
Il ruolo della televisione nel preparare la società italiana al Concilio
Vaticano II (1959-1962)
229 DANIELE MENOZZI, Conclusioni

II Sezione

Miscellanea

- 241 SANTIAGO CASAS RABASA, Presentazione di "Chiesa e Storia", 2
(2012)
247 PIETRO ZOVATTO, Celso Costantini e un'ipotesi di Concilio

III Sezione

Recensioni

- 269 D'ERRICO - DELL'OMO - LA GIOIA - MIELE

IV Sezione
Bibliografia

- 285 Anno 2011
- 287 Abstracts (italiano e inglese)
- 293 Indice dei nomi di persona e di luogo

V Sezione
Attività sociale

- 307 Consiglio di Presidenza
- 309 *In memoriam* Padre Emanuele Boaga, O. Carm. – Padre Giuseppe Orlandi, C.Ss.R.
- 319 Notiziario Flash
- 329 Pubblicazioni

I Sezione

*XVI Convegno di Studio
dell'Associazione Italiana dei
Professori di Storia della Chiesa*

**Verso il Concilio Vaticano II
Attese e speranze**

Convegno di Studio

9-10 novembre 2012

Roma, Pontificia Università Gregoriana – Centro Studi Storici PP. Barnabiti

Il Programma completo nella Sezione V riguardante l'Attività sociale

FRANÇOIS-XAVIER DUMORTIER

INDIRIZZO DI SALUTO

Eminenza Reverendissima Signor Cardinale Raffaele Farina, Archivista emerito dell'Archivio Segreto Vaticano e Bibliotecario emerito della Biblioteca Apostolica Vaticana,

Carissimo Padre Filippo Lovison, Presidente dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa,

Carissimi membri dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa,

Carissimi partecipanti a questo Convegno e amici,

sono molto lieto di accogliervi nella Pontificia Università Gregoriana per la prima parte di questo Convegno di studio organizzato dall'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa sul tema «*Verso il Concilio Vaticano II. Attese e speranze*»; e, come tutti voi sapete, la seconda parte si svolgerà al Centro Studi Storici dei Padri Barnabiti.

Il tema di questo Convegno ha una rilevanza particolare perché celebriamo il Cinquantesimo anniversario del Concilio Ecumenico Vaticano II; infatti mi sembra importante ricordarci le attese e le speranze che hanno riempito i cuori e le menti di tutta la Chiesa alla vigilia del Concilio.

Mi ricordo ciò che il Santo Padre Benedetto XVI ha detto il 12 ottobre scorso a proposito della parola *aggiornamento*:

«Sono convinto che l'intuizione che il Beato Giovanni ventitreesimo compendì con questa parola sia stata e sia tuttora esatta. Il Cristianesimo non deve essere considerato come "qualcosa del passato", né deve essere vissuto con lo sguardo perennemente rivolto "all'indietro", perché Gesù Cristo è ieri, oggi e per l'eternità».

La memoria di questo passato – del tempo «*Verso il Concilio Vaticano II*» – è molto preziosa per tutti noi: in una cultura nella quale la tentazione di vivere l'effimero sembra talvolta irresistibile, mi sembra cruciale praticare il "dovere della memoria": è cruciale fare questo viaggio verso le radici dell'«oggi» della nostra vita ecclesiale.

Ringrazio di cuore tutti i Relatori per tutto ciò che potrete portare all'intelligenza di un evento che appartiene allo stesso tempo al nostro passato e al nostro presente.

Ringraziandovi, vorrei esprimere una speciale gratitudine al vostro Presidente: conosco da vicino e apprezzo molto tutte le sue qualità di storico, di insegnante e di Direttore del Dipartimento di Storia della Chiesa. Vorrei ringraziare specialmente i Superiori religiosi dei Padri Barnabiti per la loro partecipazione alla nostra missione attraverso la presenza, l'attività, l'impegno del Padre Lovison, che ha la nostra grande stima.

Senza dimenticare di salutare la prima presenza ufficiale del nuovo Decano della Facoltà, il Padre Nuno da Silva Gonçalves, desidero ringraziare specialmente e di cuore la Sua Eminenza Reverendissima, il Cardinale Raffaele Farina, che ci fa l'onore e la gioia della Sua presenza fra noi.

Vi auguro una felice e feconda riflessione comune, una riflessione che sarà un contributo significativo alla comprensione della portata del Concilio Vaticano II.

FILIPPO LOVISON

INTRODUZIONE AI LAVORI

Desidero anzitutto manifestare i miei più sinceri sentimenti di gratitudine al Magnifico Rettore, P. François-Xavier Dumortier, S.J., per il suo gentile indirizzo di saluto e per la squisita cortesia dimostrata nel volere ospitare questa prima Sessione dei nostri lavori congressuali nella Pontificia Università Gregoriana, che ha visto molti degli studiosi qui presenti frequentare le sue seriose aule. È anche questo un piccolo segno della fattiva collaborazione in atto e che risale fin dalle origini dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, nata nel 1967 a La Mendola, su iniziativa, tra gli altri, del gesuita Vincenzo Monachino, allora Decano della Facoltà di Storia Ecclesiastica di questa prestigiosa Università Pontificia.

Sono personalmente grato al P. Rettore anche per la premurosa attenzione che da sempre riserva alla nostra Facoltà – vero luogo di formazione per tante generazioni di storici – da alcuni anni Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa, e che da pochi giorni può contare sull'apporto del suo nuovo Decano, nella persona del P. Nuno da Silva Gonçalves, al quale porgo, a nome di tutti i presenti, i migliori auguri per lo svolgimento di questa sua nuova missione in comunione d'intenti con la Compagnia di Gesù e con la Chiesa.

Un saluto, infine, alle Autorità ecclesiastiche e civili presenti, ai Soci, ai Colleghi, agli Studenti in particolare, primi destinatari delle nostre premure e fatiche di ricerca, e a tutti coloro che non hanno potuto essere presenti, oggi, tra noi¹.

¹ Il Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, P. Bernard Ardura, O. Praem., oggi stesso, dalla Francia, dove si trova impegnato in un altro Convegno sempre sul Concilio Vaticano II, ci invia il suo saluto e ci assicura della sua vicinanza.

*Il XVI Convegno di Studio dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa*

Questo XVI Convegno di Studio, dedicato alle attese e speranze che precedettero l'apertura del Concilio ecumenico Vaticano II, assume certo un peculiare significato per la nostra stessa Associazione che, con un certo coraggio, lo ha voluto promuovere. Figli di quello «Spirito di servizio e di comunione promosso dal Concilio», ci ritroviamo, infatti, in queste due giornate di studio anche per rinsaldare l'identità associativa e per riflettere sulle realtà socio-ecclesiali che l'hanno motivata².

Nel panorama delle diverse iniziative che hanno già celebrato la ricorrenza dei primi cinquant'anni dall'apertura del Concilio, e che ha visto Benedetto XVI inaugurare per l'occasione l'Anno della Fede³, la particolare prospettiva di ricerca che si è voluta dare a questo Convegno è, per certi versi, inedita, su di un tema non del tutto ancora esplorato.

Si è scelto di non spingersi subito verso la ricostruzione e comprensione dei processi di elaborazione dei documenti conciliari, ponendo così l'attenzione ai loro protagonisti e alle possibili interpretazioni tra nostalgie e anticipazioni, ma di studiare quel variegato periodo detto del "pre-concilio" anche oltr'Alpe, e che si esprimeva in un'attesa vibrante quanto accorta, anche nella sua delimitazione spazio-temporale. Se per alcuni uomini e donne di Chiesa il "pre-concilio" è infatti iniziato solo nella sua fase finale, quel non facile cammino di avvicinamento riassume in sé sia la presa di coscienza dei processi di desertificazione spirituale già presenti e attivi specie nel Vecchio Continente, sia i fermenti di una galassia ecclesiale inquieta, che mobilitava le coscienze più attente verso la ricerca dei fili di un dialogo da ritrovare con il mondo. Paolo VI avrà ben occasione di ribadire come il Concilio «non ha inaugurato un periodo di incertezza dogmatica e morale, di indifferenza disciplinare, di superficiale irenismo religioso, di rilassamento organizzativo [...], ma all'opposto – fra le altre cose – di maggiore spiritualità ecclesiale».

² Nel primo articolo del suo Statuto – approvato a Terni il 14 settembre 1988 – circa lo scopo della medesima, infatti, si legge: «Nello spirito di servizio e di comunione promosso dal Concilio ecumenico Vaticano II, viene costituita l'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa».

³ Benedetto XVI ha voluto ricordare l'Anno della Fede voluto da Paolo VI nel 1967 «come conseguenza ed esigenza postconciliare [...] per ravvivarla, per purificarla, per confermarla, per confessarla».

Da qui il titolo: *Verso il Concilio Vaticano II. Attese e speranze*, sulla scia anche di quelle riassunte e suscitate dalla Bolla *Humanae Salutis* del 25 dicembre 1961⁴.

Del resto, come in diversi altri convegni della nostra Associazione celebrati nel corso di questi ultimi decenni, sempre aperti all'apporto di storici di provenienza diversa e incentrati su questioni di ampio respiro, si è voluto in questa particolare occasione dare ancora più spazio a studiosi di altre discipline, dall'ecclesiologia alla liturgia, dalla teologia alla comunicazione sociale, riaffermando in tal modo l'importanza della contestualizzazione storica anche per queste ultime, chiamate, negli illustri specialisti che le rappresentano, a cimentarsi con un evento di grande portata e aperto al soffio dello Spirito Santo: dal ruolo di Giovanni XXIII alle linee dell'episcopato italiano, dall'azione sociale del clero e dei preti operai agli incontri di Gazzada, dalle istanze dei religiosi all'informazione dei mass-media, ecc.

Il lavoro dello storico della Chiesa, tenendo nella giusta evidenza delle sue dinamiche sincroniche e diacroniche lo scarto tra il reale (immediatezza storica, il tempo) e il pensato (riflessione sul medesimo, la memoria), permetterà così ad altre discipline di raggiungere scenari ermeneutici non solo impensabili all'origine, quanto ben diversi dalla semplice sommatoria dei singoli elementi apparentemente in gioco, e di studiare le proposizioni della fede non solo nella loro contingente formulazione o mera applicazione pratica, per saperne in tal modo cogliere l'intelligenza alla luce della fede, della speranza e della carità.

Spunti e suggestioni

A partire da un serio e critico lavoro di scavo archivistico sul contesto storico in cui è nata, radicata e sviluppata l'idea del Concilio, occorre tenere comunque presente che tale possibilità era già stata accarezzata da Pio XI e Pio XII, avendo però una diversa idea del Concilio, tanto è vero che il quotidiano *l'Avanti!* evidenziò la differenza tra i pontificati di Pio XII e Giovanni XXIII, definendoli il primo oscurantista, il secondo conciliante, rispetto a quella tradizione ecclesiastica che chiedeva la condanna dei nuovi errori, specie del comunismo⁵.

⁴ In occasione del cinquantesimo del Concilio ecumenico Vaticano II, l'Archivio Segreto Vaticano e Scrinium hanno presentato *Exemplaria Praetiosa V - Humanae Salutis*; si tratta di una preziosa edizione della Bolla di indizione del Concilio conforme al documento originale (Archivio Segreto Vaticano, Instr. Misc. 7934).

⁵ A differenza del Vaticano II, i precedenti concili da Nicea in poi furono convocati per

Gli interrogativi di fondo circa il periodo preconciliare rimandano dunque ai fermenti di quel retroterra socio-ecclesiale che trovò i suoi principali punti di confronto, ad esempio, nella caduta del fascismo, nella conclusione del secondo conflitto mondiale (inasprito dalle polemiche sui presunti silenzi di Pio XII sul nazismo), nell'avanzata del comunismo, nella guerra di Corea del 1950, nella costruzione del Muro di Berlino nel 1961, nella rottura del blocco comunista di Russia e Cina nel 1958, nella crisi di Cuba nel 1962 e nelle sofferenze del processo di decolonizzazione.

Basterebbe anche solo quest'ultimo riferimento a eventi complessi quanto drammatici per aiutare a superare da un lato ogni eccessiva semplificazione del processo storico all'insegna di una epistemologia della semplicità, e, dall'altro, la sua possibile deriva verso un antropocentrismo indiscriminato che porterebbe allo storicismo assoluto e al positivismo, anche alla luce dei lemmi tanto in voga a metà del secolo scorso, quali: "senso della storia", "corso dei tempi", ecc., che pure finirono per affascinare diversi giovani sacerdoti nella vigilia conciliare.

Non si può dimenticare, infatti, come ancora attorno agli anni Cinquanta sotto le ceneri del modernismo un'ansia teologico-pastorale covava nella Chiesa⁶, soprattutto centro-europea, dando luogo da un lato a reazioni scomposte – per esempio, colpendo sia teologi che poi verranno riabilitati con la porpora cardinalizia, come Daniélou e de Lubac⁷, sia stigmatizzando esperienze pastorali di frontiera, come i preti operai in Francia, sia additando singoli operatori pastorali, come don Primo Mazzolari e don Lorenzo Milani, autore quest'ultimo di *Esperienze pastorali* nel 1957, poi ritirato per ordine del Sant'Uffizio – mentre dall'altro, in contemporanea, si sperimentavano nuove possibili forme di un dialogo sempre più aperto della Chiesa con il mondo moderno, specie con quello rappresentato dai cosiddetti "lontani".

Anche questo era il *background* di un Concilio che cercava di aprirsi all'umanità in virtù di una riscoperta dello spirito missionario del clero, dello sviluppo progressivo del movimento liturgico e del recupero della figura del corpo mistico di Cristo.

fare fronte a urgenze ecclesiali che richiedevano la correzione di errori o di deviazioni, e che potevano mettere in pericolo la fede e l'unità della Chiesa.

⁶ Fra tutti, si veda *La crisi modernista nella cultura europea*, Atti del Convegno di studi, a cura di G. Losito, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012.

⁷ Si vedano anche ad altre figure come Chenu e Congar, quest'ultimo con il suo *Vera e falsa riforma nella Chiesa* del 1950.

Conclusione

Al di là della discussione tra ermeneutiche di discontinuità e di rottura rispetto a quelle di continuità e di riforma, i testi conciliari vanno compresi alla luce del mistero della Chiesa nel suo sviluppo storico secondo la *Traditio*. Di fronte alla novità della contemporaneità, la Chiesa, infatti, fin dalle sue origini si è coagulata attorno al termine di “rinnovamento” della sempre unica e permanente *Traditio* – e non degli *idola fori* – di una *Ecclesia semper reformanda*.

Per uscire dalle secche del dibattito contemporaneo tra diverse ermeneutiche, più che mai si avverte la necessità di passare da un “Concilio del mito o dello spirito disatteso” a un “Concilio della storia”, che rinvia alla necessaria comprensione del pieno contesto storico che lo ha preceduto e seguito⁸.

Ben vengano dunque gli stimoli, le sollecitazioni, le domande, le discussioni, anche frutto di quel ricercato confronto, necessario e sereno, che da sempre la nostra Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa promuove e incoraggia nel rispetto delle altrui opinioni.

⁸ «Noi continuiamo a pensare al Concilio [ecumenico Vaticano II]. Questo avvenimento non si è concluso al termine dei suoi lavori, come un fatto storico, chiuso nel tempo; esso è stato un principio d'un rinnovamento della Chiesa, il quale deve svolgersi successivamente e attingere la vita della grande e intera comunità ecclesiale» (Paolo VI, Udienza del 7 gennaio 1970).

CARD. RAFFAELE FARINA

LA MIA VIGILIA CONCILIARE

Lunedì 1° ottobre 1958 iniziai il primo corso di Licenza nella Facoltà di Storia Ecclesiastica di questa Università. L'Anno Accademico si apriva, per così dire, con la morte di Papa Pio XII, il 9 ottobre, e l'elezione di Giovanni XXIII, il 28 ottobre.

Il 25 gennaio 1959 il cosiddetto "Papa buono"¹ diede l'annuncio del Concilio Vaticano II. Abitavo nella residenza salesiana attigua al Tempio di san Giovanni Bosco a Cinecittà; Tempio inaugurato il 3 maggio dal Papa, presente l'urna con la salma di san Giovanni Bosco, che fu anche esposta in San Pietro per l'occasione.

Nei tre mesi estivi di luglio-settembre di quell'anno, 1959, sono andato per la prima volta in Germania, a Mannheim, dove c'era una parrocchia e un pensionato per circa duecento apprendisti, gestiti dai salesiani dell'Ispettorato di Monaco di Baviera. Ero lì per fare pratica della lingua tedesca. Non a caso vi parlo di questa esperienza della Germania. Devo al soggiorno estivo (per una trentina d'anni) e poi alla borsa di studio della *Humboldt Stiftung* (quattro anni a Bonn) non solo la mia formazione intellettuale, ma anche quella umana e sacerdotale.

A Monaco di Baviera, nella Casa Provinciale dove sono stato una settimana, prima di partire per Mannheim, il Provinciale e il suo Segretario e una paio di confratelli sapevano dell'annuncio del Concilio Vaticano, ma gli altri circa cinquanta salesiani non sapevano assolutamente niente; a Mannheim non ne parliamo proprio.

E a Roma? Mi riferisco all'ambiente del Collegio dove vivevo e della Facoltà dove studiavo, la Facoltà di Storia della Gregoriana (non è che avevamo contatto con le altre Facoltà). Devo dire che non c'era quel clima,

¹ A. GRASSO, "Il Papa buono", *storia fatta per commuovere*, in «Corriere della Sera», 28 gennaio 1993, 35.

quell'aspettativa di cui si sente parlare o si scrive da qualche anno. C'era un forte impegno di studio, che adesso appare incredibile, ma che per noi era del tutto naturale e normale. Io poi mi sentivo finalmente realizzato; dal primo anno di teologia sognavo di studiare storia della Chiesa. Avevamo un squadra di docenti, veri maestri, in maggioranza di lingua tedesca, alcuni di loro fedeli collaboratori di Pio XII. Con loro avevamo vissuto la grande perdita di Pio XII.

Insomma, le circostanze della scuola, dello studio e della vita quotidiana, l'assenza, allora del tutto normale, dei media attuali, la vita ancora sempre austera della fine degli anni '50 e dell'inizio dei '60: tutto ciò dà ragione, anche se non del tutto, del tipo di accoglienza data da parte nostra, da me, all'annuncio del Concilio. Diciamo così che non avevamo ancora assorbito la morte di un Papa santificato in vita e la "normalità" di un Papa che non aveva ancora maturato il suo carisma, del tutto diverso dal predecessore; del nuovo Papa, noi studenti, non riuscivamo a rilevare la professionalità dello storico, di cui ci si parlava talvolta, abituati a valutare severamente le lezioni dei nostri docenti sul termometro delle nostre scelte individuali, nel campo delle materie che ci venivano impartite quotidianamente.

Tra l'annuncio del Concilio (25 gennaio 1959) e l'inizio di esso (l'11 ottobre 1962) ci fu un'accurata preparazione, della quale abbiamo appreso in seguito i dettagli e le polemiche. Ci toccarono invece da vicino, in quel periodo di tempo – *in quella vigilia* –, due eventi²: il *Sinodo Romano* (24-31 gennaio 1960), e la *Veterum Sapientia* sullo studio e l'uso del latino (22 febbraio 1962).

Ho citato questi due eventi, che ritengo sostanzialmente positivi, della *vigilia conciliare*, per dirvi che cosa arrivava di essi a noi sacerdoti studenti o a me responsabile, nell'anno scolastico 1962-63 a Castellammare di Stabia, nella provincia di Napoli, di uno Studentato Teologico Internazionale di circa duecento studenti. In riferimento ai due eventi, del Sinodo e della *Veterum Sapientia*, devo confessare che ci furono propinate alcune *stranezze*,

² Il *Sinodo Romano* (24 gennaio 1960 - 31 gennaio 1960), evento sostanzialmente positivo, dove si possono ricordare nei due grandi discorsi del Papa, introduttivo e conclusivo: a) Una distinzione netta fra il clero ed il popolo: distinzione non separazione. Al clero spetta una funzione direttiva e santificatrice di tutto il corpo sociale. Il popolo cristiano è invitato alla stessa partecipazione di grazia celeste. Ma la distribuzione di questa grazia è al sacerdozio che il Signore l'ha affidata. b) Gli Atti del Sinodo contenevano una ricca normativa pratica su otto grandi campi di intervento; tale normativa veniva introdotta dal motto di nostro Signore: «Non veni solvere, sed adimplere». Si veda la *Veterum Sapientia* (22 febbraio 1962, qualche mese prima dell'inaugurazione del Concilio) sullo studio e l'uso del latino.

come l'obbligo del "saturno" e quello dell'insegnamento in latino o almeno dei testi scolastici in latino, certamente quelli di teologia dogmatica. Naturalmente "la vigilia e le attese", di cui sopra, venivano seriamente compromesse da questi eventi.

Allora, la *vigilia*? Sì, c'era un'attesa di novità senza dubbio, ma avveduta, un po' scettica (noi avevamo avuto la scuola primaria e quella secondaria con la rispettiva istruzione e formazione durante la guerra e soprattutto nel dopoguerra, con un lungo periodo di fame e povertà); mi riferisco ovviamente e sempre alla mia generazione, alla mia situazione e all'ambiente dove vivevo e studiavo. Il Concilio per noi è cominciato quando abbiamo avuto tra le mani i testi di esso. La lettura dei testi e dei primi commenti ad essi, per noi cresciuti durante lo svolgimento del Concilio e tuttavia sostanzialmente ignari di esso, sono stati una rivoluzione.

La nostra "vigilia" dunque è nella fase finale del Concilio. Forse dovrei parlare, più appropriatamente, in prima persona, e non dire *noi* ma *io*.

In questa fase finale del Concilio effettivamente avevo più tempo e più occasioni, c'erano per me più possibilità di informazioni. Preparando la mia Tesi di Laurea su *L'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teologia politica del Cristianesimo*, leggevo tutto ciò che trovavo su "Teologia politica" e "la fine dell'epoca costantiniana". Ma, come dicevo, siamo già alla seconda, alla terza sessione...³. La svolta, per così dire, è maturata nella lunga *vigilia* dal 1962 al 1972, con il 1968 in mezzo. Proprio nel 1968, l'anno dell'inizio della contestazione giovanile universitaria, prima di partire per la Germania ho pubblicato un articolo, frutto delle ultime lezioni del Corso di Storia della Chiesa Antica nel I Corso della Facoltà di Teologia dell'Università Salesiana. L'articolo era intitolato: *La fine dell'«epoca costantiniana»*⁴, e apparve nella rivista dell'Università alla fine dell'anno, del 1968.

Nei tre o quattro anni dopo il 1968 è come se fosse passato un secolo!

Il quotidiano cattolico italiano a diffusione nazionale, *Avvenire*, nasce proprio nel 1968, e non prima né durante il Concilio. È l'*Avvenire d'Italia*, di Bologna, diffuso al Nord, il giornale che spesso viene citato come quello della cronaca del Concilio più precisa, puntuale ed esaustiva.

³ La prima sessione si svolse dall'11 ottobre 1962 all'8 dicembre 1962; la seconda dal 29 settembre al 4 dicembre 1963; la terza dal 14 settembre al 21 novembre 1964; la quarta dal 14 settembre all'8 dicembre 1965.

⁴ «Salesianum» 30 (1968) 523-547. Vedi anche: *La Chiesa antica modello di riforma*, «Salesianum» 38 (1976) 593-612.

Quando ho consegnato la mia Tesi di Laurea alla Segreteria della Pontificia Università Gregoriana nel 1964 e fino alla discussione di essa ero ansioso sull'opportunità o meno di aver inserito nel frontespizio un sottotitolo innovativo e certamente inaspettato: *La prima teologia politica del Cristianesimo*. Nessuna obiezione da parte del relatore della tesi, né alcuna obiezione è emersa nella discussione di essa e nemmeno dopo la sua pubblicazione⁵.

Il sorgere poi in quegli anni della cosiddetta "nuova teologia politica" con Johann Baptist Metz nel 1968⁶ in Germania, uno dei fondatori della rivista "Concilium", e in Italia con Giuseppe Ruggieri nel 1971⁷, per citare i pionieri, mi confermava l'attualità del tema. E ancor di più il riferimento inevitabile, di questi teologi e dei loro discepoli, al politologo, che ha aperto il dibattito nel 1922, Carl Schmitt⁸, e allo storico e archeologo del cristianesimo antico Erik Peterson, autore della monografia *Il monoteismo come problema politico*⁹, pubblicata nel 1935, mi coinvolgeva direttamente. Anche qui, come nelle teorie che plaudivano alla fine dell'epoca costantiniana, vedevo e vedo una strumentalizzazione del periodo storico, e del protagonista Costantino, della liberazione della Chiesa dalle persecuzioni.

È difficile per quelli che non sono vissuti in quel tempo capire non la mancanza della comunicazione (perché la mancanza non si sentiva), ma il fatto concreto che le notizie in dettaglio, la massa degli eventi regionali, nazionali e internazionali non facessero parte essenziale e naturale della nostra vita quotidiana. La buona notte di Giovanni XXIII, quella della luna

⁵ Con il passare degli anni la mia ansietà a riguardo di quel sottotitolo si è acquetata. Grazie anche al recente pubblico consenso che il prof. Manlio Simonetti ha voluto regalarmi in occasione del conferimento del Dottorato *honoris causa* all'Istituto Patristico *Augustinianum*: «Il significato pionieristico della monografia di don Farina, di autentica rottura nei confronti di una tradizione di studio ormai obsoleta [...] segno della sua novità e originalità» (dalla *Laudatio* del prof. Manlio Simonetti).

⁶ *Il problema di una "teologia politica" e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società*, in «Concilium» 6 (1968), 13-31; *Teologia politica* (voce) (I), in *Sacramentum mundi*, 8, Brescia, Morcelliana, 1977 (originale tedesco 1969), 307-317; *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz, Matthias Grünewald-Verlag, 1997.

⁷ G. RUGGIERI, *Sapienza e storia. Per una teologia politica della comunità cristiana*, Milano, Jaca Book, 1971.

⁸ C. SCHMITT, *Politische Theologie - Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig 1922, 56; ID., *Politische Theologie II. - Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, 126.

⁹ E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Hegner, 1935.

e dei bambini (3 dicembre 1962) l'abbiamo conosciuta anni dopo riferita e sublimata da libri, stampa, radio e televisione. Tanto più comprendiamo e accettiamo oggi la provvidenzialità di quel gesto, di quell'intuito divino ("instinctu divinitatis", si dice della scelta di Costantino del monogramma di Cristo posto sul labaro) che mosse Giovanni XXIII alla convocazione di un concilio ecumenico, un papa non solo *buono* ma *grande*.

Concludo con un riferimento alla citata *nuova teologia politica*, la quale si è ispirata alle sue origini al seguente passo della "Gaudium et spes":

«Scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche» (Gaudium et spes, 4).

A voi tutti, cari amici, buona giornata e buon lavoro!

NORMAN TANNER

INHERITANCE OF VATICAN I

Consideration of the first Vatican council is surely appropriate for this *Convegno* which looks at expectations and hopes (*attese e speranze*) on the eve of the ecumenical council that followed it. Vatican I forms an essential part of the context of Vatican II. So I begin by thanking Professor Lovison and the Conference organizers for the honour of inviting me to give this introductory *Prolusione* and for choosing such an interesting and appropriate topic. The relationship between the two councils was both simple and complex.

Simple sequence

The relationship was simple, most obviously, in terms of sequence. Vatican II was the general council of the Catholic church next after Vatican I. Both councils were held in St Peter's basilica and they are the only two of the twenty-one ecumenical councils – according to the Catholic church's traditional numbering of councils – to be held in this most famous of Rome's churches.

In terms of completion, too, Vatican II focused consciously on the incomplete agenda of the first Vatican council. As is well known, the continuance of Vatican I had been threatened by the likely capture of Rome by the Italian army seeking reunification of the country. French troops had been defending Rome and the surrounding territory on behalf of the papacy, but the threat of war between France and Prussia meant these troops would likely be withdrawn to defend France. Both threats duly materialized. On 19 July 1870, the day after the promulgation of the council's dogmatic constitution *Pastor aeternus*, with its definition of papal infallibility, war broke out between France and Prussia, resulting in the departure from the council of the bishops of these two countries and the withdrawal from Rome of the French troops defending the city. Some work continued to be

done during the summer but on 20 September the Italian troops entered Rome. A month later pope Pius prorogued the council and the remaining bishops disbanded.

As a result of these threats, the original plans for Vatican I were much curtailed. The intended full decree on the Church was reduced to its section on the papacy, which included the definition of papal infallibility. Though it should be remembered that the definition of papal infallibility had always been Pius IX's principal motive for convoking the council. Other decrees in various stages of preparation, such as that on missionary activity of the church, were abandoned.

Pope Pius prorogued the council. Neither he nor his successors brought it to a formal conclusion by dissolution. It is evident that various popes, including Pius XII, thought about reviving the council, though their intentions never reached the stage of public declarations. When pope John XXIII announced in January 1959 his summoning of the Vatican council, it was still not clear whether it would be a continuation of Vatican I or a new council. Soon afterwards, however, well before the council assembled, the pope declared that the council would indeed be new and not a continuation of Vatican I.

Composition of the draft decrees for the new council was entrusted by pope John largely to ten preparatory commissions in which – following the pope's directives – members of the Roman Curia had key roles. The commissions were helped by responses to the questionnaire which was sent to all the bishops and other members of the forthcoming council, but these responses were of only limited value partly because pope John had not indicated a detailed programme for the council - *aggiornamento*, the word famously used by the pope, was invigorating but much less clear regarding detail. It was assumed, however, that completing the unfinished business of Vatican I would feature largely in the work of the forthcoming council. This desire to complete Vatican I was apparent in the seventy draft decrees that were drawn up by the preparatory commissions and were ready, in varying degrees of completeness, for the opening of the council on 11 October 1962.

Complex unfolding

The council unfolded in ways that were not initially expected. It soon became apparent that the seventy draft decrees were not acceptable to the large majority of council members. The council had to set about the laborious work of composing new decrees. As a result, it lasted four years,

sitting in full session for some ten weeks each autumn from 1962 to 1965, instead of the originally planned single session of 1962. Finally the sixteen documents of the council were approved.

There was, however, more continuity with Vatican I than may be immediately apparent. Ecclesiology, or the nature of the Church, remained at the core of the council's teaching. It was the subject-matter of *Lumen gentium* (LG), the council's dogmatic constitution on the Church, and many of the council's other decrees expanded on individual chapters within LG: the decrees on the laity (*Apostolicam actuositatem*), bishops (*Christus Dominus*), priests (*Presbyterorum ordinis*), priestly formation (*Optatam totius*) and religious communities (*Perfectae caritatis*). Missions, which ought to have been the subject of a decree of Vatican I if the council had not been interrupted, was treated extensively in Vatican II's decree on the missionary activity of the Church (*Ad gentes*) and the topic entered into many other decrees of the council.

But alongside this measure of continuity or fruition – the realization of projects which had been considered at Vatican I but not brought to fruition on account of the interruption of the council – there were major developments and changes in addition to the obvious consideration that it is impossible to know how Vatican I's decrees would have developed if the council had not been interrupted. Also, a good number of Vatican II's decrees never formed any significant part of Vatican I's intended programme, certainly not in the form in which they were eventually promulgated at Vatican II. The decrees on the liturgy (*Sacrosanctum concilium*), mass media (*Inter mirifica*), ecumenism (*Unitatis redintegratio*), non-christian religions (*Nostra aetate*) and religious freedom (*Dignitatis humanae*) fall into this category. Moreover, the second major constitution on the Church, *Gaudium et spes*, can hardly be described as anticipated or prepared in any direct way by Vatican I. Certainly the words «pastoral» and «world of today» in the title of Vatican II's *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis* hint at a tone different from Vatican I's *Constitutio dogmatica de ecclesia*.

Broadening the criteria

There is the danger that «inheritance» (as in the article's title) from one ecumenical council to another is seen too much in terms of internal developments. That is to say, the danger that an ecumenical council is seen primarily in terms of the councils that preceded or succeeded it, rather than

in terms of the wider world within which the council took place: the danger of vertical development, if you like, rather than horizontal context. As an historian of ecumenical councils I am specially liable to fall into this trap.

So, in considering inheritance between the first and second Vatican councils, it is essential to be aware of the very different epochs in which the two councils took place. In terms of population, the century between the two councils saw a dramatic increase in the numbers of Catholics and Christians as well as in the world's population: even though proportionally there was stability. Speaking at Vatican I, the French bishops estimated the world's population to be around 1.2 billion, of whom 200 million or 16.7% were Catholics, 90 million were Protestants and 60 million were Orthodox¹. In 2010, according to official Vatican statistics, Catholics numbered 1,166 million or 17.4% of the world's population², which is now estimated at 7 billion. In the early 1960s, at the time of Vatican II, the percentage figure for Catholics is likely to have been much the same, around 17%, but in absolute terms perhaps a fourfold increase with respect to 1870.

The balance of Catholics around the world also changed dramatically during the century between the two councils, most notably the growth of the Church outside the western world. The period also brought major political and social changes. The two World Wars of 1914-18 and 1939-45 caused horrendous suffering, yet paradoxically they brought Catholics and other Christians together as they fought and suffered alongside each other in the same armies and civilian populations. As a result, ecumenical relations developed at a new and more personal level, resulting in Vatican II's decree on ecumenism expressed in language that was unthinkable at the time of Vatican I. Decolonization gathered pace with the independence of India and Pakistan in 1947 and of African countries from the late 1950's onwards, while the period of colonization had led to increased awareness of religious traditions and practices beyond the orbit of Christianity. Both factors influenced Vatican II's declarations on religious freedom and non-christian religions.

There were, too, the massive technological developments between the two councils. They surface most obviously in Vatican II's decrees on the mass media and the church in the modern world and they are apparent in various other decrees of the council. In a sense there is continuity with Vatican I inasmuch as this council, principally in its decree *Dei Filius* on

¹ *Collectio Lacensis*, vol. 7, coll. 845-846.

² «The Tablet», 27 February 2010, 31.

faith and reason, faced bravely the scientific challenges of the nineteenth century. But obviously there is radical development too inasmuch as Vatican II had to confront the very extensive technological inventions that had occurred in the intervening decades. Accompanying these technological developments, major advances were made in the availability of education and the expansion of communications.

Membership and composition

Both continuity and development are well illustrated in the membership and composition of the two councils. In terms of full members of the council, principally the bishops of the Catholic church, there were some 750 at Vatican I and around 2,400 at Vatican II: an increase that reflects quite accurately the increase in the world's Catholic population. Slightly more than half the bishops at Vatican I came from Italy and France: either bishops with sees in the two countries or men who originated in one or other country and subsequently became bishops – mainly as missionaries – in other countries. Europeans, either by birth or by family descent, remained in the majority at Vatican II but indigenous citizens of other continents – notably Africa and Asia – were much more numerous and active than they had been at Vatican I. Here too, however, we may see continuity inasmuch as it was in good measure the work done by the earlier missionaries in promoting an indigenous clergy that made possible the changed situation at Vatican II.

All the full members of both councils were men. Twenty-three women were invited to attend the council as Auditors (Observers). They were consulted on particular decrees and had a role in the composition of some decrees; though this contribution was quite limited, as indicated by the title of the book written by one of them, Carmel McEnroy³. There was nothing comparable at Vatican I, so far as I am aware. For both councils one should remember, of course, the enormous influence that women will have had upon the bishops, as their mothers, sisters, relatives and acquaintances. There was nothing comparable at either council, however, to the crucial role played by two women in convoking and presiding over early ecumenical councils: empress Pulcheria at Chalcedon in 451 and empress Irene at Nicea II in 787.

³ C. MCENROY, *Guests in their own house: the women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996. More recently and with the more positive title: A. VALERIO, *Madri del concilio: ventitré donne al Vaticano II*, Roma, Carocci, 2012.

Citations

By way of conclusion, we may note the respect accorded to Vatican I by the large number of times it was cited by Vatican II. Altogether there are twenty-four citations of this kind (either references or direct quotations) in the texts (including the official footnotes) of the sixteen documents of Vatican II. The number is large especially in view of the brevity of Vatican I's decrees. Of other ecumenical councils only Trent – with twenty-seven citations in its much more extensive decrees – was quoted more frequently.

GILLES ROUTHIER

HORIZONS D'ATTENTE DANS LES ÉGLISES OCCIDENTALES À LA VEILLE DE VATICAN II

Dans son discours d'ouverture du concile, Jean XXIII observait que, «tout de suite» après son annonce, «tout le monde commença à attendre avec ferveur la célébration du Concile»¹. Les choses sont probablement plus complexes, mais dans cette petite phrase, Jean XXIII attire déjà notre attention sur les attentes des fidèles à l'égard du concile.

Dans les théories sur la réception, en particulier dans le domaine de l'art (littérature, musique et art plastique), la notion d'«horizon d'attente» est capitale. Elle est moins utilisée cependant en histoire du christianisme. Suivant cette théorie, toute œuvre est réponse à une question et le travail de l'interprète «consiste à reconnaître, dans et par le texte de l'œuvre, ce que fut la question d'abord posée, et comment fut articulée la réponse»². Suivant l'École de Constance, dont Hans Robert Jauß est le plus important théoricien, «c'est le texte qui doit être déchiffré; l'interprétation a pour tâche d'y déceler la question à laquelle il apporte sa réponse propre»³. On n'est pas loin ici de ce qu'affirment les règles générales de l'herméneutique conciliaire, à savoir qu'un «texte conciliaire doit être compris à partir de la question posée». Cela semble évident, lorsqu'il s'agit, comme au concile de Trente, d'interpréter les décrets à partir des erreurs des réformateurs que les Pères souhaitaient condamner.

Dans le cas, le texte conciliaire s'écrit à partir des catalogues d'erreurs ou d'abus que l'on tire des écrits des réformateurs. Mais comment cette règle

¹ Discours d'ouverture du concile. Ce thème de l'attente du monde contemporain revient avec force dans la conclusion du discours: «tous [dignitaires venus à Rome de tous les continents pour représenter leurs pays], ils sont ici dans une attitude de respect et d'attente bienveillante».

² J. SAROBINSKI, *Préface*, in H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 17.

³ *Ibid.*

peut-elle valoir pour Vatican II, dont les textes n'ont pas été élaborés comme réponse à un catalogue d'erreurs confectionné au début du concile. La proposition de Jauß vise à comprendre le concile à partir de l'horizon d'attente, i.e. à reconnaître dans le texte les questions posées au moment de son élaboration, bref, de reconstruire l'horizon d'attente du premier public lecteur. Pour lui, «la reconstruction de l'horizon d'attente tel qu'il se présentait au moment où jadis une œuvre a été créée et reçue permet en outre de poser des questions auxquelles l'œuvre répondait, et de découvrir ainsi comment le lecteur du temps peut l'avoir vue et comprise»⁴. L'attente du public, dans le cas, nous indique les questions auxquelles voulait répondre le concile. Suivant cette théorie, savoir comment il faut comprendre le texte pour qu'il soit bien compris – ce que l'on pourrait traduire par une herméneutique correcte du concile – suppose que l'on sache à quelle question ou à quelle attente il répondait⁵.

Pour Jauß, «même au moment où elle paraît, une œuvre littéraire ne se présente pas comme une nouveauté absolue surgissant dans un désert d'information; par tout un jeu d'annonces, de signaux – manifestes ou latents –, de références implicites, de caractéristiques déjà familières, son public est prédisposé à un certain mode de réception»⁶. Par ailleurs, si l'écart entre l'œuvre et l'horizon d'attente se rétrécit et «que la conscience réceptrice n'est plus contrainte à se réorienter vers l'horizon d'une expérience encore inconnue, l'œuvre se rapproche de l'art «culinaire», du simple divertissement», celui-ci n'exigeant «aucun changement d'horizon, mais comble au contraire parfaitement l'attente suscitée» et «satisfait le désir»⁷.

On peut dire que Vatican II rencontre ces deux critères: d'une part, il répond aux questions ou aux attentes de son premier public lecteur; d'autre part, il ne fait pas que satisfaire leur désir en donnant une réponse connue d'avance à leur question, mais en réorientant leurs attentes en direction d'un horizon encore inconnu ou inattendu, ce qui peut provoquer, au moins momentanément, une certaine perplexité ou une insécurité qui va graduellement s'effacer au fur et à mesure que cette nouveauté sera intégrée et transformée en évidence ou en horizon familier⁸.

Reconstruire l'horizon d'attente à la veille du concile est donc, dans cette perspective, une opération capitale si l'on veut comprendre correctement

⁴ JAUß, *Pour une esthétique de la réception*, 58.

⁵ *Ibid.*, 59 et 60, s'appuyant sur Gadamer et Collingwood.

⁶ *Ibid.*, 50.

⁷ *Ibid.*, 53.

⁸ *Ibid.*, 53-54.

son enseignement. La question devient alors: ce travail est-il possible et, le cas échéant, comment peut-on y parvenir?

Nous disposons, plus que nous ne l'imaginons, d'un abondant matériau pour reconstruire l'horizon d'attente dans les Églises occidentales ou de l'espace Nord-Atlantique à la veille du concile. Le choix de travailler à l'échelle des Églises occidentales comporte une limite et représente en même temps un élargissement. Une limite d'abord, car j'ai la conviction que notre histoire de Vatican II est encore trop occidentale et que l'on considère souvent que le concile est le fruit des Églises du centre de l'Europe (France, Allemagne, Belgique et Hollande), alors que l'on néglige le rôle des Églises du Sud. Un élargissement cependant, car qui dit Église conduit à prendre en compte le plérôme plutôt que de se limiter à la participation des évêques et des théologiens au concile. Au plan ecclésiologique et non seulement au d'un point de vue historique, cette articulation entre concile et vie de l'Église me semble plus adéquate qu'une considération du concile détaché de son lien à l'Église. Le choix de cette échelle géographique comporte aussi une difficulté. En effet, les Églises, celles de l'Amérique du Nord (excluant le Mexique) et de l'Europe de l'Ouest (Portugal, Espagne, France, Italie, Allemagne, Autriche, Suisse, Belgique, Hollande, Royaume Uni, Irlande, Norvège, Suède, Danemark), composant cet ensemble construit à partir d'un critère géopolitique commode, sont loin d'être homogènes et on ne peut pas parler d'un horizon d'attente commun.

Comment reconstruire cet horizon d'attente? Comme je le signalais, les matériaux sont surabondants. Pour arriver à les organiser et à les dominer, je propose que l'on procède à partir des acteurs: les évêques, le clergé, les religieux et religieuses, à l'intérieur desquels on peut distinguer un sous-groupe, les théologiens, les fidèles laïcs dont on peut également extraire un sous-groupe, les membres de l'Action catholique.

Les mouvements de renouveau

Il faut d'abord considérer les attentes exprimées à travers les divers mouvements de renouveau⁹: mouvement missionnaire d'abord, malgré le fait qu'il soit trop souvent ignoré; mouvements biblique et patristique, qui par-

⁹ Sur le sujet, voir notre étude récente, *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Thurnout, Brepols, 2011 (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 95).

ticipaient à un mouvement plus large de retour aux sources; mouvements catéchétique et liturgique¹⁰, qui participaient pour leur part à un mouvement plus vaste de renouveau pastoral; nouvelle théologie et renouveau de l'ecclésiologie; et le mouvement œcuménique. Il ne faudrait pas oublier dans cette énumération le mouvement marial¹¹ et le mouvement du catholicisme intransigeant, dont on n'a pas une connaissance approfondie à ce jour¹², mais qui jouera un rôle important au concile et, surtout, au cours de l'après-concile. Ce premier panorama indique déjà que les attentes n'étaient pas homogènes. De mon point de vue, le long XIX^e siècle dont parle John W. O'Malley, horizon sur lequel il détache Vatican II, n'est pas d'une seule venue et il comporte bon nombre de contradictions.

Globalement, on pourrait ramener ces contradictions à deux tendances principales: d'une part, il y avait de fortes attentes en faveur d'un renouveau du catholicisme, d'autre part, des attentes qui allaient dans le sens de la condamnation des erreurs modernes, de la proclamation de nouveaux dogmes mariaux, etc. Du reste, on le verra plus loin, les *vota et concilia* oscillaient entre ces deux tendances.

Je crois que c'est sur ce premier horizon qu'il faut situer le concile et que doit se détacher sa physionomie. Plus précisément, on doit reconnaître, comme le dira le pape Benoît XVI en 2005, que plusieurs questions étaient en attente de réponse. Selon Benoît XVI, «On peut dire que s'étaient formés trois cercles de questions qui, [...], à l'heure du Concile Vatican II, attendaient une réponse». Pour le pape, et je le suis aisément dans l'identification de ces questions, il fallait définir de façon nouvelle la relation entre foi et sciences modernes; cela concernait d'ailleurs, non seulement les sciences naturelles, mais également les sciences historiques,

¹⁰ Pour le Québec, par exemple, j'ai examiné les attentes portées par le mouvement liturgique. Voir C. LAFLÈCHE - G. ROUTHIER, *Le mouvement liturgique au Québec: attentes et espérances de l'aggiornamento conciliaire*, in G. Routhier (dir.), *Vatican II: enracinement et réception au Canada*, Montréal, Fides, 2001 (Héritage et projet, 54) 129-162.

¹¹ Dans une conférence prononcée à Gênes, le 20 novembre 1961, le cardinal Frings présentait ainsi les mouvements spirituels qui animaient l'Église à la veille de Vatican II: «Il y a d'une part, le mouvement marial [...]. Et, d'autre part, il y a le mouvement liturgique [...]. Le mouvement liturgique a, de plus, suscité de son côté une quantité d'autres mouvements: à sa suite on en est venu à une redécouverte de l'Église [...] puis, de là, à une redécouverte de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église». J. FRINGS, *Le concile et la pensée moderne*, «La Documentation catholique (DC)», (1962), col. 266.

¹² Voir les travaux récents de P. ROY, *La préhistoire du Coetus internationalis patrum*, in G. Routhier - P. Roy - K. Schelkens (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*, 321-354.

car, selon une certaine école, la méthode historique-critique réclamait le dernier mot sur l'interprétation de la Bible, et, prétendant l'exclusivité totale de sa propre compréhension des Écritures Saintes, s'opposait sur des points importants à l'interprétation que la foi de l'Église avait élaborée. En second lieu, il fallait définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et l'État moderne, qui accordait une place aux citoyens de diverses religions et idéologies, se comportant envers ces religions de façon impartiale et assumant simplement la responsabilité d'une coexistence ordonnée et tolérante entre les citoyens, ainsi que de leur liberté d'exercer leur religion. Cela était lié, en troisième lieu, de façon plus générale au problème de la tolérance religieuse – une question qui exigeait une nouvelle définition du rapport entre foi chrétienne et religions du monde. En particulier, face aux récents crimes du régime national socialiste, et plus généralement, dans le cadre d'un regard rétrospectif sur une longue histoire difficile, il fallait évaluer et définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et la foi d'Israël.

Du reste, ces questions n'étaient pas nouvelles, lorsque l'on considère celles qui furent mises en avant quelques années auparavant. En effet, la commission mise sur pied en avril 1923 par Pie XI en vue d'une éventuelle réouverture du concile Vatican I dressait, elle aussi, une liste de questions qui attendaient une réponse. Parmi les 39 questions que comporte la liste des théologiens Hugon et Lépicié de la commission préparatoire, on trouve notamment l'Église, sa nature, ses pouvoirs, ses relations avec les États, l'action catholique et la royauté sociale du Christ, le communisme et le socialisme, et les définitions dogmatiques de l'Assomption corporelle de la Vierge et sa médiation universelle. Quant à la commission mise sur pied par Pie XII le 15 mars 1948, elle retint une cinquantaine de thèmes, dont l'origine de la juridiction des évêques, les rapports entre le magistère et la tradition, l'inerrance de l'Écriture sainte et les genres littéraires, des questions relatives à la sexualité et, à nouveau, l'Assomption de la Vierge Marie¹³.

¹³ On verra G. CAPRILE, *Pio XI e la ripresa del concilio Vaticano II*, «La Civiltà Cattolica» III (1966) 27-39, complété par *Pio XI, la Curia romana e il Concilio*, «La Civiltà Cattolica» II (1969) 121-133 et 563-575; S. CASAS, *Nouvelles données concernant la reprise de Vatican I sous Pie XI*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 104, n° 3-4 (2009) 828-855; G. CAPRILE, *Pio XII e uno nuovo progetto di concilio*, «La Civiltà Cattolica» III (1966) 209-227, repris et augmenté in *Pius XII und das zweite vatikanische Konzil*, in H. Schambeck (dir.), *Pius XII zum Gedächtnis*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1977, 649-691. Enfin, reprenant plusieurs éléments à Caprile, F.-C. UGINET, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, «Mélanges de l'École française de Rome» 113 (1989) 65-78.

Plusieurs questions (l'action catholique, l'Assomption de la Vierge, celles relatives à l'Église et à l'Écriture sainte) avaient trouvé des réponses, au moins partielles, dans les encycliques des papes ou la définition dogmatique de 1950, mais plusieurs attendaient encore et de nouvelles avaient émergé dans l'intervalle. C'est le cas, aussi, de la liturgie, soutenue par un mouvement de renouveau qui prenait de l'ampleur depuis le début du siècle, et qui avait fait l'objet de plusieurs documents pontificaux depuis Pie X¹⁴, le dernier en liste étant l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII, de premières réformes (réforme du samedi saint, de la semaine sainte et réforme du bréviaire en chantier). Parmi les questions nouvelles, il y avait l'œcuménisme et, surtout, un ensemble de questions enracinées dans le renouveau pastoral et théologique qui s'était manifesté après la première guerre mondiale.

En Occident (en particulier en l'Allemagne, la Belgique et la France), on connaît bien ces mouvements qui ont fait l'objet de plusieurs études, mais on les connaît assez peu en dehors de ces frontières, et encore moins lorsque l'on va au-delà des limites de l'Occident¹⁵.

Les attentes, ce sont d'abord les ferments qui travaillaient le corps ecclésial au cours des deux premiers tiers du XXe siècle, considérés par les uns comme une longue préparation de Vatican II¹⁶, et par les autres comme faisant partie de ce long XIXe siècle intransigeant¹⁷.

Les évêques

Comment saisir les attentes des évêques à l'égard du concile? Une première prise de position à l'égard du concile peut s'observer dans les réponses des cardinaux à l'annonce de Jean XXIII. Il s'agit, sauf exception,

¹⁴ On évoque souvent son Motu proprio *Tra le sollicitudini* (1904), négligeant cependant son Motu Proprio *Abhinc duos annos* (AAS, n. 5, 1913, 449-451) où il évoquait la nécessaire réforme du bréviaire: «Il faudra un grand nombre d'années avant que cette sorte d'édifice liturgique, composé avec un soin intelligent par l'Épouse du Christ pour exprimer sa piété et sa foi, apparaisse nettoyé de la crasse du temps, de nouveau resplendissant de dignité et de belle ordonnance».

¹⁵ J'ai voulu combler un peu cette lacune. Voir mon article *Les avants de la Constitution sur la liturgie au Canada francophone*, *Questions liturgiques/Studies in Liturgy*, 87, 4, 233-263.

¹⁶ Voir l'ouvrage récent sur le pontificat de Pie XII et de son magistère, sous la direction de Ph. Chenaux (dir.), *L'Eredità del Magistero di Pio XII*, Roma, G&BPress, 2010.

¹⁷ Voir le premier chapitre de l'ouvrage de J. W. O'MALLEY, *Le long XIXe siècle*, in *L'Événement Vatican II*, Bruxelles, Lessius, 79-134.

de réactions prudentes et circonspectes, mise à part celle du cardinal Montini, si l'on en juge par le peu de réactions reçues par le pape de la part de cardinaux qui n'avaient pas pu participer au consistoire secret tenu à la sacristie de Saint-Paul hors-les-murs, consistoire qui n'avait réuni que les cardinaux présents à Rome¹⁸. On ne trouve pas de réactions publiques équivalentes à celle que l'on prête au cardinal Pitra à l'annonce du premier concile du Vatican, «Quoi! Convoquer un concile! Mais les théologiens français et allemands viendraient bouleverser nos congrégations!»¹⁹, mais le silence révérencieux relevé par Jean XXIII, silence qui l'a stupéfait, indique bien l'embarras que provoqua cette annonce.

Une année plus tard, on dispose d'une deuxième photographie de l'attente des évêques, à travers leurs *vota et concilia* en vue du concile²⁰. A. Melloni et É. Fouilloux nous ont appris à lire critiquement ces textes convenus, rédigés suivant un *habitus*, la réponse à une enquête romaine, qui en prédétermine le ton et les questions, ou à faire «bon usage des *vota*»²¹.

¹⁸ Les réponses sont publiées dans *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Roma Typis vaticanis, I/1, 114-149.

¹⁹ Cité par R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris, Cerf, 1952 (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, 21), 312.

²⁰ 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)*, École française de Rome, 1989, 101-117; S. DAYRAS, *Les vœux de l'épiscopat britannique. Reflets d'une Église minoritaire*, *ibid.*, 139-153; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I "voti" dei vescovi italiani per il Concilio*, *ibid.*, 119-137; J.Y.H.A. JACOBS, *L'"aggiornamento" est mis en relief. Les "vota" des évêques néerlandais pour Vatican II, «Cristianesimo nella storia» (1991) 323-340*; C. SOETENS, *Les "vota" des évêques belges en vue du concile*, in M. LAMBERIGTS - C. SOETENS, *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1992, 38-52; J. JACOBS, *Les "vota" des évêques néerlandais pour le concile*, *ibid.*, 98-110; Ph. CHENAUX, *Les "vota" des évêques suisses*, *ibid.*, 111-118; E. VILANOVA, *Los "vota" de los obispos españoles después del anuncio Vaticano II*, *ibid.*, 53-82; M. VELATI, *I "consilia et vota" dei vescovi italiani*, *ibid.*, 83-97; K. WITTSTADT, *Die bayerischen Bischöfe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, *ibid.*, 24-37; A.G. AIELLO, *I vota dei vescovi siciliani per il Vaticano II*, in *A venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche*, Palermo, Ed. Oftes, 1983, 95-106. Pour l'Amérique du Nord, voir G. ROUTHIER, *Les vota des évêques québécois*, in G. Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, 25-59; M. A. FAHEY, *A Vatican Request for Agenda Items Prior to Vatican II: Responses by English-Speaking Canadian Bishops (61-72)*, et *A Vatican Request for Agenda Items Prior to Vatican II: Responses from Canadian Faculties of Theology*, in Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*; J. A. KOMONCHAK, *U.S. Bishop's Suggestions for Vatican II*, in «Cristianesimo nella storia» (1994) 313-371.

²¹ A. MELLONI, *Per un approccio storico-critico ai 'consilia et vota' della fase antepreparatoria del Vaticano II*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 26 (1990) 556-576; É. FOUILLOUX, *La phase antépréparatoire (1959-1960)*, in G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II 1959-1965*, vol. I, *Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris, Cerf, 1997, 114-127.

Certes, il faut aller au-delà de ces réponses, mais il faut d'abord s'attarder à ces réponses qui non seulement témoignent de leurs attentes, mais également d'un état de leurs attentes, lié à un moment (de l'été 1959 à l'été 1960) et à un contexte. Il faut quand même s'attarder à ces réponses, malgré leur style souvent convenu, prudent et préformé, car elles indiquent d'abord une grande diversité de tendances, suivant les pays et les types de catholicisme, ce qui indique qu'on ne peut pas considérer comme une unité homogène les Églises de l'Occident ou des pays de l'Atlantique Nord. É. Fouilloux²² distinguera entre les Églises latines hégémoniques sur leur territoire (on pense en particulier à l'Espagne, le Portugal et l'Italie), et les Églises qui représentent des minorités catholiques en terre protestante (l'Irlande, l'Angleterre, en partie le Canada et les États-Unis). À ces deux premiers ensembles, il faut en ajouter un troisième, plus difficile à cerner, les Églises du centre de l'Europe (Autriche, Allemagne, Suisse, Belgique, Pays-Bas et France), largement travaillées par les renouveaux préconciliaires dont nous avons parlé plus haut. Ces particularités induisent des attentes diverses.

Le premier groupe, même si l'on trouve des exceptions dans ces évêchés, réclame souvent les condamnations des erreurs modernes, en particulier du communisme, et souhaite voir de nouvelles définitions, en particulier en matière mariale, mais également dans d'autres domaines de la doctrine que l'on veut voir affirmée de manière toujours plus précise²³. Ces Églises, dont les relations avec l'État sont souvent régies par des concordats, ne vivent pas simplement dans la hantise du communisme, mais ne font aucune proposition en matière de liberté religieuse et sont pratiquement fermées aux questions relevant de l'œcuménisme. De même, on relève assez peu de sensibilité à l'égard des mutations sociales en cours. À cela, on peut ajouter un conservatisme, sinon une grande timidité ou prudence, en matière biblique et liturgique, de même qu'à l'égard du renouveau théologique (on voudrait voir condamner la «nouvelle théologie» française) et pastoral²⁴.

En ce qui a trait aux Églises appartenant au deuxième groupe, habituées à se reposer sur Rome en raison de leur position minoritaire en milieu pro-

²² Je suis ici, pour les deux premières catégories mises en avant par FOUILLOUX, *La phase anté préparatoire (1959-1960)*, 128-134.

²³ Pour une vue d'ensemble des *vota* de l'épiscopat italien, on verra M. VELATI, *I "consilia et vota" dei vescovi italiani*. Pour les *vota* du même épiscopat dans le domaine de la mariologie, voir S. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase ante preparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma, Edizioni Marianum, 1994.

²⁴ Voir, par exemple, E. VILANOVA, *Los "vota" de los obispos españoles después del anuncio Vaticano II*, «Revista Catalana de Teología» 15/2 (1990), 387-404.

testant²⁵, on constate un grand esprit conformiste, bien peu d'innovations en matière pastorale et théologique, et un conservatisme assez général en matière liturgique, sauf exception. On observe tout de même une certaine réserve par rapport à de nouvelles définitions mariales qui viendraient compliquer les rapports avec les protestants, sans pour autant que l'on favorise le dialogue œcuménique. On va trouver, surtout aux États-Unis, à la suite d'une réflexion de fond de John Courtney Murray, des ouvertures sur la question de la liberté religieuse et sur la question des Juifs. J.A. Komonchak a relevé, par exemple, qu'un quart des évêques étatsuniens ont abordé la question de la liberté religieuse dans leurs *vota* et que dix-sept s'interrogent, à la suite du débat provoqué par les positions de Leonard Feeney, sur l'interprétation rigoriste de la formule «Hors de l'Église point de salut»²⁶. Ce sont là des thèmes peu abordés par ailleurs (sinon par quelques évêques britanniques) et qui marqueront le concile par la suite. Cette chrétienté anglo-saxonne, encore marquée par la condamnation de l'américanisme au début du siècle, demeure à la fois prudente, parfois conservatrice, mais ne peut s'empêcher d'être sensible aux évolutions du monde contemporain qu'elle ne manque pas d'enregistrer. On relève que plus d'un tiers des *vota* des évêques étatsuniens s'intéressent aux évolutions du monde contemporain, ce qui peut représenter également une promesse pour le concile à venir et, comme le soulignera J.A. Komonchak, «si aucun de ces évêques n'était un révolutionnaire, un bon nombre pouvait être considérés comme réformistes»²⁷.

C'est surtout dans le troisième groupe, qui rassemble des Églises qui font l'expérience depuis des siècles d'une cohabitation avec les Églises protestantes, qui vivent dans un cadre de liberté religieuse ou de laïcité de l'État et qui ont développé une forme de catholicisme non-méditerranéen, que l'on va trouver des propositions réformistes, encore que, nous l'avons souligné au passage, celles-ci peuvent également se trouver dans les deux groupes précédents. À ce troisième groupe s'agrègent des Églises qui auraient normalement appartenu au deuxième groupe, soit les Églises des Pays-Bas en voie d'émancipation, celles du Québec²⁸ et de la Scandinavie. Ce réformisme n'est toutefois pas général, comme l'a montré Y.-M. Hilaire pour la France,

²⁵ L'étude de S. DAYRAS, *Les vœux de l'épiscopat britannique. Reflets d'une Église minoritaire* est assez représentative. Normalement, les Pays-Bas auraient dû appartenir à ce groupe.

²⁶ KOMONCHAK, *U.S. Bishop's Suggestions for Vatican II*, 359-360.

²⁷ *Ibid.*, 366.

²⁸ Les études ont bien montré l'écart entre les *vota* des évêques du Québec et ceux des évêques du reste du Canada.

où une minorité importante fait preuve d'une grande intransigeance, souhaite des condamnations, des précisions doctrinales et des définitions²⁹. La préoccupation œcuménique, qui avait fait l'objet d'un important travail au cours de la première moitié du XXe siècle en ces pays³⁰, est ici bien présente. On souhaite également favoriser le développement de la recherche théologique et des études bibliques et les mettre à l'abri des condamnations intempestives, ce qui conduit à la proposition, non seulement de la réforme de l'Index ou des procédures du St-Office, mais également à la réévaluation de la posture antimoderniste de l'Église catholique. On propose également un approfondissement de la doctrine de l'Église et le développement d'une véritable théologie de l'épiscopat et du laïcat. Le mouvement liturgique qui avait également travaillé ces Églises se manifeste clairement dans ces *vota* qui suggèrent, plus qu'un simple ajustement des rubriques, une véritable théologie de la liturgie.

Au terme de ce premier parcours, on doit conclure que les évêques des Églises occidentales ne partageaient pas tous la même opinion et que leurs attentes à l'égard du concile étaient loin d'être homogènes. Sur certaines questions, les orientations étaient non seulement contrastées, mais parfois opposées: fallait-il, ou non, condamner le communisme? Définir de nouveaux dogmes mariaux? Adapter la liturgie aux génies des divers peuples et adopter l'usage des langues vernaculaires? Entrer en dialogue avec les chrétiens non-catholiques?, etc. Des orientations divergentes sur tous ces points et quelques autres laissaient entrevoir les débats à venir. L'écart était encore plus notable lorsque l'on compare les *vota et consilia* de l'épiscopat, pris en son entier, et les *vota* des congrégations romaines et des athénées et universités romaines, que je ne prends pas en compte ici, mais dont le personnel provient largement des épiscopats occidentaux. L'épiscopat, même en se limitant à l'Occident ou en ne considérant les choses que pays par pays, était tout, sauf unanime. On voit donc se construire non seulement les clivages que l'on retrouvera par la suite au moment du concile sur les questions les plus disputées (la question mariale, le communisme, certains points particuliers de la réforme liturgique, la théologie de l'épiscopat, la liberté religieuse),

²⁹ HILAIRE, *Les vœux des évêques français après l'annonce du Concile de Vatican II (1959)*, en particulier, p. 106.

³⁰ Pour l'Allemagne, en plus de l'étude des *vota* des évêques de la Bavière signalée plus haut, il faut voir l'étude, réalisée par K. WITTSTADT, de la réponse collective de la conférence de Fulda à la consultation romaine du 27 avril 1960 dans *L'episcopato tedesco e il Vaticano II: preparazione e prima sessione*, in G. Alberigo (dir.), *Giovanni XXIII. Transizione del Papato e della Chiesa*, Roma, Borla, 1988, 111-113.

mais se dessinent également à grands traits l'agenda du prochain concile: la liturgie, le renouveau de la théologie de l'Église avec la question délicate de la théologie de l'épiscopat, l'œcuménisme, les rapports de l'Église à l'État qui renvoient immédiatement à la question de la liberté religieuse, le rapport aux autres, en particulier l'œcuménisme, le communisme, les relations de l'Église avec les Juifs (les autres religions ne figurent pas encore vraiment dans cet ensemble) et les évolutions du monde moderne. Ces points sont loin d'être partagés par tous et les opinions sur chacun d'eux ne sont pas unanimes. La formulation de ces premières attentes recoupe en partie, mais pas totalement, des *quaestiones* qui seront adressées par la suite aux commissions préparatoires du concile.

Ce premier horizon d'attente est appelé à évoluer et cette première photographie contraste sensiblement avec une autre que l'on pourrait prendre à la veille du concile. Si celui-ci avait été accueilli par un «silence révérencieux», selon l'expression de Jean XXIII³¹, à l'exception de quelques évêques qui sortent du lot, dont M^{gr} Montini qui se distingue par une déclaration forte, ce sentiment évoluera et il évoluera surtout à partir du moment où les évêques vont se rencontrer, parler ensemble et échanger. Tant qu'ils sont dispersés, la prudence ou l'embarras en face du concile demeurera. Cela est assez manifeste lorsqu'on analyse les *vota et concilia* de ce groupe d'évêques qui ne font que reproduire, dans un sens ou dans l'autre, des idées qui sont déjà dans l'air, mais sans oser avancer d'idées vraiment nouvelles.

On pourrait également reconstruire l'horizon d'attente des évêques à travers leur participation aux travaux préparatoires, leurs déclarations publiques, leurs lettres pastorales (individuelles ou collectives), leurs interviews, etc. Rassembler cette documentation dispersée relève d'un travail dont l'ampleur dépasse cette contribution. Je me contenterai donc d'en dire un mot et de donner des orientations pour la recherche.

Les interviews: la conférence de presse, la première dans l'histoire du Saint-Siège, donnée par le cardinal Tardini à la fin d'octobre 1959, libéra en quelque sorte la parole³². Par la suite, plusieurs évêques rencontrèrent les

³¹ Discorso di Giovanni XXIII dell'8 maggio 1962, in "Discorsi Messaggi Colloqui" di Giovanni XXIII, Vol. 4, 258-259 (cit. dans G. ALBERIGO, *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, Queriniana, 1990, 401).

³² Par la suite, le cardinal Tardini donne une interview à la télévision française, le 24 janvier 1960, reprise dans *La Croix* du 26 janvier (DC 42, 1960, col. 393-398) et une autre à la télévision anglaise (G. CAPRILE I/2, 38). Il sera imité par le secrétaire du concile, Mgr Felici, qui tient à Rome une conférence de presse en décembre 1960 (DC 1961, col. 669-671).

journalistes et donnèrent leur opinion sur le concile. On en recense un certain nombre³³ ou on en présente le texte complet, notamment dans les *ICI*, qui donnent la parole à Alfrink, Léger et Frings, en plus de s'intéresser aux prises de position de l'épiscopat français, et dans la revue des jésuites allemands³⁴, *Herder Korrespondenz*, qui donne la parole à Jaeger, Döpfner, König³⁵, Liénart, Suenens et Montini. La parole est également donnée aux évêques hollandais, danois et espagnol. Il importe également de passer en revue *La Documentation catholique* qui, en plus de présenter les actes pontificaux, donne la parole à quelques évêques, dont Mgr Jaeger. Dans l'espace italien, on peut également consulter la revue *Il Regno* des Dehoniens de Bologne. On le voit, la parole est surtout donnée aux évêques «réformateurs». Le cardinal Bea est sans doute l'évêque le plus exposé dans les médias, contribuant à éveiller des attentes chez ses confrères évêques, les théologiens et les fidèles³⁶.

Les lettres pastorales: au-delà des lettres pastorales individuelles, il faut porter une attention spéciale aux lettres pastorales collectives. Arrivent en tête, certainement, celle des évêques des Pays-Bas. Une attention spéciale doit aussi être accordée à celle de l'épiscopat canadien.

Conférences: ici aussi, les contributions de Bea sont importantes, sans doute les plus importantes avec celles de Siri³⁷.

³³ Les ouvrages de Caprile sont ici une source inestimable.

³⁴ On verra aussi les enquêtes sur le Danemark, l'Espagne, le Québec et l'Allemagne.

³⁵ Voir aussi sa rencontre avec la presse à Vienne en 1961 (*DC* 1961, coll. 443-447).

³⁶ Entrevue pour le journal *Giornale del Popolo* de Lugano du card. Bea, président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens (*DC* 2 avril 1961, col. 447-450 et mai 1961, col. 859-862); Entrevue du card. Bea à la télévision américaine (*DC* 18 février 1962, col. 275-276); Entrevue avec le card. Bea publiée dans l'hebdomadaire *Welt am Sonntag* de Hambourg (*DC* 20 mai 1962, coll. 679-682); Entrevue du card. Bea à l'hebdomadaire catholique *De Linie* d'Amsterdam (*DC* 20 mai 1962, col. 685); Entrevue du card. Bea à l'hebdomadaire *Vita* (*DC* 20 mai 1962 coll. 684-685); Entrevue avec le card. Bea réalisée par le journal *Jewish Chronicle* pour situer la question juive par rapport au Concile (*DC* 2 septembre 1962, col. 1132). Voir aussi G. CAPRILE I/2, 38 pour les entrevues de Bea à la télévision française et allemande à la fin du mois de février 1961.

³⁷ Conférence du card. Bea à New York, le 4 septembre 1960 (*DC*, 42, 1960, coll. 1099-1102) et à Paris dans la grande salle de la Mutualité (*DC* 20 mai 1962, col. 683); Conférence du card. Bea pour les informateurs religieux de la presse parisienne (*DC* 20 mai 1962, col. 685); Conférence du card. Bea en la basilique Saint-Jean à Berlin-Ouest (*DC* 20 mai 1962, coll. 673-679). Voir G. CAPRILE I/2, 28-29, 72-73, 242-246, 288, 317-318, 512-514. Voir aussi S. SCHMIDT, *Agostino Bea il cardinal dell'unità*, Roma, Città Nuova Editrice, 1987, 404-450. Sur Siri, il faudrait examiner la série de conférences qu'il organise.

Cet horizon d'attente, on l'a vu, va sensiblement évoluer au fil de la phase préparatoire. Si les *vota* en donnaient pour ainsi dire une première photographie, des échanges de lettres entre cardinaux, ainsi qu'entre quelques cardinaux et le pape, en donnent une nouvelle image, au terme de la phase préparatoire. J'illustrerai mon propos par la *Supplique* à Jean XXIII, envoyée en septembre 1962 par le cardinal Léger, et contresignée par les cardinaux Frings, König, Döpfner, Alfrink, Suenens et Liénart³⁸. Léger introduit son texte en parlant des attentes qu'a suscité l'annonce du concile à travers le monde entier:

«La convocation du Deuxième Concile du Vatican a fait naître à l'intérieur de l'Église de très grandes espérances et a suscité un vif intérêt chez nos frères séparés et jusqu'en des milieux non-chrétiens. On attend beaucoup de ces solennelles assises qui pourront être l'occasion d'un nouvel et important essor de l'Église. Les espérances qu'on entretient viennent tout particulièrement de ce que Votre Sainteté a insisté à maintes reprises sur la nécessité d'une rénovation, d'une mise à jour ou d'un renouveau qui rende l'Église «de plus en plus apte à résoudre les problèmes des hommes de notre époque» et qui «infuse les énergies éternelles, vivifiantes et divines de l'Évangile dans les veines du monde moderne» (*Humanae Salutis*). Une telle sollicitude pour les besoins de notre temps a éveillé l'attention de tous sur le prochain Concile et l'a fait considérer par plusieurs comme l'événement majeur du siècle».

Elle apparaît avec force dès l'introduction:

«Notre ardent désir que cette attente ne soit pas vaine nous incite à vous dire combien nous croyons, avec vous, un tel renouveau de l'Église vraiment impérieux, à vous exprimer ce que devrait être, selon nous, ce renouveau et à vous faire part, en toute confiance, des espoirs et des craintes que nous entretenons depuis notre participation aux travaux préparatoires du concile».

Plus loin, dans une section où Léger développe les «espoirs» suscités par le concile, il poursuit:

«Nous sommes heureux de vous dire quel climat favorable vous avez créé dans l'Église depuis l'annonce du Concile. Vos paroles et votre attitude personnelle

³⁸ Voir *Lettre inédite du cardinal Paul-Émile Léger au pape Jean XXIII en août 1962*, in B. Caulier - G. Routhier (dir.), *Mémoire de Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, 93-113.

ont suscité une recherche féconde à l'intérieur de l'Église, ont encouragé un dialogue profitable entre catholiques et ont modifié, dans le sens d'une plus grande charité et d'une meilleure compréhension, les rapports des catholiques avec nos frères séparés. On ressent cette influence dans plusieurs schémas à propos desquels nous voulons vous manifester notre satisfaction».

Cette thématique des attentes et des espoirs du monde est prégnante dans l'ensemble de la *Supplique*. Pourquoi désirer un renouveau de l'Église et de son enseignement, se demande-t-il en introduction, si ce n'est pour rejoindre les «espérances», les «attentes», les «besoins» des hommes de notre temps?³⁹ Dans la finale du document, il revient sur ce thème, si bien que ce motif finit par enserrer l'ensemble de la réflexion dans une construction en chiasme:

«Dès l'annonce du concile, l'Église a ressenti que le Seigneur lui offrait une occasion exceptionnelle d'évangélisation, si seulement elle voulait consentir aux plus courageux renouvellements. Cette attente qui s'est étendue à de larges secteurs de l'humanité ne doit pas être déçue. Nous oserons également formuler le vœu que Votre Sainteté, reprenant ce qu'elle a rappelé sans relâche depuis plus de trois ans, redise encore à tous ceux qui, à divers titres, préparent le Concile et à ceux qui y prendront part, la nécessité urgente et impérieuse que le Concile fasse vraiment et avec un courage qui sera fidélité au Christ et à l'attente anxieuse de tous les hommes, l'œuvre de rénovation en laquelle l'Église retrouvera les traits les plus purs de sa jeunesse».

Comme nous l'avons déjà montré⁴⁰, l'ensemble de la *Supplique* est dominé par la question de «l'adresse du concile» qui se manifeste à travers une série d'expressions: «requêtes contemporaines», «monde», «préoccupations, aspirations et besoins de notre temps», «pensée contemporaine», «pensée et préoccupation contemporaine», «pensée vivante de notre temps». Ainsi, à la veille du concile, l'horizon d'attentes manifesté à travers les écrits de quelques évêques s'était sensiblement précisé⁴¹.

³⁹ On retrouve ces trois termes (6 occurrences) dans les deux paragraphes introductifs. Ils reviennent par la suite.

⁴⁰ G. ROUTHIER, *Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II*, «Revue d'histoire de l'Église de France» 80 (1994) 281-302.

⁴¹ Voir aussi L.-J. SUENENS, *Aux origines du Concile Vatican II*, «NRT» 107 (1985), 3-21 et *Souvenirs et espérances*, Paris, Fayard, 1991, sp. 65-71; G. ROUTHIER, *Les réactions du cardinal Léger*, et *Un tournant de Vatican II*, «Études d'histoire religieuse» 64 (1998) 71-79.

Cette thématique des attentes et des espoirs du monde est périodiquement reprise par la suite dans ses interventions. Ainsi, dès la première période du concile, en conclusion de son intervention sur le *De fontibus*, il ajoute: «En conséquence, je propose que le texte du schéma soit rédigé à nouveau par des théologiens et des exégètes de diverses écoles [...] et que l'on ait toujours à l'esprit les opinions et les désirs des frères chrétiens séparés»⁴².

Nous retrouvons la même préoccupation à la troisième période, lors de son intervention sur le *De Iudaeis*⁴³. Au moment de son intervention orale, Léger omet une phrase importante de son texte écrit dans laquelle il disait espérer de la part du monde une réaction favorable à la déclaration, puisque personne ne devait douter de l'intention des Pères conciliaires, c'est-à-dire de leur désir de «paix et d'amour entre les hommes». Il s'agissait d'un passage qui renvoyait à la grande attente suscitée par ce texte dans l'Église et dans la société en raison des inévitables implications politico-religieuses soulevées par le thème lui-même.

Cela domine encore son intervention sur le chapitre consacré au mariage dans *Gaudium et spes*, à la quatrième période. Il déclare craindre que, «dans sa forme actuelle, cet enseignement ne déçoive profondément les attentes légitimes des fidèles»⁴⁴. Cette préoccupation motivera toutes ses démarches au moment du débat autour de cette question qui marqua la fin du concile. Dans une lettre à Paul VI⁴⁵, après avoir protesté de son respect à l'égard du pape, il exprime ouvertement l'anxiété d'un grand nombre de Pères, de pasteurs et de chrétiens qui cherchent sincèrement à concilier ce qui leur apparaît difficile: fidélité à l'Église et exigences de la vie familiale dans le monde moderne. Pour lui, le concile ne peut pas confirmer de son autorité une question qu'il n'a pas étudiée. Une telle manière de faire risquerait de provoquer «une perte de confiance considérable dans le magistère de l'Église». D'ailleurs, ajoute-t-il, les Pères conciliaires «peuvent-ils, en conscience, trancher de cette façon un point aussi décisif pour la vie des fidèles»? Si on le faisait, cela fermerait «la voie à toute recherche en profondeur sur cette

⁴² *AS I/3*, 184-187.

⁴³ Pour l'intervention, *AS III*, 2, 590-592. Au texte du discours prononcé, il faut joindre les observations écrites, 592. Pour l'instant, il n'y a pas une histoire de la rédaction de la Déclaration. L'instrument le plus utile pour la compréhension des dynamiques conduisant à la rédaction et à l'approbation du texte demeure J. M. OESTERREICHER, *Kommentierende Einleitung*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, t. 2, Freiburg, Herder, 1967, 406-478.

⁴⁴ LÉGER, *AS IV/3*, 21.

⁴⁵ Lettre de Léger à Paul VI, décembre 1965 (Fonds Léger 1612, 3 p.).

question », causant ainsi «un immense émoi dans le monde et un grand malaise dans l'Église». C'est le même thème de l'attente du monde qu'il reprend le 3 décembre dans la lettre qu'il adresse à Mgr Colombo: «Vous savez, écrit-il, que le monde attend de l'Église une réponse à ce problème qui angoisse tant les consciences. Et puisqu'une Commission spéciale avait été instituée pour étudier cette question, nous avons placé notre confiance dans les décisions qui devaient émaner de cet organisme»⁴⁶. Il ne s'agit pas simplement d'une figure rhétorique. Léger, on le sait, connaît les attentes des pasteurs et des fidèles, ayant fait sonder l'opinion des prêtres de son diocèse et des fidèles engagés dans des mouvements familiaux au cours de l'été 1965. Il connaît également, en raison de ses nombreux contacts et des nombreuses lettres reçues, l'opinion des fidèles à travers le monde. Il sait surtout, sans doute encore davantage à la fin du concile qu'au moment où il rédigeait sa *Supplique* en août 1962, qu'on ne saurait gouverner l'Église sans porter attention aux attentes et aux espoirs qui s'expriment dans le peuple fidèle.

Je ne veux pas singulariser la démarche du cardinal Léger. J'ai pris cet exemple, le connaissant mieux que d'autres, mais on peut l'élargir à plusieurs autres Pères conciliaires et experts du concile. Les attentes des fidèles, des non catholiques et du monde, qui ont pesé de tout leur poids sur le déroulement du concile depuis son annonce, ont joué un rôle particulier au cours de la quatrième période et ont probablement contribué à sauver *in extremis* la Déclaration sur la liberté religieuse et la Constitution *Gaudium et spes*. En effet, la partie ne se jouait pas simplement entre les Pères conciliaires, comme on peut le penser parfois, mais avec un autre acteur qui devait jouer un rôle important : les attentes du monde contemporain et des milieux œcuméniques. En effet, le concile était sous observation et il devait aussi bien satisfaire les attentes des catholiques que les espoirs des chrétiens non catholiques, ainsi que celles des croyants d'autres religions ou des non-croyants.

Les théologiens et les intellectuels

Les attentes des théologiens et des intellectuels s'expriment de diverses manières, dont la moins significative, peut-être, est celle des *vota et concilia* des universités catholiques et des universités et athénées romaines auxquelles

⁴⁶ Archives conciliaires André Naud, 119.

sont rattachés plusieurs théologiens occidentaux. Elles s'expriment également à travers des publications (livres, revues, articles) et des conférences.

Les mêmes remarques valent également ici, quant à la non-unanimité de ce groupe et quant à l'évolution des positions au cours de la phase préparatoire. L'annonce du concile provoqua chez certains d'entre eux, parmi les plus éminents, une certaine perplexité. C'est le cas d'Yves Congar, comme l'attestent les premières pages de son *Journal du concile*, et de Karl Rahner⁴⁷, mais il s'agit là d'un point de départ qui connaîtra une importante évolution.

On se serait attendu à ce que les revues les plus concernées par l'hypothétique ordre du jour du concile manifestent et fassent valoir leurs attentes. Certes, ce fut le cas de la revue du Centre de pastorale liturgique de Paris⁴⁸. De plus, il y a plusieurs articles sur des sujets qui feront bientôt l'objet des débats conciliaires, en particulier l'œcuménisme, la collégialité et les autres questions ecclésiologiques, mais ce n'est qu'indirectement que l'on peut considérer qu'on est là en présence d'une expression des attentes des théologiens⁴⁹.

Quelques ouvrages, en revanche, sont directement de cet ordre. On pense en particulier à l'ouvrage du Père Lombardi, qui connût un triste sort, et qui en appelait à une réforme et à un renouvellement des structures de l'Église, en particulier de la curie romaine⁵⁰. On relève également deux autres ouvrages qui sont proprement de cet ordre: le premier, *Qu'attendons-nous du Concile*, où s'expriment tour à tour R. Aubert, T. Dhanis, C.-J. Dumont, J. Grootaers, J. Hamer, pour ne nommer que ceux-là⁵¹, et le

⁴⁷ Pour Congar, voir les premières pages de son journal du concile (*Mon Journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, 11-20). Pour Rahner, voir G. WASSILOWSKY, *Universales Heilsakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 2001, sp. le chapitre 1^{er}, «Perspektiven des II. Vatikanum», 15-71.

⁴⁸ Voir «La Maison-Dieu», 66 (1961) qui exprime les attentes des liturgistes du Centre en regard du concile.

⁴⁹ Sur les attentes des théologiens avant l'ouverture du concile, voir B. D. DE LA SOUJEOLE, *La préparation de Vatican II dans la Revue thomiste*, in S. T. BONIO, *Saint Thomas au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1994, 410-416; É. FOUILLOUX, *Les théologiens romains à la veille de Vatican II*, in J. D. DURAND, *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, 137-160, repris dans «Cristianesimo nella storia», 15, 2 (1994) 373-394 et, du même auteur, *Du rôle des théologiens au début de Vatican II: un point de vue romain*, in A. MELLONI, D. MENOZZI et al., *Cristianesimo nella storia*, Bologna, Il Mulino, 279-311. Enfin, P. CHENAUX, *Les intellectuels français face au concile*, in *Vatican II commence...*, 275-287.

⁵⁰ R. LOMBARDI, *Concilio. Per una riforma nella carità*, Rome, Edizioni Apes, 1961. Le livre fut durement critiqué en première page de *L'Osservatore Romano* et la curie générale de la compagnie le fit retirer de la vente.

⁵¹ Bruxelles et Paris, 1960. Cet ouvrage reprend des articles publiés dans «La Revue nouvelle» et «Évangéliser» au cours de l'année 1959-1960.

second, *Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien*⁵². L'Académie bavaroise, pour sa part, publiera un ouvrage intitulé *Erwartungen zum kommenden Konzil* également en 1961⁵³. La plupart des contributions à ces différents ouvrages mettent l'accent sur l'œcuménisme, une certaine décentralisation de l'Église, le laïcat, un approfondissement de la théologie de l'Église. L'ouvrage qui vole la vedette aux autres est celui de H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, préfacé par le cardinal König et rapidement traduit en plusieurs langues⁵⁴. Liant ensemble l'idée de réforme et d'unité, celui-ci trace un véritable programme pour le prochain concile, soutenant que l'Église catholique peut avancer dans la voie du renouveau en recevant les acquis des mouvements bibliques et liturgiques et en remettant en valeur le sacerdoce commun des fidèles. Il met par ailleurs en garde l'Église contre la tentation qui la conduirait à définir de nouveaux dogmes, en particulier dans le domaine marial.

Comme c'est le cas chez les évêques, l'horizon d'attente des théologiens s'était sensiblement précisé au fil de la phase préparatoire. Les notes prises dans les divers journaux conciliaires, ainsi que les correspondances échangées entre quelques théologiens (Chenu, Küng, Rahner, Congar) et quelques évêques à propos de la mise à la discussion d'un message à l'humanité, permettent de préciser ce nouvel horizon d'attente⁵⁵, comme l'indique également les réactions de Rahner, par exemple, à la lecture des premiers schémas⁵⁶. Il ne s'agit pas simplement d'une déception, mais de l'expression d'une attente déçue. En effet, c'est après avoir pris «quelques connaissances des *Schemata* préparatoires»⁵⁷ que Chenu, écrivant à Rahner, entrevoit de rédiger «Le message à tous les hommes» de manière à ce que le concile s'écarte des textes élaborés par les Commissions préparatoires. C'est aussi à la suite de «L'étude attentive des schémas ...»⁵⁸ que Léger en vient à la conclusion que

⁵² L'ensemble est dirigé par O. B. Roegle et est édité à Osnabrück en 1961.

⁵³ On y retrouve les contributions de H. Tüchle, P. Brunner, M. Schmaus, etc. (Würzburg 1961).

⁵⁴ L'édition originale date de 1960 (Freiburg i. Breisgau).

⁵⁵ Voir A. DUVAL, *Le message au monde*, in É. Fouilloux (dir.), *Vatican II commence*, Leuven, Bibliothek van der Faculteit der Godgeleerdheid, 1993, 105-118. Voir aussi G. ROUTHIER, *Un tournant de Vatican II*, dans «Études d'histoire religieuse» 64 (1998) 71-79.

⁵⁶ On se reportera à l'étude de R. Siebenrock déjà citée et à celle de J. BROUWERS, *Derniers préparatifs et première session. Activités conciliaires en coulisses*, dans *Vatican II commence*, 353-368.

⁵⁷ Lettre de Chenu à Rahner, le 4 septembre 1962, reproduite par A. DUVAL, *Le message au monde*, 110-111.

⁵⁸ *Supplique Léger*, in B. CAULIER - G. ROUTHIER, *Mémoire de Vatican II*, 104. Tout le reste de la *Supplique* (104-113) examine de façon critique les schémas proposés.

«quelque chose d'extraordinaire doit être fait»⁵⁹. C'est aussi «Après un exposé critique sur les sept schémas conciliaires...»⁶⁰ que les Néerlandais ont décidé de «contacter directement l'épiscopat mondial et de le mettre au courant de l'inquiétude qui prédominait ... de sorte que, selon toute probabilité, les documents soient appréciés critiquement et ne soient pas acceptés sans plus par le Concile»⁶¹. On pourrait dire exactement la même chose pour le groupe de langue allemande qui sera actif dès les premiers jours du concile.

L'ensemble de ces efforts poursuit un objectif clairement identifié: l'amendement substantiel (bien qu'on n'y croie plus beaucoup), le rejet ou le remplacement des textes élaborés au cours de la phase préparatoire. Dès les premiers jours de Vatican II, des textes alternatifs circulent, et c'est à la veille de l'ouverture du concile, soit le 10 octobre, que Rahner expose à O. Semmelroth et H. Volk son projet de réécriture des schémas théologiques⁶².

«Le message à tous les hommes» constitue précisément un texte alternatif qui se propose d'introduire au concile un autre langage et de nouvelles préoccupations. Il est très significatif que les débats conciliaires s'ouvrent par l'examen d'un texte qui n'était pas prévu à l'ordre du jour et qui n'avait pas été préparé par les organes officiels responsables, mais par un groupe de théologiens et d'évêques déçus de ces travaux préparatoires.

Le clergé, les religieux et religieuses et les laïcs

Les attentes formulées par le clergé, les religieux et les religieuses et les laïcs sont encore plus difficiles à saisir. On peut y parvenir en étudiant les diverses consultations préconciliaires des laïcs. J'ai voulu favoriser des études systématiques sur ce matériau trop peu exploré, encourageant des travaux sur ces diverses consultations au Canada⁶³. On trouve cependant de telles consultations

⁵⁹ Lettre de Léger à Frings, le 17 août 1962.

⁶⁰ J. BROUWERS, *Vatican II: derniers préparatifs*, 354.

⁶¹ *Ibid.*, 355.

⁶² Voir Journal Semmelroth.

⁶³ Sur les consultations des laïcs, voir S. SERRÉ, *Les consultations préconciliaires des laïcs au Québec entre 1959 et 1962*, in Routhier (dir.) *L'Église canadienne et Vatican II*, 113-141. On verra aussi son mémoire de maîtrise, *Les consultations préconciliaires au Québec*, Université Laval, 1998, 186 p. Parmi les douze consultations des laïcs répertoriées à ce jour, cette dernière étude se concentre sur celles conduites dans les diocèses de Québec, St-Jérôme et Sainte-Anne-de-la-Pocatière. C'est dire qu'il reste encore des études à conduire à ce niveau. Pour un regard ap-

ailleurs en Occident, notamment en France, comme à Saint-Brieuc, dans quelques paroisses de Paris⁶⁴, à Angers, Poitiers, Saint-Jean-de-Maurienne (pour une partie de la Savoie), bien que cette consultation ait été menée après la première session du concile⁶⁵, Annecy, etc.⁶⁶ On trouve de telles consultations dans plusieurs autres pays européens et sans doute ailleurs aussi⁶⁷.

Ces attentes peuvent être également enregistrées dans diverses revues. Les initiatives les plus significatives sont sans doute celles promues d'abord par

profondi sur les consultations préconciliaires au diocèse d'Amos, voir R. MARTEL, *Un évêque à Vatican II, Mgr Albert Sanschagrin*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1999, 202 p. Pour couvrir l'ensemble, il faudrait compléter par une étude des consultations du clergé des diocèses de Nicolet et de Joliette. Nous en avons repéré quelques autres au Canada, dont au diocèse de Moncton, d'Ottawa et de St-Boniface. Sur les consultations du clergé, voir P. ALLAIRE, *La consultation du clergé de Québec*, in Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, 99-111; P. LA-FONTAINE, *L'enquête préconciliaire de l'archidiocèse de Montréal auprès du clergé: portrait d'une Église*, in Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, 81-98; P. ALLAIRE, *La consultation du clergé des diocèses de Rimouski, Saint-Jean-de-Québec, Saint-Jérôme et Sherbrooke*, in G. Routhier (dir.), *Évêques du Québec (1962-1965): Entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, Québec, CIEQ, 2002, 4-11. Il faudrait compléter ce panorama par l'étude des attentes des fidèles canadiens en matière liturgique dans G. ROUTHIER - C. LAFLECHE, *Le mouvement liturgique au Québec: attentes et espérances de l'aggiornamento conciliaire*, in G. Routhier (dir.), *Vatican II: enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001 (coll. Héritage et projet). Sur l'horizon d'attente du concile au Canada, on complètera par mon article *L'annonce et la préparation de Vatican II: Réception et horizon d'attente au Québec*, «Études d'histoire religieuse» 63 (1997) 25-44. Les attentes des religieux n'ont pas encore été explorées systématiquement. Nous trouvons une première approche au chapitre IV de la thèse de D. LAPERLE, «*Enflammer le monde et libérer la vie*». *L'évolution et l'adaptation de la congrégations des sœurs des Saints noms de Jésus et de Marie en contexte conciliaire (1954-1985)*, Université du Québec à Montréal, 2013.

⁶⁴ Le 13 janvier 1962, la «Semaine religieuse de Paris» publiait les résultats d'une enquête réalisée en novembre 1961 dans deux paroisses: Saint-Jacques-du-Haut-Pas et Saint-Paul d'Ivry (Voir *Sondages d'opinion ...*, coll. 501-502). Les organisateurs de cette enquête proposaient aux paroissiens un questionnaire autour de huit sujets. On trouve un écho de cette consultation dans «Il Regno».

⁶⁵ C. SORREL, *Prêtres et laïcs devant le concile Vatican II. L'enquête de Mgr Bontems dans les diocèses de Maurienne et de Tarentaise (1963)*, in M. Vergé-Franceschi - C. Sorrel (dir.), *Mélanges offerts à M. le professeur Bernard Gasperrin*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie, 1994, 301-330.

⁶⁶ Des rencontres sont organisées à Grenoble (Voir «Informations catholiques internationales [I.C.I.]» 172 (1962), 6; 177 (1962), 8), par M^{sr} Fougerat, à Pamiers (Voir «I.C.I.» 172 (1962), 6; 177 (1962), 8), par M^{sr} Rigaud, à Poitiers (Voir «I.C.I.» 177 (1962), 8), par M^{sr} Vion, et à St Brieuc par M^{sr} Kervéadou (Voir «I.C.I.» 172 (1962), 6; 177 (1962), 8).

⁶⁷ On trouve quelques autres consultations. Par exemple, en Hollande, une première consultation diocésaine des laïcs a eu lieu en 1961 (Voir «I.C.I.» 177 (1962), 8 et *Les laïcs ont la parole. Une initiative aux Pays Bas*, in «I.C.I.» 153 (1961), 26; «Semaine religieuse de Montréal» 8 (1961), 635) alors que l'évêque de Saint 's-Hertogenbosch, M^{sr} Willem Bekkers, organisait des échanges entre le clergé et certains laïcs. Toujours en 1961, en Bavière, vers la fin de l'année, l'Action catholique menait elle aussi une enquête sur le thème: «Qu'attendons-nous du Concile,

la revue *Esprit*, dont l'idée est ensuite reprise par *Wort und Wahrheit* en 1961 et par la revue italienne *Questitalia* en 1962⁶⁸. Ces revues invitent les laïcs à formuler leur propres *vota* pour le concile⁶⁹. Pour l'aire anglo-saxonne, je pense notamment aux revues *The Tablet*, *Commonweal* et *America*, mais une recherche plus exhaustive conduirait à faire d'autres découvertes, notamment du côté espagnol où les attentes des fidèles diffèrent sensiblement de ce qu'avaient exprimé l'épiscopat espagnol lors de la rédaction de leurs *vota*. Je signale en particulier la revue *Concilio. Revista de orientación y información sobre el Concilio Vaticano II*, publiée à partir de juin 1962. À travers ces diverses revues, des voix de religieux ou de laïcs se fraient un chemin, et c'est ainsi, comme le suggère A. Melloni, que les revues d'informations religieuses constituent un spectateur influent au moment de la préparation du concile⁷⁰.

Sur la base des études conduites au Québec, on peut dire que, avant même l'ouverture de Vatican II, les attentes étaient très élevées au niveau du renouveau liturgique. Le passage au vernaculaire, hormis son usage dans le canon de la messe, était chose déjà acquise, aussi bien chez les prêtres que chez les autres fidèles. De même, la réforme du bréviaire, la participation des fidèles à la liturgie, etc. Les attentes étaient également fort élevées et unanimes sur le plan d'un renouveau fondamental de la doctrine du mariage et de la morale conjugale. On a également des attentes très claires au sujet de l'exercice de l'autorité dans l'Église, de la participation des laïcs à la vie de l'Église (spécialement en paroisse), du renouveau de la prédication, et on observe également

nous les laïcs?» On a alors interrogé les répondants sur les attentes du public et leurs propres attentes à l'égard du concile et interrogé sur les thèmes qu'on souhaitait y voir abordés (Voir *Sondages d'opinion...*, col. 502). Au début de l'année 1962, dans plusieurs diocèses européens on procédait à des consultations. En Belgique, à Namur (Voir «I.C.I.» 177 (1962), 8) M^{gr} Charue initiait une telle consultation alors qu'à Malines Bruxelles (Voir «Panorama» 2 (1962), 7 8) elle était promue par le cardinal Suenens. En Allemagne, on recense des consultations à Munich, en Angleterre à Northampton, enfin en Italie, à Florence, une assemblée de laïcs est convoquée par le cardinal Florit (voir «I.C.I.» 177 (1962), 8 et 9 et «Il Regno»). Par ailleurs, plusieurs revues catholiques européennes [«Tygodnikpowszechny», à Cracovie (Voir «I.C.I.» 168 (1962), 7 8), «Katolsk Uglebad» au Danemark (Voir «I.C.I.» 159 (1962), 6 7) et «L'Anneau d'Or et Chronique Sociale» en France (Voir «I.C.I.» 172 (1962), 6)] sondent les attentes des fidèles.

⁶⁸ *Attese del laicato cattolico italiano davanti al Concilio ecumenico. Questionario di quattro domande*, «*Questitalia*» 5 (1962), 346-508.

⁶⁹ Voir «*Esprit*» 1961. Ces *vota* sont publiés dans plusieurs livraisons successives de la revue. M.D. Chenu écrit une conclusion à cette enquête dans un article intitulé «Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi» (n° 12).

⁷⁰ Voir A. MELLONI, *Lo spettatore influente. Riviste e informazione religiosa nella preparazione del Vaticano II (1959-1962)*, in G. Alberigo (dir.), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, 119-192. Voir également D. ANNOVI, *Il dibattito sulla preparazione del Concilio Ecumenico Vaticano II nei periodici italiani*, tesi di laurea, Università di Bologna, 1994-1995.

des ouvertures remarquables sur un usage plus grand de l'Écriture sainte (dans la liturgie et la catéchèse), sur l'œcuménisme, l'éducation chrétienne et l'école confessionnelle, la présence de l'Église à la société. Après avoir fait bien des travaux sur le sujet, il me semble que la réception de Vatican II au Québec est fortement tributaire de l'horizon d'attente manifeste et explicite, horizon d'attente que l'on peut reconstruire et qui s'exprime bien avant l'ouverture des travaux conciliaires. Pour dire les choses autrement, je ne suis pas du tout surpris de la réception de Vatican II au Québec une fois reconstruit l'horizon d'attente à partir duquel vont être lus les textes qu'il a produits. Il y a des choses qui s'avèrent immédiatement recevables⁷¹, d'autres qui manifestent d'emblée leur opportunité et leur pertinence, d'autres enfin qui s'avèrent moins immédiatement recevables. On a déjà écrit que le concile s'était montré particulièrement productif sur des questions qui avaient profité d'une longue élaboration et d'une véritable maturation avant la période conciliaire, alors qu'il avait été beaucoup plus hésitant dans des domaines où il ne bénéficiait pas d'un travail de réflexion semblable. Pareillement, la réception s'avère toujours plus facile là où le terrain est déjà travaillé et bien ameubli, et plus longue et plus difficile là où le terrain n'a pas encore été retourné.

L'horizon d'attente est également perceptible à travers le développement des représentations véhiculées par la presse⁷².

Horizons d'attente des chrétiens non-catholiques, des croyants des autres religions et du monde

Les réactions à l'annonce du concile ont été nombreuses, réactions d'étonnement parfois, de perplexité, souvent. D'une part, des réactions très intéressées dans les médias, surtout dans les médias laïcs, qui répercutèrent avec enthousiasme cette nouvelle⁷³. Des réactions inquiètes aussi, au moins dans un premier temps, chez certains théologiens (je pense à Congar et

⁷¹ Sur la question de la recevabilité, voir H. MEYER, *Les présupposés de la réception ecclésiale ou le problème de la "recevabilité"*. Perspectives luthériennes, «Irénikon» 59, 1 (1986) 5-19.

⁷² En plus de la thèse de D. BELOEIL, *La réception du concile œcuménique Vatican II dans les médias: l'exemple du diocèse de Nantes (1959-1965)*, on verra l'article de D. BELOEIL - M. LAGRÉE, *Le catholicisme breton devant le concile (1959-1962)*, in *Vatican II commence*, 262-274.

⁷³ Cela correspond à ce que nous avons observé au Canada. À titre d'exemple, voir les études faites sur les répercussions de l'annonce dans les journaux francophones et anglophones du Canada: G. ROUTHIER, *L'annonce et la préparation de Vatican II: Réception et horizon d'attente au Québec*, «Études d'histoire religieuse» 63 (1997) 25-44.

Rahner)⁷⁴ qui croyaient que le temps n'était pas encore venu de convoquer un concile. Des réactions prudentes et circonspectes de la part de plusieurs cardinaux (il faut mettre à part celle du cardinal Montini), si l'on en juge par le peu de réactions reçues par le pape de la part de cardinaux qui n'avaient pas pu participer au consistoire secret tenu à la sacristie de Saint-Paul hors-les-murs qui n'avait réuni que les cardinaux présents à Rome. Des réactions perplexes, enfin, chez les chrétiens non-catholiques qui cherchaient à décrypter le sens de ce projet, surtout que l'on attribuait au concile l'objectif de travailler à l'unité chrétienne⁷⁵. Des réactions vites enthousiastes, si l'on en juge par diverses enquêtes menées par la presse sur les attentes des fidèles à l'égard du concile.

Conclusion

J'ai voulu montrer ici l'importance de prendre en compte l'horizon d'attente que l'on retrouve dans l'Église catholique à la veille de l'ouverture du concile. Si l'on fait l'impasse sur cette réalité, on se prive d'un élément important pour la juste compréhension de l'œuvre conciliaire. J'ai voulu indiquer également l'abondance des matériaux qui en permettent la reconstruction. Sans avoir pu explorer le contenu de cet ensemble riche, diversifié et dispersé, j'ai signalé les différents types de matériaux, ouvrant peut-être du même coup des perspectives pour les recherches à venir. Enfin, j'ai voulu montrer l'évolution de cet horizon d'attente qui se précise toujours plus. Cette évolution tient essentiellement à deux choses: l'activité de Jean XXIII, qui, par ses interventions, nourrit et oriente cet horizon d'attente, et la rencontre des évêques et des théologiens au cours de la préparation du concile, avec la liberté de parole que celle-ci permet. Nous avons aussi relevé

⁷⁴ Pour Congar, voir les premières pages de son journal du concile (Mon Journal du Concile, Paris, Cerf, 2002, 11-20). Pour Rahner, voir G. WASSILOWSKY, *Universales Heilsakrament Kirche*, sp. le chapitre 1er, «Perspektiven des II. Vatikanum», 15-71.

⁷⁵ Voir G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione*, vol. I, parte I: 1959-1960, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1966, 86-103. Voir aussi «Herder Korrespondenz» 13 (1959) 354-359, 401-405, 436-438 et 534-536. Cela correspond également à ce que nous avons observé au Canada. Voir ST. MACDONALD, *Canadian Presbyterians and Vatican II: a Silent Revolution*, in M. Attridge - C. Clifford - G. Routhier (dir.), *Vatican II: Expériences canadiennes/Canadian Experiences*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, 78-105; *Reaction to Vatican II in the United Church of Canada*, *ibid.*, 106-123; «Hold onto Your Hats»: *Vatican II and Aggiornamento in the Anglican Church of Canada*, *ibid.*, 124-146.

le fait que les attentes en vue du futur concile sont surtout exprimées par des évêques et des théologiens réformistes, et que ces derniers sont en syntonie avec les propositions de Jean XXIII. Les attentes des fidèles vont, elles aussi, dans le même sens. Situé sur cet horizon d'attente, le déroulement du concile s'éclaire et son enseignement devient encore plus compréhensible.

Je fais maintenant un saut dans le temps avant de terminer, m'intéressant cette fois à la période actuelle. Les théories de la réception en histoire littéraire analysent les phénomènes de re-réception d'une œuvre en fonction du changement des horizons d'attente du public à une autre époque. À mesure que les horizons d'attente se modifient, une œuvre littéraire peut connaître de nouvelles «concrétisations» qui ne sont pas simplement la reproduction d'idées intemporelles contenues dans les textes, mais l'actualisation de sens possibles contenus dans les œuvres littéraires, bien qu'ils soient peu concrétisés jusque-là en raison des horizons d'attente différents des publics des périodes antérieures⁷⁶. Cela nous donne également une clé pour comprendre la re-réception du concile Vatican II et les interprétations qui en sont aujourd'hui données.

⁷⁶ Voir JAUß, *Pour une esthétique de la réception*, sp. 61 et 106-107.

SEVERINO DIANICH

L'ECCLESIOLOGIA IN ITALIA TRA IL VATICANO I E IL II

L'ecclesiologia che si elaborava, si insegnava e alla quale ci si ispirava nell'impostazione dell'attività pastorale e dell'impegno dei fedeli nel mondo, tra i due concili del Vaticano, è stata ormai adeguatamente studiata¹. Per la teologia italiana, oltre alle indagini svolte a tutto campo sullo sviluppo della teologia in Italia lungo il Novecento², io stesso pubblicavo trent'anni fa uno studio abbastanza dettagliato, in particolare, sull'ambito dell'ecclesiologia³.

Naturalmente il materiale sul quale indagare potrebbe essere ancora molto allargato, aumentando l'elenco di studiosi, uomini della pastorale, della politica, operosi nella vita sociale, artisti, studiosi dei movimenti delle idee e della spiritualità, dalle cui opere poter ricavare spunti interessanti per la comprensione più ampia e più profonda dei percorsi sui quali l'autocoscienza della Chiesa in Italia, che sta alla base e fornisce il materiale fondamentale della riflessione teologica, si è mossa in questo passaggio, di natura epocale, dall'esperienza ecclesiale culminata nel Vaticano I e poi determinata dal suo dettato, attraverso gli sconvolgimenti di due guerre mondiali, della rivoluzione

¹ J. FRISQUE, *L'ecclesiologia del XX secolo*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Roma, Città Nuova, 1972, 211-261; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid, La Editorial Católica, 1986; G. ZIVIANI - V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in G. Canobbio - P. Coda (edd.), *La Teologia del XX secolo: un bilancio*, Roma, Città Nuova, 2003, 287-409.

² A. PIOLANTI, *Activité théologique en Italie (1900-1960)*, in *Dictionnaire de théologie catholique. Tables générales*, II, Paris, Letouzey et Ané, 1967, coll. 2362-2367; FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO, *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Milano, Marzorati Editore, 1957; M. FLICK, *Il movimento teologico italiano*, «Gregorianum» 48 (1967) 302-325. FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, Milano-Brescia, La Scuola - Morcelliana, 1979; G. Canobbio - P. Coda (edd.), *La Teologia del XX secolo: un bilancio*.

³ *L'ecclesiologia in Italia dal Vaticano I al Vaticano II*, in *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia*, 1/2, Casale Monferrato, Marietti, 1981, 162-180.

sovietica e della guerra fredda, alla seconda metà del Novecento con il concilio Vaticano II.

A questo punto ho pensato potesse risultare utile, piuttosto che allargare il campo dell'analisi e sommare nomi a nomi, episodi ad episodi, tentare di individuare alcune aree del pensiero con alcune problematiche loro caratteristiche, nelle quali si raggiungevano gradualmente nuove consapevolezze, provocate da esperienze nuove e diverse, sia intellettuali che pratiche, che vengono pian piano a produrre nuove prospettive nella considerazione della natura della Chiesa e della sua missione.

Non risulterà l'area della teologia accademica ad essere quella più dinamica, capace di apporti nuovi. Però i suoi procedimenti e le sue tesi più diffuse avranno bisogno di essere rimesse a fuoco, perché capaci di spiegare i motivi di tante tensioni che hanno agitato la vita della Chiesa italiana nella sua fatica di svolgere la sua missione in maniera adeguata all'evolversi delle situazioni. Le grandi esperienze missionarie, invece, nelle quali, fra Ottocento e Novecento, sono confluite enormi energie grazie alle strutture e all'impegno diffuso nel popolo cristiano, non potevano attestarsi semplicemente nei quadri teologici propri dell'antico mondo cristiano europeo e mettevano la riflessione sulla Chiesa alla prova di parametri nuovi di ricerca e di valutazione. La teologia sviluppatasi anche in Italia intorno al problema cosiddetto della salvezza degli infedeli risulterà, quindi, un ambito da dover conoscere e comprendere. Allo stesso modo gli ambiti delle attività pastorali della Chiesa, della crescente collaborazione dei laici, degli sviluppi di una spiritualità adeguata alle corrispettive responsabilità, ci si riveleranno come un bacino vitale, carico di fermenti interessanti, bisognosi di nuove prospettive nella stessa concezione della Chiesa. Attiguo a questo ambito bisognerebbe non ignorare quello, strettamente congiunto con le dinamiche del movimento liturgico, delle arti e, in particolare, delle forme architettoniche delle nuove chiese. Le dinamiche più complesse e le tensioni vissute con la maggiore drammaticità saranno quelle rilevabili nell'ambito dell'azione sociale e politica dei cattolici in Italia, che non svelerebbero tutte le loro reali componenti e le loro potenzialità se se ne ignorassero le pieghe teoriche e quelle più propriamente teologiche.

La trattatistica ecclesiologica e canonistica

La teologia della "scuola romana", che si elaborava e insegnava nelle istituzioni accademiche pontificie, oltre che avere un'influenza sui teologi

italiani ben maggiore di quella che esercitava sulle scuole di altri paesi, assorbiva di fatto tutto ciò che in Italia si sarebbe potuto elaborare in maniera diversa, se non si fosse operato all'ombra della teologia romana, il cui metodo e le cui tesi venivano semplicemente replicate nelle scuole di teologia dei seminari italiani.

Era l'impianto della teologia posttridentina, schematizzato nella rigida metodica della neoscolastica, guidata da un'intenzione apologetica, affidata all'argomentazione razionale più che ad un approfondimento dei testi biblici, dell'esperienza di fede concretamente vissuta nella Chiesa e da una visione teologica globale. L'atmosfera della riflessione era determinata da un modo di argomentare rigidamente concettualista e deduttivo, capace, per i suoi livelli di astrazione e i caratteri di universalità e di necessitazione logica del discorso, di straniarsi tranquillamente dal proprio contesto e dal corso della storia.

Sullo sfondo delle trattazioni ecclesiologiche, in particolare, stava la diffusa convinzione, sostenuta in particolare da Louis Billot, della possibilità di una *fides scientifica*, cioè dell'acquisizione della certezza delle verità della fede attraverso la sola argomentazione razionale⁴. Si salvaguarda il valore salvifico dell'atto di fede, attribuendolo non già al percorso dell'intelligenza che ne acquisisce la certezza, bensì ad un sopravveniente dono di grazia, che lo eleva alla condizione di un atto soprannaturale. All'interno di questo quadro, quindi, si riteneva possibile dimostrare la natura divina della Chiesa, della sua struttura e della sua autorità anche per chi non compie l'atto della fede soprannaturale: se è possibile dimostrare razionalmente la divinità di Gesù e che egli ha istituito la Chiesa e l'ha dotata della sua stessa potestà, se ne deduceva che ogni uomo avrebbe dovuto, in forza della razionalità della sua intelligenza, riconoscere il carattere divino della Chiesa e della sua autorità in tutto ciò che riguarda la destinazione dell'uomo al suo fine ultimo.

L'insistenza sulla struttura gerarchica aveva ragioni che venivano da lontano e che si erano rese particolarmente cogenti nella teologia controversistica

⁴ L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, Roma, Gregoriana, 1928, 61. Sebastiano Tromp, che ne ereditò la cattedra alla Gregoriana, scriveva nel suo *De revelatione christiana* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1945, 80): «Supposita divina origine alicuius revelationis, possum inspicere contentum et inventa aliqua propositione, sic logice possum procedere: "Constat certe per criteria Deum locutum esse et in specie dixisse se esse unum et trinum. Atqui quod Deus dicit est absolute certum et verum. Ergo Deus est unus et trinus". Conclusio non habetur ex intrinsicis, sed ab extrinseco scilicet ex auctoritate Dei ut iuvantibus criteriis scientifice perspecta. Est igitur quaestio de fides científica».

postridentina, nel duro confronto con quelle concezioni dei Riformatori, che tendevano a svuotare del suo senso sacramentale la struttura gerarchica della Chiesa, ne riconducevano la natura alla *ecclesia abscondita* nelle coscienze degli eletti e ne riducevano la struttura sociale ad un apparato profano, che poteva essere bene consegnato semplicemente ai principi. La tradizione controversista, poi, si era ancor maggiormente indurita e sempre più concentrata sul vertice della struttura gerarchica, il papa, perché soprattutto lungo l'Ottocento il primato papale era apparso, sempre di più, come l'unico baluardo capace di contrapporsi al potere degli Stati, tendenti ad assoggettare la Chiesa riducendola dentro le proprie strutture e, allo stesso tempo, a non affidarle più quel ruolo di suprema autorità morale, che nel passato era stata la fonte di ogni possibile legittimazione etica delle leggi e del costume. Il caso più noto, e sempre citato, è quello del Palmieri che intitola il suo manuale di ecclesiologia *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*⁵, che viene pubblicato in varie edizioni dal 1887 fino al 1931.

Con tutto ciò l'atteggiamento critico nei confronti di una concezione della Chiesa puramente societaria e giuridica sta avanzando e non manca, in alcuni manuali, la elucidazione del carattere teandrico della Chiesa, con la proposta di una parte dedicata alla chiesa, intesa come mistero di grazia, che alla fine è esprimibile solo attraverso le immagini della Chiesa sposa, madre vergine, e si esplicita nel tema del sacerdozio comune, della comunione dei santi, della Chiesa come *agape*. Permane lo sfondo, che potremmo vagamente definire razionalista, di tutto il discorso così come appare dall'affermazione che i pronunciamenti del magistero, che definisce le verità divine da credere per l'autorità di Dio, hanno un carattere obbligatorio per tutti: *pro infidelibus* è un obbligo morale, *pro fidelibus* anche giuridico⁶.

Negli anni Cinquanta, poco prima del concilio, avrà buona fortuna editoriale in Italia l'opera di Arialdo Beni e Settimio Cipriani, *La vera chiesa. Le fonti della rivelazione*⁷, che appariva fortemente innovativa per il solo fatto che offriva agli studenti di teologia un manuale in lingua italiana. Metodo e contenuto ricalcavano quasi del tutto il *De ecclesia* di Timoteo Zapelena, professore alla Gregoriana fino a tutti gli anni Cinquanta, che a sua volta aveva pure rappresentato una novità, in quanto al primo volume di una *Pars*

⁵ Roma 1887; IV edizione a cura di J. Filograssi, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1931.

⁶ P. PARENTE, *Theologia Fundamentalis: Apologetica de Ecclesia*, Torino, Marietti, 1947, 208, 216, 245-262.

⁷ Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1953, II edizione 1958.

apologetica, si aggiungeva un secondo volume con una *Pars dogmatica*, dedicata alla trattazione della Chiesa come corpo mistico di Cristo⁸.

Se da un lato la trattatistica ecclesiologica poteva risultare, per il suo concettualismo e per il livello di astrazione, sul quale giocavano le sue argomentazioni, estranea alla vita concreta della Chiesa in Italia, da un altro lato le si affiancava la trattatistica *De jure publico ecclesiastico*, che affrontava con decisione l'annoso, ma non per questo meno attuale, problema dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato. Le *Institutiones*, in seguito pubblicate come *Summa Juris publici ecclesiastici*, di padre Felice Cappello stanno costantemente sui banchi delle scuole di teologia in Italia, dalla prima edizione del 1907 fino all'esaurimento dell'ultima, apparsa nel 1954⁹. È facile oggi raccogliere la testimonianza di preti che hanno usato come manuale di studio quest'opera durante gli stessi anni in cui si svolgeva il concilio Vaticano II. Nelle sue prime pagine si enuncia, in maniera esplicita, la convinzione di poter dimostrare la propria tesi in maniera incontestabile sul piano razionale, indipendentemente da una qualsiasi adesione di fede. Cioè, che la Chiesa deve essere riconosciuta anche dai non credenti come una *societas perfecta*, anzi come la società perfetta alla quale tutte le altre società, compresa la sola altra società perfetta che è lo Stato, devono sottomissione. È ovvio che questa impostazione non permette di aprire alcuno spiraglio per un qualsiasi riconoscimento della laicità dello Stato. Ciò nonostante, la trattatistica *De jure publico ecclesiastico* ha fatto da ponte, di fatto, indipendentemente dalla persistenza della sua condanna dello Stato laico, ad un approccio diverso, poiché vi si cominciava a prendere atto che non era più vero che cittadini e governanti fossero disponibili ad accettare l'autorità della Chiesa. Se ne derivava una curiosa posizione di pensiero che, per evitare situazioni insostenibili e danni peggiori, intendeva fornire una legittimazione alla pratica della tolleranza da parte dello Stato nei confronti delle altre religioni e della libertà di opinione. Questo però senza scalfire la "tesi", cioè che la Chiesa ha il diritto di esercitare un potere indiretto sullo Stato, in ragione della sua

⁸ Sulla stessa linea metodologica si collocava anche A. VELLICO, *De ecclesia Christi. Tractatus apologetico-dogmaticus*, Roma, A. Arnodo, 1940.

⁹ F. CAPPELLO, *Institutiones Juris publici ecclesiastici odierna omnes quaestiones complectentes ad mentem Leonis XIII et Pii X in clericorum usum exaratae quibus accedit jus publicum status Italici circa relationes cum ecclesia*, Torino, Marietti, 1907-1908. Le edizioni successive al 1917, seguite alla pubblicazione del *Codice di Diritto Canonico*, portano un nuovo sottotitolo: *Summa iuris publici ecclesiastici: Ad normam Codicis Iuris Canonici et recentiorum S. Sedis documentorum concinnata*. L'opera nella sua VI ed ultima edizione del 1954 si diffonde mentre già in Italia si sta leggendo *L'uomo e lo stato* di Jacques Maritain.

esclusiva competenza nell'ambito del giudizio etico. La tolleranza, per dire così, poteva essere tollerata solo nella "ipotesi" che l'applicazione della tesi fosse impossibile. È che la teologia manualistica, attestata su di un'impostazione intellettualistica e concettualista, non poteva riuscire ad interpretare la situazione di fatto, per cui non le restava che arretrare sulle sue posizioni di principio, senza poter assumere, per interpretarla, all'interno del suo sistema la concreta singolarità delle persone nella loro reale situazione e nella insindacabilità delle coscienze. Non si manchi di notare che il sottotitolo dell'opera di Felice Cappello, «*hodiernas omnes quaestiones complectentes ad mentem Leonis XIII et Pii X*», sottoposto ad una verifica documentaria, risulta del tutto pertinente. Non solo, ma il periodo di riferimento potrebbe essere prolungato, per giungere fino al magistero papale precedente a Giovanni XXIII e al concilio Vaticano II¹⁰.

L'attenzione a queste posizioni della canonistica, in quel suo particolare filone che era il cosiddetto diritto pubblico ecclesiastico¹¹, non deve sembrare fuori luogo rispetto alla riflessione teologica sulla Chiesa: è in quest'ambito, infatti, che risultano chiare le conseguenze di una ecclesiologia impostata in modo tale che l'aspetto misterico della Chiesa potesse restare assente, o essere collocato in appendice, o essere demandato ad altri settori della riflessione. Non a caso in una trattatistica così impostata, si poteva parlare del rapporto della Chiesa con Dio emarginando il mistero della Trinità di Dio e l'azione dello Spirito, concentrandosi unicamente sulla relazione con Gesù. Bastava, infatti, per configurare il volto della Chiesa, poter dimostrare che essa è stata istituita da Gesù come una società e una società perfetta, per ricavarne, ciò che soprattutto interessava, la legittimazione della sua autorità. Proprio in questi esiti della riflessione teologica, particolarmente rilevanti nelle trattazioni *de jure publico ecclesiastico*, appare con chiarezza il generale presupposto di gran parte dei travagli, attraversati dai cattolici, per potersi ricollocare attivamente nella vita sociale e politica di una società radicalmente mutata.

In percorsi più o meno sotterranei, difficilmente inseguibili perché meno evidenti nella pubblicistica diffusa, fermentano però pensieri diversi, mossi dalle suggestioni provenienti dalle traduzioni di testi celebri d'oltralpe, che risulteranno decisivi per gli sviluppi successivi del pensiero cattolico e per

¹⁰ Vedi S. DIANICH, *Chiesa e laicità dello Stato*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2012.

¹¹ M. VENTURA, *Diritto ecclesiastico*, in A. Melloni (Ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2010, 718-739. Vedi anche C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, Il Mulino, 1999, 227-232.

l'ecclesiologia del Vaticano II. Sarebbe interessante poter raggiungere il quadro completo, per esempio, delle traduzioni che si fanno in Italia, nel nostro periodo, degli scritti sul tema ecclesiologico dei teologi di altri paesi. Basterà qui notare che le opere di Giovanni Adamo Möhler vengono tradotte fin dal 1850, nel 1904 si traduce dom Gréa, Guardini dal 1930 in poi, nel 1931 si pubblica in italiano *Il miracolo della chiesa* di Sertillanges, nel 1948 *Il mondo d'oggi e la chiesa* di Yves de Muntcheuil e, ancora nel 1948 si traduce *Catholicisme* di De Lubac e nel 1955 la sua *Méditation sur l'Eglise*. Maritain viene tradotto già dal 1928: in particolare *Umanesimo integrale* appare in italiano nel 1949, *Cristianesimo e democrazia* nel 1950, *L'uomo e lo stato* nel 1953.

Le eredità di Möhler e di Rosmini, in ogni modo, fruttificarono nel risveglio del tema della Chiesa come corpo mistico di Cristo, che alla fine si impose all'attenzione di tutti con la *Mystici Corporis* di Pio XII del 1943, anche se dal punto di vista della teologia sistematica non fruttificò più di tanto: è significativo che Parente e Zapelena, or ora ricordati, se ne occupino quasi in appendice alla loro opera, in modo che il tema non intacca per nulla l'impianto generale della trattazione. La trattativa ecclesiologica accademica, quindi, tutto sommato, resta a lungo impenetrabile ai tentativi di farla uscire dall'impostazione sociologica e giuridica, fortemente connotata da quell'intenzionalità politica che altrove viene esplicitata. È interessante allora osservare come, alla Gregoriana negli anni Cinquanta, sia l'insegnamento dell'antropologia teologica, con padre Maurizio Flick, a sporgersi sulla problematica della Chiesa, gettandovi i riflessi della ricca riflessione sulla vita di grazia, vissuta dal cristiano come vita in Cristo. Nei suoi corsi *De gratia*, Flick amava includere anche una specie di piccola ecclesiologia, dal marcato tono patristico, con citazioni della *Méditation sur l'Eglise* di De Lubac, insistendo, attraverso la proposta delle immagini bibliche, sulla Chiesa come luogo della rigenerazione dell'uomo in Cristo. Quando pubblicherà in italiano il suo trattato, che raccoglie i suoi corsi degli anni precedenti, egli ne parlerà come del «sacramento primordiale della volontà salvifica di Dio» e scriverà: «L'appartenenza alla chiesa non si manifesta dunque solamente nella sottomissione all'autorità ecclesiastica, ma è una costante che pervade tutta la vita della grazia»¹².

¹² M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia, Un trattato dogmatico*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1963, 773-775.

Al di fuori dell'accademia, invece, è interessante osservare l'affiancarsi, accanto alle scuole delle facoltà teologiche e dei seminari, di una sorta di docenza teologica parallela, destinata ai laici, con una sua non irrilevante pubblicistica, nella quale è più facile inseguire alcuni filoni di pensiero innovativi. Sono nuovi il linguaggio e il metodo, che abbandonano lo schema scolastico delle tesi per un discorso continuo e scorrevole. Due esemplari significativi sono costituiti dalle opere di Giuseppe Siri, poi arcivescovo di Genova, e di Emilio Guano, poi vescovo di Livorno, ambedue poi Padri conciliari nel Vaticano II. Siri, che in concilio e nei dibattiti successivi sarà un capofila delle correnti più tradizionaliste, pur con stile accattivante, insegue con rigore l'idea di una dimostrazione razionale e perviene logicamente, riguardo al rapporto della Chiesa con il mondo e con lo Stato, alle stesse tesi del Cappello, a partire dalla dimostrazione dell'esistenza della Chiesa per opera di Cristo e, quindi, della sua natura divina, con la conseguente affermazione del dovere di tutti gli uomini di riconoscerne l'autorità come autorità divina¹³. Questa impostazione dall'intento eminentemente apologetico, che potremmo definire razionalista, non impedisce però a Siri di intrecciare con la sua argomentazione, e non più semplicemente di giustapporre, l'interpretazione della Chiesa come corpo mistico.

Emilio Guano, invece, in un suo modesto libretto che riporta alcune lezioni, tenute agli universitari cattolici di Genova, imboccava fin dall'inizio una strada nuova e diversa¹⁴: egli assume come categoria ermeneutica decisiva, per interpretare la Chiesa, non più quella di *societas* e, come principio architettonico dell'ecclesiologia, non l'autorità gerarchica ma, riproducendo la proposta de *L'unità nella chiesa* di Möhler¹⁵, lo Spirito Santo. Guano ne deriva coerentemente l'idea della Chiesa come comunione con Dio in Cristo: essa non è un puro strumento per raggiungere il fine ultimo, ma è già «un pacifico e gioioso possesso di beni comuni»: è la famiglia di Dio nella quale si raggiunge l'intimità con Cristo. La riscoperta della dimensione interiore e misterica della Chiesa gli permette di osservarla nella

¹³ G. SIRI, *La chiesa. La rivelazione trasmessa*, Roma, Studium, 1944.

¹⁴ E. GUANO, *La chiesa: appunti di lezioni*, Roma, Studium, 1936. In seguito egli pubblicherà un'opera sistematica, *La rivelazione di Dio*, Roma, Studium, 1940-45, in quattro volumi (I. *Introduzione alla rivelazione cristiana*; II. *Le origini e la preparazione a Cristo*; III. *Cristo, Verbo incarnato*; IV. *La continuazione di Cristo e la consumazione delle cose*). Vedi L. ROLANDI, *Emilio Guano. Religione e cultura nella Chiesa italiana del Novecento*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2001.

¹⁵ J. A. MÖHLER, *L'unità nella chiesa cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della chiesa dei primi tre secoli*, Roma, Città Nuova, 1969.

sua totalità e di scorgerne i tratti presenti in tutta l'umanità: tutto l'umano è in essa ed essa è una «casa aperta a tutti». Il suo influsso sulla società è profondo, ma non si realizza in alcuna forma di dominio giuridico, bensì nella fermentazione del mondo dall'interno, al modo del lievito della parabola evangelica¹⁶. Vi si scorgono le premesse del ruolo determinante che l'autore, da padre conciliare, eserciterà nella redazione della *Gaudium et spes* del Vaticano II.

In ogni modo, per rendersi conto dei fermenti nuovi e delle prospettive di apertura verso il futuro che muovono gli spiriti e determinano una certa cultura diffusa negli stessi ambienti cattolici, basti pensare a quell'opera singolare di Vito Fornari, *Della vita di Gesù Cristo libri tre*, che fra il 1869 e il 1930 si è stampata ben quattro volte e si è enormemente diffusa, come pure alle innumerevoli edizioni de *Il santo* di Fogazzaro, uscite dopo la sua morte dal 1919 al 1953. Per avere un quadro più completo bisognerebbe poi analizzare in dettaglio quanto si scriveva fra le due guerre nelle riviste come *La Civiltà Cattolica*, *La Scuola Cattolica* di Venegono, *Asprenas* di Napoli, *Studia Patavina* di Padova, *Sapienza* di Bologna, *Lateranum* (che prima del 1978 non era un periodico, ma una collana di studi), ecc.

La problematica della salvezza e la teologia della missione

Nel primo Novecento la riflessione teologica aveva rimesso sul tavolo il problema della “salvezza degli infedeli”: era una presa d'atto di una nuova situazione del mondo, in qualche maniera analoga a quella che si era verificata nel Cinquecento, di fronte alla scoperta delle nuove popolazioni del continente americano. Allora, dopo secoli di stasi, si era risvegliata la dinamica missionaria e la questione antropologica ha appassionato gli uomini di pensiero e riproposto la questione della possibilità di salvarsi dei non cristiani. Ebbene, nel secolo scorso ci si è dovuti confrontare con due fenomeni importanti: l'imponenza dell'incipiente vertiginoso sviluppo demografico, soprattutto presso le popolazioni di altre tradizioni religiose, e la sopravvenuta consapevolezza che nei paesi di antica tradizione cristiana stava crescendo il numero dei non credenti in Cristo. Il termine scristianizzazione è diventato una cifra di lettura della situazione.

¹⁶ GUANO, *La chiesa: appunti di lezioni*, 25 e 39.

Il primo dei due fenomeni portava con sé la progressiva caduta di un sogno, che era stato sempre coltivato dai grandi missionari della fede cristiana, cioè che si potesse ragionevolmente programmare il successo globale dell'evangelizzazione, fino a prevedere un tempo prossimo, nel quale tutta la famiglia umana sarebbe stata cristiana. Il secondo provocava nuovi interrogativi sulla natura della Chiesa e della sua missione e sulle forme del suo rapporto con la società. Questo anche perché la scristianizzazione veniva dai grandi sconvolgimenti sociali, seguiti alla rivoluzione francese, alle guerre di indipendenza delle nazioni e al comunismo con la sua espansione, soprattutto dopo la rivoluzione sovietica, in molte e vaste regioni del pianeta. Il mondo non poteva più essere considerato come una specie di chiesa ancora non realizzata e che semplicemente attendeva di diventarlo, quasi che il bisogno delle missioni fosse contingente e si potesse prospettare un tempo in cui l'evangelizzazione non sarebbe stata più necessaria. L'attesa che ben presto la società civile in tutte le regioni della terra sarebbe diventata una *societas christiana* si faceva sempre meno plausibile e appariva sempre più chiaro che nei paesi di tradizione cristiana il problema era quello della mancanza della fede in molte persone e non quello del bisogno di una pura e semplice restaurazione del costume etico cristiano e del necessario recupero di cittadini e magistrati all'obbedienza del magistero cattolico.

In questo contesto la questione si dirigeva piuttosto sulla situazione di ogni persona umana davanti a Dio e alla possibilità che Dio offre a tutti per salvarsi. La prospettiva che si affermava era ben significata dalla sostituzione, che diventava corrente, della espressione *salus animarum*, usata per dire il fine dell'attività missionaria, con l'espressione *plantatio ecclesiae*, trattandosi per la Chiesa non tanto di garantire l'approdo alla salvezza della persona, da consegnare al mistero del rapporto della coscienza con Dio, ma piuttosto di offrire ad ogni popolo, in tutte le regioni della terra, la presenza di una comunità cristiana, con la sua struttura ecclesiastica, al fine della proposta della fede accompagnata dalla testimonianza della carità e del servizio al bene comune.

Il discorso si apriva a queste nuove prospettive grazie a tutto un fervore di riflessioni e di studi sulle diverse vie attraverso le quali la grazia della salvezza poteva raggiungere la coscienza degli uomini che non condividono la professione della fede in Cristo¹⁷. Man mano che queste concezioni si af-

¹⁷ S. HARENT, *Infidèles [Salut des]*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VII, Paris, Librairie Letouzey et Ané 1927, 1863-1894; L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, Toulouse, Grand Séminaire, 1934; K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Torino, Borla,

fermavano, veniva disegnandosi spontaneamente un'immagine slabbrata dei confini della Chiesa, che rendeva in qualche maniera desueta la visione della Chiesa e del mondo come due realtà perfettamente distinte e separate, la prima come il regno della grazia, la seconda come il regno del peccato. Anche in Italia si diffondeva la teologia delle missioni di padre Charles e si recepivano le lezioni di Daniélou, De Lubac, Journet, Maritain, che stimolavano uno sguardo sul mondo capace di scorgervi i germi dell'azione della grazia¹⁸. In Italia, al livello della ricerca specialistica, Maurizio Flick della Gregoriana promuoverà gli studi sull'opzione fondamentale in san Tommaso¹⁹, attraverso i quali si sviluppava l'intelligenza di vari possibili intrecci dell'azione morale dell'uomo con l'azione della grazia e il dono della fede, anche là dove la fede in Cristo non era nota o non veniva di fatto professata. L'interesse al pensiero di san Tommaso e alle virtualità che vi si potevano scoprire in ordine ai problemi contemporanei coinvolgeva molti pensatori e non ultimo lo stesso Jacques Maritain²⁰.

Vi corrisponde, o meglio ne consegue, il profilarsi dell'idea di una Chiesa esistente anche fuori dei confini della Chiesa. Già dal 1931 circolava in Italia *Il miracolo della chiesa* di A.D. Sertillanges con un suo capitolo intitolato *La chiesa prima della chiesa*²¹. È l'idea alla quale si riferirà il Vaticano II avanzando la figura, di fonte patristica, della *ecclesia ab Abel*²².

La rielaborazione del pensiero cattolico sulla missione della Chiesa si svolge anche su un altro versante con conseguenze di notevole portata. Il fenomeno della "scristianizzazione", oltre che allo sviluppo dei movimenti di emancipazione dall'autorità religiosa al di dentro di una cultura liberale e secolarizzata, era dovuto, per le grandi masse operaie della sopravvenuta rivoluzione industriale, all'affermarsi del marxismo e della potenza politica,

1967 (ed. or. 1941); ID., *I cristiani anonimi*, in *Nuovi Saggi*, I, Roma, Edizioni Paoline, 1968 (ed. or. 1965); H. NYS, *La salvezza senza vangelo. Studio storico e critico sul problema della "salvezza degli infedeli" nella letteratura teologica recente (1912-1964)*, Roma, AVE, 1968.

¹⁸ D. CATARZI, *Dommatica missionaria e Teologia delle missioni estere*, Parma, Istituto Saveriano Missioni Estere, 1958; P. PARENTE, *La possibilità dell'atto di fede negli infedeli*, in «Euntes Docete» 3 (1950) 161-180; R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma, «La Civiltà Cattolica», 1945.

¹⁹ M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo San Tommaso*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1947; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, in «Gregorianum» 41 (1960) 593-619.

²⁰ J. MARITAIN, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, in *Raison et raisons*, Paris 1948. In S. DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia, Morcelliana, 1968, si può trovare una rassegna delle tesi dei principali pensatori che vi si sono dedicati.

²¹ Brescia, Morcelliana, 1931, 13-40.

²² LG 2.

dopo la rivoluzione d'ottobre, dei regimi comunisti. Il problema della giustizia sociale ha coinvolto in maniera profonda il magistero della Chiesa, a partire dalla *Rerum novarum* di Leone XIII: la questione entrava così gradualmente sempre più a fondo dentro la stessa coscienza missionaria della Chiesa. Già nel 1860 Antoine Chevrier aveva iniziato a dedicarsi all'assistenza morale e materiale alla gioventù operaia e dava vita all'Associazione dei sacerdoti del Prado, che nel 1924 si trapiantava anche in Italia per operare nei quartieri popolari, fra gli operai e i poveri²³. Nel 1941 il cardinale Emmanuel Suhard fonderà la *Mission de France*, per «abbattere il muro» che separa la Chiesa da parte della società. Nel 1943, viene pubblicato in Francia un libretto, scritto da due preti, Henri Godin e Yvan Daniel²⁴, intitolato *France, pays de mission?*, che ha suscitato infiniti dibattiti e ha impressionato alcuni preti molto sensibili al problema, che decidono di andare a lavorare in fabbrica, per testimoniare il vangelo, condividendo la condizione di sfruttamento, di oppressione e di povertà degli operai. Nasce e si diffonde anche in Italia il movimento dei preti operai, che, nonostante i forti contrasti che ha dovuto affrontare con l'autorità ecclesiastica, ha marcato profondamente la coscienza diffusa della Chiesa. Il fenomeno si ricollega, dandogli un nuovo rigore e diversi orientamenti, a quanto era accaduto dopo la *Rerum novarum* con il fiorire nell'attività pastorale di iniziative di carattere sociale in favore dei poveri e il profilarsi di quella figura di prete che Maurilio Guasco chiama "il prete sociale". Ne era derivata anche la più spiccata e discussa figura del "prete politico", come Romolo Murri e Luigi Sturzo²⁵.

Su di un orizzonte diverso ma con lo stesso spirito, si muoveva la pubblicistica degli istituti missionari dei Comboniani, dei Missionari della Consolata, dei Saveriani e del Pontificio Istituto delle Missioni Estere (Pime), con le loro riviste e con una presenza capillare nelle parrocchie, nel quadro della loro attività di animazione e di promozione della cooperazione missionaria. Si sviluppa in tal modo in tutto il popolo cristiano una nuova consapevolezza dell'urgenza dell'evangelizzazione, congiunta con una vivace critica delle connivenze delle missioni con le conquiste e le politiche coloniali e, quindi, con lo sfruttamento delle grandi masse di poveri dei paesi cosiddetti "missionari".

²³ M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, 110-112. 246-250. Nel 1948 arriva anche in Italia G. MICHONNEAU, *Parrocchia comunità missionaria* e negli anni '50 operano e sono ben noti don Mazzolari, don Zeno. Nel 1952 si traduce *Au coeur de masses* di R. VOILLAUME, nel 1958 escono le *Esperienze pastorali* di don L. Milani.

²⁴ H. GODIN - Y. DANIEL, *France, pays de mission?*, Paris, Cerf, 1943.

²⁵ GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, 111s. 137-139.

C'è, in conclusione, nella Chiesa italiana, fra Ottocento e prima metà del Novecento, una fermentazione delle idee, che rende sempre più desueta e contraddittoria la visione della Chiesa della tradizione accademica e manualistica. Così *Ad gentes*, *Apostolicam actuositatem*, *Dignitatis humanae* e *Gaudium et spes* non giungeranno in Italia inaspettate, ma suoneranno per molti come la risposta ad una lunga attesa.

L'area della spiritualità e della pastorale

La spiritualità dell'Ottocento che era stata promossa nei seminari, nelle associazioni laicali, nella catechesi e nella predicazione, era molto impegnata, più che nella meditazione della Sacra Scrittura e nella cura della partecipazione alla liturgia, nella promozione di innumerevoli devozioni, fra le quali spiccavano quelle dette, con un *topos* assai diffuso, "le tre cose bianche": l'Eucarestia, l'Immacolata, il Papa. La devozione al Papa era molto enfatizzata e veniva presentata e diffusa come il baluardo della fede contro l'aggressività di una società laica, secolarizzata e nemica della Chiesa, di Cristo e di Dio. Nel quadro di un'ecclesiologia ridotta a gerarcologia (Congar) la parola del Papa risuonava come fosse la parola di Dio. Tensione apologetica e spirito combattivo caratterizzavano ampiamente gli atteggiamenti dei cattolici.

Nel frattempo non mancano filoni di vita spirituale dagli orizzonti più aperti, chiaramente alimentati e determinati dalla passione missionaria: vedi l'influenza di un don Bosco, del Ramazzotti, del Comboni, del Conforti, dello Scalabrini. Ne resta investita anche la spiritualità dei preti diocesani che assumono la consapevolezza di poter essere missionari, anche se non entrano in un ordine religioso o in una società di vita apostolica²⁶. Sarà poi soprattutto Pio XII con la *Fidei donum*, se pure indirettamente, a diffondere la convinzione che nel sacerdozio è inclusa la missionarietà e, quindi, a promuovere una trasformazione della figura del prete dalla forma eminentemente sacerdotale a quella di ministro della Parola e di evangelizzatore e ad arricchirne la spiritualità nella direzione dell'evangelizzazione. Se la pratica delle devozioni è eminentemente individualista e, in questo senso, paga un debito allo spirito moderno, conseguenza anche di una ecclesiologia giuridista e, per questo anch'essa secolarizzata, lo spirito missionario, lo sviluppo progressivo del movimento liturgico e il recupero della figura del

²⁶ P. ZOVATTO, *Storia della spiritualità italiana*, Roma, Città Nuova, 2002, 526.

corpo mistico di Cristo spingono verso una fuoriuscita della spiritualità cristiana da una cura autoreferenziale della vita spirituale del devoto. Una spinta in questa direzione verrà esercitata negli anni Cinquanta del Novecento dalla travolgente predicazione di padre Lombardi, l'ultimo grande predicatore della tradizione cattolica capace di riempire le piazze. La sua azione non fu priva di alcune ambiguità, derivanti dalle sue implicazioni politiche con le battaglie del partito dei cattolici contro il comunismo, che nel dopoguerra costituiva una seria minaccia per la vita della Chiesa. Ciò non toglie che le sue *Esercitazioni* per il rinnovamento della comunità cristiana, del 1954, intese a riprendere in forma nuova la pratica degli *Esercizi* di sant'Ignazio, abbiano grandemente favorito, sia il senso della responsabilità sociale e politica dei fedeli laici, sia una feconda crescita del senso comunitario del "popolo di Dio", al servizio «di una universale società più conforme al piano di Dio». Non stupisce, quindi, che il Lombardi pubblicasse nel 1961 in quel suo *Concilio: per una riforma nella carità*, una proposta di riforma della Chiesa²⁷ che a suo tempo non risultò gradita *in alto loco*.

La dottrina paolina della Chiesa presentata e vissuta come corpo di Cristo, di cui tutti sono membra vive, fin dagli anni Trenta aveva coinvolto a fondo la predicazione e la spiritualità, soprattutto dei fedeli laici, che vi potevano leggere i propri particolari carismi, risvegliare le proprie responsabilità all'interno della missione della Chiesa e vivere con più ricchezza di fede il loro impegno in famiglia, il loro lavoro e la loro partecipazione alla vita sociale. Pubblicata a Paderborn nel 1935, già dal 1937 veniva tradotta, diffusa e letta in Italia l'opera di Friedrich Jürgensmeier, *Il corpo mistico di Cristo come principio dell'ascetica: impostazione della vita e dell'anelito religioso sul "Corpus Christi mysticum"*. Sia questa che le innumerevoli altre pubblicazioni, che si diffonderanno in seguito sul tema, ispireranno in maniera decisiva i programmi educativi e l'impostazione pastorale dell'Azione Cattolica. Con due esiti curiosamente contrastanti: da un lato quello del ricompattamento militante dei cattolici nella vita sociale e politica, in nome dell'unità del corpo di Cristo, in obbedienza al suo capo visibile, il Papa, da un altro lato, quello di un approfondimento della spiritualità, dei cammini di vita interiore e dell'impegno della testimonianza della fede, in nome della natura mistica della compagine ecclesiale. Al punto di maturazione di questa linea, successivamente, si affermerà quella tanto discussa, ma ben praticata, "scelta

²⁷ *Per un Mondo Nuovo*, Roma, «La Civiltà Cattolica», 1951 (tradotto in sette lingue); *Esercitazioni per un Mondo Migliore*, Roma, Mondo Migliore, 1954; *Concilio: per una riforma nella carità*, Roma, Apes, 1961.

religiosa”, che caratterizzerà l’Azione Cattolica in Italia dopo il concilio. Nel 1938 la presidenza dell’Azione Cattolica Italiana aveva pubblicato un opuscolo con la traduzione di tre articoli, apparsi due anni prima, del già ricordato professore della Gregoriana Sebastiano Tromp, che poi sarà il segretario della Commissione Teologica istituita per la preparazione del concilio²⁸. Lo scopo era di incrementare, attraverso la proposta di una seria fondazione teologica, l’assunzione da parte dei laici di un ruolo attivo nella Chiesa. Il testo, però, portava con sé una pesante riproposizione delle tesi del *De Jure pubblico ecclesiastico* e della spinta verso la restaurazione di uno stato confessionale.

Per il teologo della Gregoriana, nel corpo mistico vanno distinti i suoi “organi” dagli altri fedeli che sono semplicemente suoi “membri”. I secondi sono tutti i fedeli, mentre organi del corpo mistico sono coloro che agiscono nella Chiesa in forza di un sacramento o di un mandato della gerarchia. Sono, quindi, “organi” del corpo mistico i ministri ordinati e i coniugi, ma lo sono anche «i capi dello stato destinati, per il grande influsso da loro esercitato, a collaborare perché tutti raggiungano il loro benessere naturale ed abbiano con maggior facilità a conseguire la salvezza eterna». Compito dell’Azione Cattolica è quindi, secondo il Tromp, quello di «collaborare strenuamente con i gerarchi civili affinché nel modo più perfetto sia loro possibile l’adempimento del dovere» e, dove si dà un partito cattolico, bisogna ritenere «che lo scopo sublime di tal partito coincide con lo stesso fine dell’Azione Cattolica»²⁹. Bisogna avere rammemorato questo testo, dal quale derivarono le direttive della gerarchia per l’azione dei laici nella società e nella vita politica del paese, per comprendere il travaglio dell’Azione Cattolica sotto la presidenza di Luigi Gedda, con la crisi dei primi anni Cinquanta e l’uscita dall’associazione di Carlo Carretto, poi di Mario Rossi e, nel 1954, di don Arturo Paoli³⁰.

Correlando l’ecclesiologia del corpo mistico al quadro culturale contemporaneo, nel quale la Chiesa sente il bisogno di inserirsi con la sua presenza e la sua missione, non manca una linea di sviluppo tendente a marcare una contrapposizione con il mondo, non già sul piano giuridico e politico dell’istituzione ecclesiastica nei confronti delle istituzioni civili, ma piuttosto sul piano culturale globale, dove il senso comunitario della spiritualità e della missione ecclesiale è considerato capace di costituire un contrappeso e

²⁸ S. TROMP, *L’Azione Cattolica nel corpo mistico di Cristo*, Milano, Vita e Pensiero, 1938.

²⁹ *Ibid.*, 47.

³⁰ G. DE ANTONELLIS, *Storia dell’Azione Cattolica dal 1867 a oggi*, Milano, Rizzoli, 1987.

una linea di vita correttiva dell'individualismo imperante nella sensibilità moderna e nell'impostazione della vita collettiva. Il senso comunitario della vita ecclesiale sta, quindi, crescendo e non nella direzione di una concezione settaria della comunità cristiana, quasi che si trattasse di un serrate le file rispetto al mondo nemico, ma al contrario per offrirlo alla stessa società civile che si pensa ne soffri la mancanza. Sarà al concilio Vaticano II un percorso che partirà dalla chiamata alla partecipazione attiva di tutti nell'azione liturgica, alla valorizzazione delle chiese locali, alla figura fondamentale della Chiesa come popolo di Dio, soggetto collettivo e unitario della missione della Chiesa nel mondo e, al fondo di tutto, alla meditazione del dono della divina comunione di un popolo «adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»³¹.

La spiritualità ecclesiale e l'orientamento della missione della Chiesa si esprimono anche nell'ambito culturale della creazione artistica, sia della musica, che della letteratura, delle arti visive, del teatro e del cinema e, nella maniera più vistosa nelle sue architetture. Sono molti e vasti i campi da percorrere e un'indagine adeguata, che pur sarebbe interessante e risulterebbe senz'altro fruttuosa, chiederebbe ben altre, troppe e troppo diversificate competenze. Mancherebbe però un filone importante a questo tentativo di comprendere l'evoluzione avvenuta fra Ottocento e Novecento nell'auto-coscienza ecclesiale, se non accennassi almeno a qualche fenomeno che denoti l'evoluzione del pensiero e dei progetti di azione della Chiesa fra i due concili del Vaticano. Anche in questo ambito della creazione artistica e soprattutto nel particolare campo delle forme architettoniche dei suoi edifici, lungo tutto l'Ottocento e il primo Novecento, era dominante un atteggiamento prevalentemente determinato dalla cultura della restaurazione, sostenuto dall'aspirazione ad una possibile ricostruzione del modello medievale dei rapporti fra Chiesa e società civile. Come nei percorsi della riflessione teorica ne era un effetto la promozione della filosofia neoscolastica, così nel campo della musica lo fu la restaurazione del canto gregoriano e, in architettura, la tendenza storicista del neogotico, del neoromanico, del neobizantino. Per Augustus Welby Pugin (1812-1852), uno degli architetti del Parlamento di Westminster, convertitosi al cattolicesimo e divenuto il teorico del neogotico, lo stile gotico sarebbe l'unica ed universale espressione di un'autentica concezione cristiana della Chiesa e della città. Il *pointed style*

³¹ G. CERIANI, *Orientamenti teologici del Novecento*, Milano, Vita e Pensiero, 1938; *Dottrina e vita del corpo mistico*, Venegono Inferiore, La Scuola Cattolica, 1939. LG 4: «Un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

rappresenterebbe la più alta espressione artistica della fede cristiana e «l'apice della storia umana»³². Il neogotico in realtà fu più amato e praticato negli ambienti della Chiesa d'Inghilterra e di quella Luterana che in quelli cattolici e in questi, piuttosto nel Nord Europa e nel Nord America, così come nelle chiese missionarie di altri continenti da Bombay a Pechino, che nell'Europa latina. Ma anche Roma ha avuto, sul Lungotevere, il suo bell'edificio neogotico, la chiesa del Sacro Cuore del Suffragio.

Questa è la situazione che ci spiega il fenomeno delle distanze prese dai grandi artisti del Novecento nei confronti della Chiesa. La Francia e la Germania, dove nei circoli più avanzati del pensiero teologico erano più vivi i fermenti di rinnovamento, vedono anche i primi fenomeni di ripresa del dialogo da parte dei responsabili della vita pastorale e dei teologi con gli artisti. Per la Germania va ricordato Romano Guardini nel suo stretto rapporto con Rudolph Schwarz, il più geniale costruttore di chiese del Novecento³³. In Francia, dagli anni Trenta i padri domenicani Couturier e Regamey, animatori della rivista *L'Art Sacré*, cominciavano ad intrecciare rapporti con i grandi pittori e architetti del tempo³⁴. Se ne raccolsero quei frutti di altissimo significato che sono *Notre Dame de toute grâce* a Plateau d'Assy, con dipinti di Matisse, Braque, Rouault, Chagall, la *Chapelle du Rosaire* di Matisse a Vence e *Notre Dame du Haut* a Ronchamp di Le Corbusier.

L'Italia restava praticamente fuori da questi movimenti di pensiero, né ha goduto di personalità capaci di avviare un dialogo fra la Chiesa e il mondo delle arti contemporanee. Ha avuto però un ruolo importante in questo campo l'architetto pittore, don Giuseppe Polvara, che nel 1921 fondava a Milano la Scuola Beato Angelico, con l'intento di promuovere la

³² H. W. TURNER, *From Temple to Meeting House: the Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague Mouton, 1979, 243. Vedi N. Pevsner et al. (edd.), *Dizionario di architettura*, Torino, Einaudi, 1981, s.v. *Pugin, Augustus Welby Northmore*, 540s.

³³ Nel 1938 Rudolph Schwarz pubblicò uno studio, dal genere assolutamente inedito e privo di epigoni, *Vom Bau der Kirche*, Salzburg-München, Pustet, 1998. Ne esiste una traduzione in italiano a cura di R. Masiero - F. De Faveri: *Costruire la chiesa. Il senso liturgico nell'architettura sacra*, Brescia, Morcelliana, 2000, nel quale egli meditava da architetto sulle forme spaziali espressive delle tensioni spirituali di un'assemblea liturgica che si raduna nell'edificio ecclesiale.

³⁴ Padre Couturier nel 1950, in un articolo intitolato *Aux grands hommes les grandes choses* (in M. A. COUTURIER, *Art sacré: textes choisis par D. DE MÉNIL - P. DUPLOYÉ*, Neuchâtel, Foundation Herscher, 1983, 34) scriveva: «Cent vingt églises ont pu être bâties autour de Paris sans qu'un seul des grands architectes français, respectés du monde entier, ait été seulement consulté... Il vaut mieux s'adresser à des hommes de génie sans la foi qu'à des croyants sans talent».

conoscenza, la conservazione, la valorizzazione, l'aggiornamento, e lo sviluppo del patrimonio artistico e artigianale a servizio della liturgia. Era un progetto di rinnovamento vicino alla scuola di Beuron, nella direzione del primo movimento liturgico, dallo sguardo attento alla liturgia antica piuttosto che a quella medievale e tridentina e, dal punto di vista delle espressioni artistiche, dal gusto arcaicizzante e rivolto verso le forme del periodo paleocristiano³⁵. Sarà l'architettura ad essere più provocata sull'argomento, perché nonostante tutto, dati i fenomeni di inurbamento, diventati imponenti dopo il 1945, di vasti strati della popolazione della campagna, il bisogno di costruire chiese non è mai venuto meno e poche altre forme artistiche sono così espressive del rapporto della Chiesa con la città e il contesto della società civile, quanto le vistose forme dei manufatti architettonici. Proprio per questo la resistenza al rinnovamento è più tenace in questo che in altri ambiti della vita della Chiesa. È interessante rileggere la lettera indirizzata nel 1932 da monsignor Pizzardo della Segreteria di Stato all'arcivescovo Angelo Paino, quando ancora era aperto il problema della ricostruzione delle chiese di Messina dopo il terremoto del 1908, nella quale gli si imponeva di rinunciare alla realizzazione di alcuni progetti, modestamente innovativi e ben più degni di ciò che poi di fatto si è costruito a Messina: «Il Santo Padre mi incarica di dirle essere egli sicuro che Vostra Eccellenza, con la sua ben nota abilità e competenza, riuscirà ad impedire che qualcuna di tali brutture venga ad offendere il cielo e le tradizioni di Sicilia»³⁶.

Ciò nonostante non sono mancate, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale realizzazioni che intendevano inserirsi nel loro proprio tessuto urbano con omogeneità di forme, che hanno coinvolto architetti dai nomi molto significativi, da Michelucci a Piacentini, da Muzio a Quaroni, anche se bisogna attendere il concilio per verificare un certo abbandono delle forme monumentali, destinate a sottolineare l'imponenza del sacro e della chiesa, che lo detiene, nei confronti della città.

Si profilano, però, anche forme nuove, studiate in modo da collocare la chiesa bene inserita e non come un corpo estraneo, proveniente da altre epoche, nel tessuto urbano. L'arcivescovo di Bologna Giacomo Lercaro nel 1955 indice il primo *Congresso nazionale di Architettura Sacra*, istituisce il

³⁵ Vedi A. MARCHESI, *Dall'abbazia di Beuron alla chiesa di San Lorenzo a Monaco*, Bologna, Clueb, 2011.

³⁶ L. Gulletta (Ed.), *Angelo per Messina. Catalogo dell'Esposizione di preziosi, foto, documenti dell'Arcivescovo Angelo Paino*, Messina, Arcidiocesi di Messina-Lipari-S. Lucia del Mela, 2007, 88.

Centro di studio ed informazione per l'Architettura Sacra e fonda la rivista trimestrale *Chiesa e quartiere*. Nel fervore di questi studi Lercaro vorrà far progettare, ma senza successo, una chiesa a Le Corbusier e potrà più tardi celebrare la liturgia della dedicazione della chiesa parrocchiale di Rola, progettata da Alvar Aalto. Dal 1952 al 1956 a Milano Luigi Figini e Gino Pollini costruivano la chiesa della Madonna dei poveri, che a suo tempo impressionò molti per la sua non abituale semplicità, con le sue forme omogenee a quelle del quartiere operaio, abitato dagli immigrati arrivati dal Sud, nel quale si inseriva e per le soluzioni innovative adottate nel suo interno, fra l'altro, per il posizionamento di un imponente pulpito nell'area del presbiterio, a sottolineare l'importanza della Parola nell'azione liturgica. A Torino poi, alla fine degli anni Cinquanta, alla vigilia del concilio, l'architetto Giuseppe Varaldo con i suoi soci costruirà la chiesa di Santa Teresa del Bambino Gesù, una delle prime chiese a pianta centrale, con i posti per i fedeli disposti intorno all'altare, per favorire una loro partecipazione più attiva all'azione liturgica³⁷. Così nell'esperienza vissuta delle comunità cristiana la chiesa si liberava gradualmente dalla nostalgia del passato, tentava forme di inserimento reale e simpatetico nel tessuto urbano, allargava gli spazi della sua casa nell'accoglienza di una partecipazione più viva di tutti alla sua liturgia.

Sono questi fermenti innovativi, anticipati dalla ricchezza degli studi biblici, del *ressourcement* patristico e del movimento liturgico³⁸, presenti nella pubblicistica cattolica precedente al concilio, che daranno ragione del fatto che molti ambienti della Chiesa italiana abbiano potuto recepire con una notevole spontaneità l'opera di riposizionamento della Chiesa nel mondo avviata dal Vaticano II, la sua ecclesiologia di comunione e la ricerca del dialogo con tutti gli uomini, nel riconoscimento dell'ideale del Creatore «dell'unità di tutto il genere umano»³⁹.

³⁷ S. BENEDETTI, *L'architettura delle chiese contemporanee. Il caso italiano*, Milano, Jaca Book, 2000, 15-49.

³⁸ Vasta udienza e molti apprezzamenti aveva avuto l'opera di padre C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1956, 212-231.

³⁹ LG 1.

La questione della missione sociale e politica della Chiesa

È questa un'area di pensiero e di azione, in Italia molto più che altrove, attraversata drammaticamente dalle tensioni provocate dalla fine dello Stato Pontificio. Dietro alla questione, però, stanno problematiche ben più profonde, agitate da tempo e coinvolgenti tutte le Chiese di antica tradizione cristiana, con significativi riflessi anche nei cosiddetti paesi missionari, a causa delle implicazioni delle politiche colonialiste perseguite dalle cosiddette nazioni cristiane.

L'ecclesiologia e la canonistica del potere indiretto della Chiesa sullo Stato, che continuava a svilupparsi in costante reciprocità con il magistero papale, bloccavano la possibilità di recuperare l'originario spirito di libertà della comunità cristiana nei confronti del potere. Basti pensare alla valenza politica dell'*Instaurare omnia in Christo* di Pio X, programma che si contrapponeva alla potenza distruttiva della modernità nei confronti di un ordine sociale garantito e legittimato dalla Chiesa, e alla *Ubi Arcano* di Pio XI del 1922, con la esplicita pretesa che da tutti sia riconosciuto «alla chiesa di Gesù Cristo il posto che egli stesso le assegnava nella società umana [...] costituendola depositaria e interprete del suo pensiero divino e, per ciò stesso maestra e guida delle altre società tutte quante»¹⁰. Nella VII Settimana di studi missionari, svoltasi a Bologna nel settembre del 1928, padre Felice Cappello⁴⁰, a vent'anni dalla prima edizione delle sue *Institutiones*, sosteneva che l'autorità ecclesiastica ha il diritto di esigere dai principi cristiani, anche sotto pene canoniche, di proteggere, là dove ne fosse impedito l'esercizio, se necessario anche con le armi, il diritto della Chiesa di evangelizzare. Questo modo di pensare e di impostare, di conseguenza, la componente sociale e politica della missione della Chiesa, non permetteva l'aprirsi di alcuna breccia, attraverso la quale potesse insinuarsi nella posizione pubblica della Chiesa e nelle disposizioni del magistero, dirette ai fedeli laici in ordine al loro impegno politico, una nuova consapevolezza del valore della democrazia e della laicità dello Stato. Ciò che si postulava era la restaurazione di uno Stato confessionale, che molti si attenderanno dal regime fascista dopo il concordato, anche se ben presto delusi, disposto a ricevere solo dal magistero cattolico la legittimazione etica del suo operare. Il laicato non poteva avere altra funzione che l'esecuzione fedele delle indicazioni del Papa. Eppure

⁴⁰ UNIONE MISSIONARIA DEL CLERO IN ITALIA, *Teologia missionaria: Atti della VII settimana di studi missionari, Bologna, 24-28 settembre 1928*, Roma, Scuola Tipografica Pio X, 1929, 106-114;115-125.

contemporaneamente, a partire dall'Ottocento, c'era nella Chiesa italiana una fioritura di laici che pensavano e agivano nella situazione politica loro contemporanea e che hanno preparato i tempi più vicini al concilio Vaticano II, arricchiti in Italia da persone della levatura di un De Gasperi, La Pira, Dossetti, Lazzati, capaci di aprire prospettive nuove.

A proposito della posizione più tradizionale, bisogna dire che non si trattava di una tendenza politica di basso livello, ma di una visione della natura della Chiesa e, quindi, dei suoi rapporti con il mondo, che si era formata e si era andata alimentando in un contesto storico caratterizzato per lunghi secoli dalla rivalità fra i due poteri *quibus hic mundus regitur*, di gelasiana memoria. Si va dal cesaropapismo bizantino alla creazione in Occidente di un Sacro Romano Impero per opera del Papa, dalle lotte di Gregorio VII per la *libertas ecclesiae* al conflitto con gli stati moderni, tesi ad asservire le Chiese al loro potere, fino alle ostilità contro lo Stato liberale e democratico, che semplicemente si rifiuta di riconoscere alcun potere religioso abilitato ad interferire nell'ordinamento della comunità civile. Alla base stava una amplificazione, progressivamente cresciuta, del senso della Chiesa nei confronti del Regno di Dio. Né si temeva di passare con disinvoltura alla difesa del potere temporale dello Stato Pontificio, come accadde nella vicenda di Carlo Passaglia, condannato perché, pur difendendo la necessità per il papato di un potere temporale, ne sosteneva la necessità, ma relativa e non assoluta⁴¹. La dimensione escatologica e quella interiore del Regno tendevano sempre a risolversi nella interiorità del credente, in rapporto al raggiungimento della salvezza dell'anima: il Regno di Dio è il Paradiso. Considerato invece dal punto di vista della sua presenza nella storia, il Regno di Dio è *tout court* la Chiesa. La sua struttura è quella di un regno universale, dotato di un potere divinamente conferitole da Cristo. Questa identificazione si rafforza ancora, dopo l'ondata della scuola escatologica di Albert Schweitzer e il modernismo, per la necessità di contrapporsi ad una lettura della predicazione di Gesù, che tendesse ad eliminare dal suo orizzonte l'intenzione di edificare una Chiesa. Ancora nel 1947, dopo la pubblicazione della *Mystici Corporis* di Pio XII (1943) e dopo che la visione mistica della Chiesa si era molto diffusa, Pietro Parente, per parlare della Chiesa, nonostante che egli lamentasse che nella teologia postridentina il suo carattere mistico fosse stato dimenticato, riducendola in tal modo nella forma di qualsiasi altra

⁴¹ C. PASSAGLIA, *Il pontefice ed il principe, ossia la teologia, la filosofia e la politica messe d'accordo in ordine al principato civile del papa*, Roma 1860.

aggregazione umana, e intrecciasse efficacemente, come abbiamo visto, nella sua ecclesiologia di tipo apologetico la teologia del corpo mistico, usava costantemente l'espressione *De regno-ecclesia*, e ne definiva la struttura come quella di un regno gerarchico e monarchico⁴².

Un esempio storico significativo del riflesso di questa impostazione teologica è rilevabile nell'evento della istituzione, nel 1925, della festa di Cristo re. Pesavano sulla memoria ecclesiale le persecuzioni subite a causa della rivoluzione francese e negli anni Venti si apriva la piaga dolorosissima delle persecuzioni contro i cristiani, sia in Russia da parte del regime comunista, sia in Messico, a partire dalla nuova Costituzione promulgata nel 1917, dove le popolazioni cristiane insorgevano in difesa della Chiesa al grido di «Viva Cristo rey!». La tragicità di questo sfondo, che non dovrebbe mai essere ignorato, non impediva però che si enfatizzasse la figura di Cristo re, anche nei paesi nei quali i cristiani godevano della libertà, semplicemente in reazione alla progressiva secolarizzazione delle strutture della società civile e all'affermarsi sempre più deciso della laicità dello Stato. Subito dopo l'istituzione della solennità liturgica, si celebrò a Milano un imponente congresso dell'Università Cattolica, nel quale alcuni relatori esplicitamente invocavano il ritorno al Medioevo⁴³.

Certamente non era passata nella sensibilità diffusa dei cattolici e, tanto meno in quella della gerarchia della Chiesa, la percezione di una situazione pur grave e dolorosa, ma che, in realtà, avrebbe richiesto, piuttosto, di uscire dal quadro nel quale fino ad allora la Chiesa si era trincerata in difesa della sua posizione di potere nella società. Geremia Bonomelli lo aveva percepito, quando scriveva a Scalabrini: «Quando Iddio ci darà un papa che dica: Cristo di cui sono vicario salì sulla croce, sono pronto anch'io? Non per un po' di terra, ma per le anime»⁴⁴. Nonostante la resistenza alla presa d'atto di una cultura e di una situazione politica nuova, al di là delle considerazioni

⁴² PARENTE, *Theologia Fundamentalis: Apologetica de Ecclesia*, 105-133, 208.

⁴³ «Un grido di ritorno al medioevo potrebbe oggi uscire da questo congresso di cattolici italiani, il ritorno alla concezione sublime elevata che il medioevo ebbe della chiesa di Cristo, della sua grandezza, della sua autorità, dei suoi diritti, della sua funzione sociale» (A. GARAGNANI, *Il laicismo*, in UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL S. CUORE, *La regalità di Cristo. I Congresso nazionale della regalità di Cristo*, Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1926, 128s.). Il diritto della Chiesa di esercitare la sua funzione sociale comportava l'esercizio di un'autorità «su tutti gli uomini, se non in atto in potenza, se non di fatto di diritto. Il capo invisibile della Chiesa per mezzo del capo visibile estende la sua sovranità... sulla famiglia, sugli stati, i quali nella sfera del fine spirituale della salvezza e della santificazione delle anime debbono sottoporsi alla chiesa» (O. MAZZELLA, *La divina regalità nella teologia*, *ibid.*, 54).

⁴⁴ Citato da ZOVATTO, *Storia della spiritualità italiana*, 514.

di carattere eminentemente spirituale del vescovo Bonomelli, la Chiesa italiana, soprattutto nel Novecento, non appare affatto compatta su di una linea omogenea alla posizione della teologia e della canonistica accademica e del magistero papale. Don Luigi Sturzo, già all'inizio del secolo, sosteneva pubblicamente che i cattolici devono assumere la loro responsabilità in politica, ma non «come armata permanente delle autorità religiose che scendono in guerra guerreggiata, ma come rappresentanti di una tendenza popolare nazionale nello sviluppo del vivere civile»⁴⁵. Sarà, però, soprattutto l'influenza di Maritain, presente costantemente in Italia attraverso tempestive traduzioni delle sue opere, con la sua idea di una “nuova cristianità” da pensare e da vivere all'interno di un sistema democratico⁴⁶, a determinare in alcuni ambienti dell'Azione Cattolica, soprattutto nel Movimento dei laureati cattolici e nella Fuci, una nuova visione della relazione fra la Chiesa e il mondo, capace di superarne la teorizzazione nei termini del rapporto fra autorità della Chiesa e potere politico, propria del *de iure publico ecclesiastico*, per vederne la fecondità sul piano dell'influenza spirituale che il corpo dei cristiani è in grado di esercitare sulla società civile, attraverso la sua testimonianza evangelica. Sarà in totale sintonia con quest'idea Giuseppe Dossetti il quale, in una relazione tenuta alla Settimana di spiritualità dell'Università Cattolica nel 1949, sosterrà che i laici operano nel mondo, non sulla base di alcuna missione formalmente ricevuta, «ma sul fondamento di ciò che essi hanno personalmente interiorizzato della vita cristiana»⁴⁷. Per Giorgio La Pira, poi, il servizio dei cattolici all'unità e alla pace sarà semplicemente il “riflesso politico” della presenza del corpo mistico di Cristo nel mondo. Non per nulla, la città cristiana sognata dal sindaco di Firenze non si costruirà intorno alla cattedrale, ma avrà al suo centro il monastero⁴⁸.

Sullo sfondo di queste faticose elaborazioni del rapporto politico fra la Chiesa e la società civile, scorreva la non meno faticosa rielaborazione del tema finemente teologico del soprannaturale, che si era imposto, soprattutto nella scolastica moderna, sul piano dell'analisi del rapporto fra natura e soprannatura. Sembrava che il soprannaturale, per definirsi come tale, dovesse

⁴⁵ L. STURZO, *Discorso di Caltagirone (1905)*, in *Gli atti dei congressi del partito popolare italiano*, Brescia, Morcelliana, 1969, 3-34, 11.

⁴⁶ Vedi *Christianisme et démocratie*, New York, Éditions de la Maison Française, 1943, che si pubblica in italiano nel 1950.

⁴⁷ G. DOSSETTI, *I laici e l'apostolato* (Relazione alla Settimana di spiritualità dell'Università Cattolica, 24 maggio-4 giugno 1949), in *Grandezza e miseria del diritto della chiesa*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 1996, 235.

⁴⁸ G. LA PIRA, *Lettere alle claustrali*, a cura di G. Lazzati, Milano, Vita e Pensiero, 1978, 303s.

necessariamente contrapporsi ad una concezione della natura, cioè del mondo, dell'umanità e del suo destino e, quindi, della storia, la quale scorre su di un piano diverso da quello della storia della salvezza, non necessariamente penetrata dall'opera di Dio che salva l'uomo dal peccato e lo conduce, nella grazia, alla visione di Dio e alla *koinonía* con la natura divina⁴⁹. Per dar senso e intelligibilità al carattere di assoluta gratuità della rivelazione e del dono della grazia, sembrava bisognasse partire da un'idea della natura assolutamente neutrale, considerata al di là sia del peccato che della grazia: solo così si sarebbe salvaguardato il carattere radicalmente gratuito del soprannaturale e, quindi, gratuitamente donato ad una natura dell'uomo e della sua storia, per natura sua pure da qualsiasi intrinseco bisogno di alcunché di ulteriore. La grazia, se è grazia, presuppone che il mondo creato abbia una struttura in se stessa sufficientemente ordinata ad un suo fine ultimo e sufficientemente attrezzata al suo conseguimento. Bisogna quindi concepire la storia di per sé aperta a due esiti possibili, quello del conseguimento di un fine ultimo naturale dell'uomo (che poi in concreto restava piuttosto indefinibile), oppure quello del conseguimento del fine soprannaturale della beatitudine. Poiché l'esito naturale è il primo, il secondo è pura grazia, che Dio avrebbe potuto nella sua infinita sapienza e bontà, non aver mai concesso alla natura dell'uomo. L'idea di una "natura pura" appariva indispensabile per comprendere la gratuità e la soprannaturalità della grazia⁵⁰.

I riscontri di questa teoresi sull'ecclesiologia, sulla concezione della missione della Chiesa e, quindi, sulla prassi del suo relazionarsi con il mondo sono sorprendenti. I passaggi da un campo all'altro vengono ritenuti brevi e sufficientemente perspicui. Pensare alla natura creata da Dio come "natura pura" è di assoluta necessità logica per salvare il carattere gratuito della storia della salvezza, ma dalla rivelazione sappiamo che, di fatto, la storia dell'uomo è segnata da cima a fondo dal peccato e che non c'è salvezza se non per grazia. La "natura pura" non può non stare lì come necessario presupposto per una adeguata concezione della storia, però il credente sa che di fatto la "natura pura" non è mai esistita. Ora, appena si introduca il tema del rapporto della Chiesa con il mondo in questo quadro, ne deriva inevitabilmente che il mondo, ignaro del dono della salvezza e

⁴⁹ 2 Pt 1,4: «Egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per loro mezzo diventiate partecipi della natura divina».

⁵⁰ G. BOF, *Soprannaturale*, in *Nuovo Dizionario di teologia*, Roma, Edizioni Paoline, 1982, 1457-1468.

privo di qualsiasi desiderio della grazia, è in realtà, poiché di fatto la natura pura non è mai esistita, immerso nel peccato, mentre solo la Chiesa vive nell'economia della grazia e solo nella chiesa si svolge la storia della salvezza. Il dualismo dei fini, passando dal quadro della teoresi a quello dell'interpretazione della storia, ha inevitabilmente questo effetto dirompente. Il mondo che la Chiesa si ritrova davanti a sé, nell'analisi logica della sua natura, è una realtà autogiustificantesi, mentre di fatto è destinato al fallimento, se non accoglie la grazia che la Chiesa gli comunica con la proposta della sua fede, dei suoi sacramenti e del suo insegnamento morale. In questo quadro si collocava, con perfetta deduzione logica, la tesi che il potere terreno esercita autonomamente le sue competenze su tutto ciò che di per sé riguarderebbe il fine naturale dell'uomo, ma con il dovere di sottostare in ultima analisi agli imperativi etici della Chiesa, senza l'osservanza dei quali i cittadini non potrebbero raggiungere l'unico fine ultimo di fatto possibile, quello che è conoscibile attraverso la rivelazione e raggiungibile solo per il dono della grazia, di cui la Chiesa è dispensatrice. La teoria della natura pura diventava il supporto di una ecclesiologia che vedeva la Chiesa proporsi, anzi imporsi, al mondo come la sola capace di dare valore alla storia.

La riapertura del problema della "salvezza degli infedeli", di cui abbiamo parlato, aveva spezzato la rigidità di questo quadro. Sarà, però, tutta la *théologie nouvelle*, dopo Rousselot e Blondel, con il suo superamento del concettualismo della neoscolastica e la sua attenzione primaria alla Sacra Scrittura, con la rimediazione ampia e profonda della teologia patristica, a rimettere in gioco sulla scacchiera molte delle pedine utilizzate nella scolastica moderna, a partire dal *Catholicisme* del 1937 di Henri De Lubac e, soprattutto, dal suo *Surnaturel* del 1946, con l'ampio dibattito che gli ha fatto seguito, al *Hörer des Wortes* di Karl Rahner del 1941 e di *Die Schleifung der Bastionen* di Hans Urs von Balthasar del 1952⁵¹. Si aprivano grazie a questi pensatori prospettive nuove, verso una visione della storia fondata sulla rivelazione enunciata dal prologo del vangelo giovanneo e dalla Lettera

⁵¹ *Catholicisme* è disponibile in italiano nel 1948 (H. DE LUBAC, *Cattolismo: gli aspetti sociali del dogma*, Roma, Studium, 1948). Del *Surnaturel*, a causa della riprovazione del suo pensiero da parte di Pio XII (1951), non si faranno traduzioni e la sua rielaborazione, edita nel 1956, potrà essere letta in italiano solo dopo il concilio (*Il mistero del soprannaturale*, Milano, Jaca Book, 1978), ma la *Méditation sur l'église*, scritta dopo la *Humani generis*, nel 1953, viene tradotta rapidamente in italiano (H. DE LUBAC, *Il volto della chiesa*, Roma, Paoline, 1955). Al termine del concilio comparirà la traduzione di *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* di Karl Rahner, del 1950 (K. RAHNER, *Rapporto tra natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1965).

ai Colossesi⁵², di un mondo creato in Cristo, che vive fin dalla sua origine in Cristo, e per il quale il cristiano non sa concepire altro fine che quello di essere destinato a compiersi in Cristo.

Si preparava in tal modo il materiale per il concilio, quando i Padri vorranno spiegare alla Chiesa come «il Dio Salvatore e il Dio Creatore siano sempre lo stesso Dio» e come «si identifichino il Signore della storia umana e il Signore della storia della salvezza»⁵³, per arrivare all'affermazione conclusiva:

«Il Signore è il fine della storia umana»⁵⁴. Dall'enunciato di principio il concilio deriverà con immediatezza la elucidazione degli atteggiamenti più coerenti di una Chiesa che oggi, a differenza del passato, non solo «non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano», ma riconosce di aver «bisogno particolare dell'apporto di coloro che, vivendo nel mondo, ne conoscono le diverse istituzioni e discipline e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti» e «confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire perfino dall'opposizione di quanti la avversano o la perseguitano»⁵⁵.

Il pensiero di De Lubac, anche in Italia, sarà oggetto di vivaci dibattiti, con critiche molto dure da parte dei più fedeli osservanti dei metodi della neoscolastica, ma non senza molta attenzione, accompagnata da non celate simpatie da parte di altri⁵⁶, sì da influenzare notevolmente lo sviluppo della teologia italiana. Antonio Piolanti, pur critico, in obbedienza alla *Humani generis*⁵⁷, nei confronti del pensiero di De Lubac, non fa mancare l'espressione delle sue riserve a proposito dell'estrinsecismo della teologia del Gaetano, per il quale il soprannaturale sarebbe alla fine solo una "superstruttura ornamentale", ricorda con interesse, pur con alcune osservazioni critiche, la teologia di Duns Scoto sull'unico fine ultimo dell'uomo e cita anche

⁵² Gv 1,3.10; Col 1, 15-17.

⁵³ GS 41.

⁵⁴ GS 45.

⁵⁵ GS 44.

⁵⁶ M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Teologia della storia*, in «Gregorianum» 35 (1954) 256-298; M. FLICK, *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1963; C. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquanta anni*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Milano, EDB, 1957, 545-607.

⁵⁷ «Alii veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrupunt cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (*Enchiridion delle encicliche*, 6, Bologna, EDB, 1995, 647).

Rousselot e Maritain⁵⁸. In un accurato e ampio studio, che attirò l'attenzione di molti, Carlo Colombo di Venegono⁵⁹, che poi sarà il principale consulente teologico di Paolo VI, pur mai dimenticando il dettato della *Humani generis*, affronta il tema con una sua sentita e positiva partecipazione, dichiarando all'inizio che «il problema del soprannaturale ha goduto di una indagine e discussione con una storia autonoma e raccolta, come raramente avviene nella storia delle idee», per cui «le discussioni di questi 50 anni possono inserirsi veramente come un capitolo ben definito e completo». L'indagine parte dal pensiero di Blondel e dall'udienza che ha avuto preso i teologi come Yves De Montcheuil, Henri Bouillard e, infine, Henri De Lubac⁶⁰. Carlo Colombo osserva, quindi, acutamente che “la nuova scuola”, non potendo concepire l'uomo senza il soprannaturale, non imposta il suo discorso “ex parte hominis”, ma “ex parte Dei” e, quindi, si accinge a spiegare la natura dell'uomo a partire dal soprannaturale e non viceversa. «Puntare immediatamente sul soprannaturale, senza arrestarsi alla natura pura, ha il vantaggio di seccare alla radice ogni possibilità di separazione e quindi di dualismo nella realtà»⁶¹. In conclusione egli scrive: «Non si tratta di allacciare il rapporto natura-soprannaturale: si tratta di prendere atto del rapporto natura-soprannaturale. Per cui il punto di partenza per la ricerca è già fissato e obbligato: bisogna partire dall'uomo storico: è in lui che il rapporto è realizzato. Ogni altro punto di partenza è fittizio»⁶².

Nel caso italiano, però, bisogna notare che, senza l'apparato classico e il metodo rigoroso del teologo di mestiere e senza aver ricevuto alcuna attenzione da parte dei professionisti della teologia, già nel 1943 don Sturzo dirigeva il suo pensiero nella stessa direzione: «L'incarnazione del Verbo divino è il centro della realtà e dell'esistenza umana, della sua vita e della sua finalità. La grazia soprannaturale fu operatoria fin dall'inizio [...] È così che tutta l'umanità, dall'inizio alla fine, è nella sfera della grazia»⁶³. Prima ancora, nel 1937, in *L'église et l'état*, egli aveva sostenuto che «natura e grazia non si possono più separare; la negazione della grazia è l'errore, l'immoralità, l'odio, l'ingiustizia, tutti i dati negativi che nessuno sano di mente, attribuirà

⁵⁸ A. PIOLANTI, *Aspetti della grazia*, Roma, Ares, 1958.

⁵⁹ COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, 545-607.

⁶⁰ *Ibid.*, 546, 564-567.

⁶¹ *Ibid.*, 571.

⁶² *Ibid.*, 599.

⁶³ L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Bologna, Zanichelli, 1961, 26 (ed. or. 1943; prima edizione italiana 1947).

alla natura [...] Leviathan non è cristiano, ma Leviathan non è neppure naturale»⁶⁴. Quando ancora i teologi della scuola non riuscivano a integrare l'aspetto mistico della Chiesa con quello societario e giuridico e pubblicavano in tomi separati la trattazione dei due temi, don Sturzo scriveva: «Se nel riguardare la Chiesa si vorrà prescindere dal suo carattere mistico e soprannaturale, si commetterà l'errore non nuovo, e sotto certi aspetti sempre nuovo, di voler fare della Chiesa o un organismo subordinato al potere della società (oggi lo stato), ovvero un antagonista»⁶⁵. Era, per questo singolare politico teologo, la maturazione di un'intuizione che egli aveva manifestato fin dal suo celebre, già citato, discorso di Caltagirone del 1905, nel quale vedeva la presenza della Chiesa nel mondo «come virtù vivificante, non come pretendente politica, come forza unificante, non come energia che dispaia»⁶⁶. Rispetto all'ecclesiologia del potere indiretto della Chiesa sullo Stato e alla corrente teoria della tesi e dell'ipotesi, Jacques Maritain, nel 1951, in *Man and the State*, che sarà immediatamente tradotto in italiano, imposterà una critica esplicita, rimproverando ai teologi-giuristi del *De jure pubblico ecclesiastico* la dimenticanza di un senso corretto della proporzione tra i principi e la loro applicazione concreta («L'applicazione dei principi è analogica – più i principi sono trascendenti, più l'applicazione è analogica») e l'assenza delle categorie temporali con una mancata percezione della reale posizione della Chiesa nella società⁶⁷. Non è di scarsa rilevanza, quindi, osservare come l'esperienza vissuta dai fedeli nel loro impegno sociale e politico possa far maturare la coscienza ecclesiale, in anticipo rispetto al magistero e alla stessa riflessione teologica più avanzata.

Conclusione

L'intento di questa ricerca è stato quello di meglio comprendere l'evolgersi della coscienza ecclesiale in Italia nel periodo cruciale, che va dal concilio Vaticano I, nel quale culmina, con la definizione del primato papale, la lunga storia di una concentrazione del senso ecclesiale nella consapevolezza

⁶⁴ ID., *Chiesa e Stato: studio sociologico-storico*, II, Bologna, Zanichelli, 1950, 250 (ed. or. *l'Eglise et l'Etat. Traduit de l'italien inédit par Juliette Bertrand*, Paris 1937).

⁶⁵ ID., *La vera vita*, 258s.

⁶⁶ ID., *Discorso di Caltagirone (1905)*, in *Gli atti dei congressi del partito popolare italiano*, 20.

⁶⁷ J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, Milano, Vita e Pensiero, 1963, 188.

e nella difesa della struttura gerarchica e dell'autorità della Chiesa nei confronti di tutti i popoli, al concilio Vaticano II, che allarga gli orizzonti in una visione della Chiesa, mistero della comunione con Dio, dal quale è animato tutto il popolo cristiano, aperto verso il mondo, per proporre a tutti la fede in Cristo e offrire a tutti la sua dedizione al servizio del bene comune. Il passaggio dal vecchio modo di sentire, di comprendere e di vivere l'esperienza ecclesiale al nuovo è arduo e non si può dire che sia ancora del tutto compiuto.

L'aspetto più rilevante che ci è stato dato di osservare nella nostra riflessione è l'intreccio che si è verificato in questa impresa fra la riflessione dei teologi di professione e quella dei canonisti, da un lato, e dall'altro la maturazione di esperienze e di riflessioni sulle esperienze vissute, esterne alle aule dell'accademia. Ne è risultato il quadro di una profonda reciproca influenza, che è stata resa possibile anche grazie all'ascolto e alla recezione, da parte della comunità cristiana italiana, degli sviluppi del pensiero che avvenivano in altri paesi, nei quali la riflessione teologica era più vivace e innovativa. Vi si era meno condizionati, non solo dal prestigio della tradizione della "scuola romana", ma anche dalle pesanti conseguenze della "questione romana" e, in seguito dalla stessa sua soluzione nei Patti lateranensi e nel Concordato, stipulato con il governo di un regime, dal quale non pochi speravano una possibile restaurazione in Italia dello stato confessionale. La stessa situazione successiva alla seconda guerra mondiale, fortemente determinata dal gravissimo conflitto, accesosi in Italia più che in altri paesi, con il Partito Comunista che tentava di conquistare il potere, rendeva più difficile la riacquisizione da parte della Chiesa del senso della libertà evangelica dalle lotte di potere e dell'urgenza di riaprire il dialogo con il mondo contemporaneo, per poter rendere a tutti una testimonianza pura della fede.

Ciò nonostante, si può e si deve riconoscere che la Chiesa italiana è stata alla fine assai recettiva dell'insegnamento del concilio Vaticano II, sia sul piano della sua operosità teologica, che dopo il concilio si è riattivata in maniera molto vivace, sia sul piano dello stile ecclesiale delle comunità e dei singoli fedeli. Tant'è vero che l'Italia ha sofferto meno di altre nazioni di quelle tensioni che hanno condotto alcune frange di Chiesa ad una specie di scisma silenzioso, ed altre allo scisma vero e proprio consumato dai tradizionalisti seguaci di monsignor Lefebvre. Nell'intreccio fecondo realizzatosi fra pensiero e azione, bisogna dire infine che, prima ancora che si aprisse l'accesso dei laici agli studi teologici a livello accademico, l'opera di alcuni laici di grande levatura spirituale e politica è stata senza dubbio determinante.

GIUSEPPE RUGGIERI

ALL'ORIGINE DEL VATICANO II: L'INTUIZIONE PROFETICA DI GIOVANNI XXIII

Scopo di questa mia relazione è quello di analizzare l'idea stessa di concilio che ebbe Giovanni XXIII. Fu questa un'idea "profetica"? Molto dipende dal senso che noi diamo alla natura della profezia. Se con profezia intendiamo l'ascolto dello Spirito che dà origine all'accoglimento nel cuore di un uomo della volontà autentica di Dio sul tempo che viviamo e il coraggio, la *parrhesia*, di annunciare agli uomini quanto è stato accolto nell'obbedienza all'ispirazione accolta, allora l'intuizione di papa Giovanni fu profezia che ancora ci interpella.

Questa intuizione trovò la sua espressione più esplicita e articolata nell'allocuzione introduttiva al concilio stesso, la *Gaudet Mater Ecclesia* che, come sappiamo con certezza, fu opera tutta ed esclusivamente sua. La storia della redazione di quest'allocuzione è stata già descritta attraverso uno studio delle carte personali di Giovanni XXIII e dà un risultato sorprendente: traduttori e consiglieri cercarono di attutire la forza dirompente di alcuni motivi nella forma inizialmente proposta dal papa¹. Così ad esempio un accenno implicitamente polemico alla lotta contro il modernismo è scomparso dalla versione ufficiale². E potrei ancora citare tanti altri esempi. Ma non credo che sia questo il cammino da percorrere, giacché esso provoca la nostra curiosità, ma rischia di oscurare i motivi di lungo periodo del pensiero di Roncalli. Ritornerò invece su questo aspetto, sulla eccedenza della visione teologica di Angelo Roncalli rispetto ai consiglieri e traduttori dell'*entourage* papale, alla fine della mia relazione quando parlerò della

¹ Indispensabile G. ALBERIGO, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione* e A. MELLONI, *Descrizione delle redazioni dell'allocuzione*, in *Fede tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, Paideia, 1984, rispettivamente alle pagine 187-222 e 223-283.

² ALBERIGO, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, 201.

lettera *Mirabilis ille*. Ma in primo luogo vorrei chiarire l'idea di concilio che papa Roncalli aveva in mente.

L'idea di concilio

È lo stesso Giovanni XXIII che ci aiuta a sintetizzare questa idea nel brano chiave della GME, che mi permetterete di citare per intero nel testo italiano distribuito dall'Ufficio Stampa del Concilio³.

Cito questa versione, l'unica che il Papa in più occasioni ribadì come espressione fedele del suo pensiero, senza entrare nella discussione sulla normatività di essa rispetto alla versione latina, per il semplice fatto che essa meglio rispecchia il tipico linguaggio roncalliano.

«Il *punctum saliens* di questo concilio non è dunque una discussione di un articolo o dell'altro della dottrina fondamentale della Chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei Padri e dei Teologi antichi e moderni, quale si suppone ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un Concilio. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione quale ancora splende negli atti Conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta alla fedeltà dell'autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno. Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi – con pazienza se occorre – tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale».

Giovanni XXIII propone quindi un concilio che rappresenti una ripresa non di questo o quel punto della tradizione cristiana, ma del suo complesso, per cogliere la sostanza perenne della dottrina cristiana e trasmetterla in una nuova formulazione. Ciò che egli chiede ai padri conciliari è un atto di *paradosis*, di dar vita cioè a un evento di tradizione, che presuppone una reinterpretazione volta a distinguere il contenuto del messaggio dal *medium* espressivo. Egli identifica inoltre questo atto di *paradosis* con la natura stessa del magistero, natura che ha un carattere "prevalentemente pastorale". Pastorale cessa di essere quindi l'indicativo di una pratica distinta dalla

³ Lo cito da MELLONI, *Descrizione delle redazioni dell'allocuzione*.

comprensione della dottrina stessa, per esprimere invece l'ermeneutica della dottrina in quanto discorso rivolto all'uomo nella storia. Questa visione ha i suoi concetti chiave in una triade composta rispettivamente dagli stessi termini chiave usati da papa Roncalli: dottrina, sostanza, rivestimento/formulazione. Solo la comprensione esatta di questi tre termini ci fa comprendere il carattere eminentemente pastorale del magistero della Chiesa, di cui il concilio è la massima espressione. Ma per raggiungere questa comprensione è necessario conoscere a grandi linee la teologia sottesa a questo linguaggio che si allontana da quello comunemente usato nella *vulgata* dei teologi e dello stesso magistero.

Il luogo privilegiato per studiare questa teologia è costituito, a mio avviso, proprio dalle omelie del vescovo Roncalli prima (sia negli anni del servizio diplomatico che in quelli del patriarcato veneziano) e del Papa dopo, ma in primo luogo sempre vescovo. Manca purtroppo uno studio teologico adeguato dell'omiletica roncalliana, che ne analizzi i registri linguistici⁴. Un compito questo molto vasto, già dal punto di vista quantitativo. Io mi debbo limitare quindi alla sua produzione più squisitamente dottrinale, a quella cioè dove si esprime in maniera diretta e primaria il vescovo dottore della sua chiesa. Questo compito è tuttavia complicato dal fatto che Roncalli fu un papa e, per ciò stesso, gran parte dei documenti da lui firmati e approvati non furono propriamente una sua creazione personale. Sarebbe difficile accettare per esempio che anche encicliche come la *Mater et Magistra* o la *Pacem in terris* possano essere considerate come testimonianza del suo magistero nel senso più specifico dell'aggettivo "suo". Esse furono produzione di tecnici della questione trattata. Il Papa firmandole si assunse senz'altro la responsabilità delle affermazioni, con ogni probabilità poste già da lui stesso ai tecnici come tema da sviluppare, e certamente ha richiesto precisazioni e correzioni. Ma le encicliche non riflettono il "suo" teologare, a meno che non consti il contrario, non si dimostrino cioè effettivamente frutto della sua stesura personale, con l'impiego delle immagini e dei concetti da lui prediletti. Nell'ambito di questo contributo debbo quindi ulteriormente limitarmi a un'analisi di quattro documenti, scelti qui

⁴ L'analisi preziosa di M. GUASCO, *La predicazione di Roncalli*, in *Papa Giovanni*, a cura di G. Alberigo, Bari, Laterza, 1987, 113-134, è limitata tuttavia alle tematiche privilegiate del predicatore Roncalli. Lo stesso dicasi dell'analisi di A. GIOVAGNOLI, *La predicazione del vescovo Roncalli a Istanbul e Venezia*, in *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, a cura della Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII di Bologna, Gorle Servitium, 2003, 117-175.

in base a due criteri: per la loro provata autenticità e per lo spessore oggettivo del loro contenuto: la lettera pastorale del 1956, scritta come patriarca di Venezia, nel quinto centenario della morte di Lorenzo Giustiniani⁵; l'annuncio del concilio ai cardinali, l'allocuzione di apertura del concilio *Gaudet Mater Ecclesia*, la lettera *Mirabilis ille episcoporum coetus* inviata a tutti i vescovi nell'epifania del 1963, dopo la conclusione del primo periodo conciliare⁶. Il concetto chiave mi sembra proprio quello di "dottrina".

La dottrina

Il termine appare in connessione strettissima con la concezione roncalliana del ministero del vescovo e del prete. La connessione, nella lettera sul Giustiniani, viene formulata con una citazione del canone 2 del Niceno II: «La sostanza (nel testo greco: *ousia*, che la traduzione latina rende con *substantia*) del nostro sacerdozio sono le dottrine che ci furono divinamente trasmesse». L'argomentazione di Roncalli parte dalla citazione di 2 Tim 3, 15 e 1 Tim 4, 3-16, che egli interpreta seguendo van Est: «Così commenta l'Estio, così sino dal secondo Concilio di Nicea [can 11, ma leggi II] si era convenuto»⁷.

⁵ Qui citata secondo l'edizione di *Scritti e Discorsi II*, Roma, Edizioni Paoline, 1959, con l'indicazione del numero di pagina.

⁶ La mia analisi deve molto ai lavori di Alberigo e Melloni sulla GME già citati, di E. GALAVOTTI, *Il concilio continua. Giovanni XXIII e la lettera «Mirabilis Ille» del 6 gennaio 1963: introduzione e sinossi critica*, in *Tutto è grazia. In omaggio a Giuseppe Ruggieri*, a cura di A. Melloni, Milano, Jaca Book, 2010, 114-169; di A. MELLONI, "Questa festiva ricorrenza". *Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 28 (1992) 607-643. Per il pensiero teologico di Giovanni XXIII si vedano inoltre G. ALBERIGO, *Teologia fra tradizione e rinnovamento nel magistero del patriarca Roncalli*, in *Angelo Giuseppe Roncalli. Dal patriarcato di Venezia alla cattedra di San Pietro*, a cura di V. Branca e St. Rosso-Mazzinghi, Firenze, Leo Olschki, 1984, 15-28, G. PATTARO, *La "teologia" che ispira il pensiero pastorale del cardinale Roncalli a Venezia*, *ibid.*, 149-155; G. RUGGIERI, *Appunti per una teologia in papa Roncalli*, in *Papa Giovanni*, a cura di G. Alberigo, Roma-Bari, Laterza, 1987, 245-271; ID., *Esiste una teologia di papa Giovanni?*, in *Un cristiano sul trono di Pietro*, 253-274. Ma, per una visione di insieme cfr. già G. LERCARO, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, in *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, EDB, 1984, 267-310.

⁷ Il riferimento al Niceno II e a van Est, costituiscono, salvo errori, un *unicum* nel corpus roncalliano. G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli epistolas, item in Catholicas commentarii*, tomus II, curavit J. HOLZAMMER, Moguntiae 1859, 703 e 801, nel commentare i brani citati da Roncalli, in effetti insiste molto nell'applicare *parochis et episcopis, quantumque doctis*, l'obbligo dello studio continuo delle Scritture inculcato dal canone del Niceno II. Mi è sconosciuta l'edizione del van Est citata da Roncalli, nonché l'origine del riferimento sia a van Est che al Niceno II.

Se la sostanza del ministero è la trasmissione delle scritture, queste a loro volta sono intese e lette, non nel senso dell'esegesi scientifica, ma nel loro uso credente e liturgico, mediate cioè dalla quotidiana meditazione personale e dall'attualizzazione liturgica. Più concretamente le scritture sono il messale e il breviario, poste in continuo rapporto con il calice dell'eucaristia. In particolare, sempre nella lettera pastorale su Giustiniani, la scrittura si identifica al testo pregato. Il patriarca spiega con semplicità questo nesso ai cristiani di Venezia: «Della Bibbia voi sentite parlare più volte. Vi sta innanzi sull'altare del Sacrificio Eucaristico, accanto al calice benedetto. Talora la vedete nelle mani dei vostri sacerdoti che ne scorrono devotamente le sante pagine in atto di sommessa preghiera: ecco il Breviario» (331).

Il nesso scrittura-dottrina è tuttavia abbastanza complesso e si presenta in almeno due varianti principali. Per un verso infatti si dice che «Il Messale e il Breviario sono sostanza viva di dottrina perfetta» (331). Qui il rapporto tra la scrittura pregata e la dottrina sembra quello dell'identità. Ma si dice anche che Lorenzo Giustiniani «alla Scrittura [...] attinse l'alta dottrina da lui profusa» (330). La tensione tra le due visioni è sciolta quando viene precisato che questa dottrina attinta alla scrittura è «come polla scaturiente dalla immensurabile ricchezza della sapienza divina» (330). Dottrina attinta e dottrina originaria sono quindi ambedue dette «sorgente/polla». Questo crea qualche problema sul quale ritornerò più avanti. Adesso mi preme invece chiarire la concezione della Scrittura come testo pregato e il suo rapporto con la dottrina.

La Scrittura identificata con il testo pregato del breviario e del messale da una parte e dall'altra il calice, che i fedeli vedono appaiati sull'altare, costituiscono un binomio che ha accompagnato sempre la pietà e la predicazione di Roncalli fin dai primi anni. Il binomio messale-calice costituisce infatti una delle costanti di lungo periodo della sua sensibilità sacerdotale. Almeno una volta, Roncalli addirittura scioglie nel messale la rigida dizione del *depositum fidei*, trasformando così il concetto rigido nell'alimento quotidiano della vita cristiana. «Il Messale è il deposito della sacra dottrina, Antico e Nuovo Testamento, dischiusa alla conoscenza delle anime, ad ammonimento quotidiano come in eco della voce stessa di Gesù: se vi piace aggiungete a risonanza e a cantico del cielo e della terra» (SD III, 343).

La sostanza del depositum fidei

La Scrittura pregata nella Chiesa è quindi a un tempo sorgente della dottrina e dottrina essa stessa. Di essa si dà una sostanza distinta dal rivestimento letterario, per riprendere la nota affermazione che papa Roncalli fece in GME sulla necessità di distinguere la «sostanza del deposito della fede» dal suo rivestimento. Quella distinzione era funzionale al rinnovamento della dottrina. Con una contrapposizione cara a Roncalli che amava dire che la Chiesa non è un museo ma un giardino da coltivare, la GME insisteva sul fatto che nei confronti della dottrina, l'atteggiamento della Chiesa non può essere di pura custodia, ma di promozione. Il motivo della insufficienza di una mera custodia della dottrina è martellante e ritorna almeno cinque volte (LL 502-503; 513; 653ss.; 759; 801ss.): non si tratta di ribadire questo o quel punto dottrinale, ma «occorre un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta della fedeltà all'autentica dottrina». Proprio l'autenticità della dottrina richiedeva il balzo innanzi. Questo significava porre la pastorale, intesa come ermeneutica sempre nuova della dottrina ricevuta, non come momento di un adattamento successivo della dottrina già formulata, ma come momento costitutivo della dottrina stessa della Chiesa. Infatti occorre distinguere tra la sostanza della dottrina e la formulazione che la riveste. È del rivestimento che «un magistero a carattere prevalentemente pastorale» deve tener gran conto. La storia attuale con le sue esigenze diventa il luogo in cui deve essere infatti colto un "postulato" essenziale alla dottrina della Chiesa: la dottrina deve essere studiata ed esposta, dirà il testo latino della GME, «*ea ratione quam tempora postulant nostra*» (LL 802-808).

Ci si può chiedere quale sia il senso esatto di "*ea ratione*". Come è risaputo, il testo latino ufficiale indebolisce, confinandolo nell'astrattezza di *ea ratione*, il pensiero roncalliano su questo punto e pone un problema delicatissimo di interpretazione. Infatti il Papa non accettò mai, per così dire, la traduzione ufficiale che in questo punto egli lesse, e in ben tre occasioni egli ribadì la propria versione originale (il 4 novembre 1962: *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII* [=DMC] 4, 13; il 6 dicembre: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* [=AS], I.1, 96-98; il 23 dicembre 1962: DMC 5, 55-56). Il testo del manoscritto roncalliano porta infatti: «autentica dottrina, anche questa studiata ed esposta attraverso le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno». «*Ea ratione quam tempora postulant nostra*» traduce quindi: «forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero

moderno». Questa “forma di indagine” e questa “formulazione letteraria” sono poi spiegate dalla frase seguente che, sempre nell’originale roncalliano, suona: «altra è la sostanza del *depositum fidei* ed altra è la formulazione del suo rivestimento ed è di questo che devesi – con pazienza se occorre – tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale»⁸.

Si deve quindi concludere che, per il Papa, trattasi dell’enunciazione della verità cristiana, da adeguare al pensiero moderno, di cui si accettano i metodi di indagine. Il Papa è convinto di una “indipendenza” del contenuto della verità rispetto all’enunciazione che è invece legata ad una determinata epoca storica.

La connotazione pastorale è, in questa visione, inserita all’interno, come esigenza intrinseca alla dottrina perché se ne renda presente la sostanza nel tempo: pastorale come ermeneutica storica della verità cristiana⁹.

Io vorrei qui, a chiarimento del pensiero di papa Roncalli, rileggere i quattro documenti citati all’inizio (con più ampiezza il primo e solo di striscio e marginalmente gli altri), giacché sono convinto che in lui ci siano appunto delle costanti e che occorra leggere i testi su un arco quanto più vasto possibile, diacronicamente. E vorrei iniziare proprio dal termine “sostanza”. La tentazione di vedere nella dialettica tra sostanza del deposito della fede e rivestimento una dialettica analoga a quella aristotelica tra sostanza e accidenti è infatti alla portata di mano. Il pensiero di Roncalli su questo punto verrebbe quindi omologato a quello dei teologi che distinguono tra ciò che è essenziale e ciò che è mutevole, in una prospettiva tutto sommato essenzialista. È quindi necessario, nella misura in cui i testi lo permettono, il ricorso ad un’analisi quanto più accurata possibile.

Ma allora cos’è la sostanza della dottrina, del *depositum fidei*?

Se andiamo al testo cronologicamente primo tra quelli da noi specificamente considerati (18 febbraio 1956), la lettera pastorale su Lorenzo Giustiniani, notiamo come il termine “sostanza” emerga nella prima parte della lettera diverse volte e in termini quanto mai istruttivi. Già nelle prime pagine del documento troviamo affermazioni significative.

Dapprima parlando delle opere di Lorenzo Giustiniani, Roncalli dice che esse «sono tutte penetrate e si direbbe stillanti la sostanza viva di un altro volume - la Sacra Bibbia» (330). Poi, dopo aver affermato che la Bibbia, di fatto, nell’uso liturgico, è presente ai cristiani nel messale e nel

⁸ MELLONI, *Descrizione delle redazioni dell’allocuzione*, 269.

⁹ RUGGERI, *Appunti per una teologia in papa Roncalli*.

breviario, Roncalli dice che essi sono «sostanza viva di dottrina perfetta, che sopravanza ogni altro insegnamento offerto all'uomo a sua direzione» (331). Il terzo uso del termine, sempre nelle pagine iniziali del documento, è invece cristologico e biblico al tempo stesso. Si dice infatti che il Nuovo Testamento si innalza come su preziosissime pietre, sopra i quarantacinque libri dell'Antico, per costituire «l'insieme del grandioso monumento delle relazioni divine con l'umanità, quando il Verbo Divino la venne a ricercare sulle frontiere del nulla per risollevarla allo splendore della sua stessa sostanza» (ivi).

Il termine “sostanza” è quindi accompagnato per ben due volte dall'aggettivo “viva” e, un'altra volta, nello stesso documento, si userà un'endiadi: sostanza e luce (341). L'immagine dello “stillare”, impiegata nel primo dei testi, evoca nella lingua italiana lo stillare della rugiada o del miele. E, ancora, con immagini legate alla penetrazione delle acque in un tessuto, nella seconda parte della lettera Roncalli afferma che le opere dei Padri «trasudano dalle loro pagine le parole, i sensi, lo spirito, gli ardori e la tenerezza del testo sacro» (341).

“Sostanza” quindi per Roncalli, nell'uso concreto che egli fa del termine quando esso viene rapportato al contenuto della dottrina cristiana, non corrisponde alla categoria aristotelica. Le immagini da lui usate vanno piuttosto nella direzione di ciò che nutre l'uomo, lo alimenta, gli dà vita e luce. Sorprende in questo senso che egli non senta il bisogno di identificare questa sostanza a nessuna formula rigida, ma che per lui essa sia identica alle «parole, i sensi, lo spirito, gli ardori e la tenerezza del testo sacro».

Ed è allora chiaro il ritorno dell'immagine della sorgente. Se sostanza è ciò che alimenta, allora, con l'associazione all'acqua pura di una sorgente, si dice che la “dottrina” cristiana è “polla scaturente” dalla ricchezza della sapienza divina contenuta nelle scritture. Dove occorre prestare attenzione all'ossimoro a cui abbiamo già accennato. Giacché ciò che “scaturisce” non è propriamente polla=sorgente. Esiste quindi una forzatura dell'espressione sempre per sottolineare evidentemente la funzione del dissetare che è propria di una sorgente. Se quindi la dottrina mantiene dentro di sé la freschezza e la purezza delle acque della Scrittura e questa a sua volta quella della sapienza divina, è quasi naturale parlare sempre di “sorgente”.

Sostanza della dottrina cristiana è ciò che è in grado di alimentare la vita dei cristiani. Il suo rivestimento letterario a questo punto non è un “accidente”, proprio perché la “sostanza” non è la sostanza opposta agli accidenti di aristotelica memoria. Il rivestimento letterario in evoluzione corrisponde invece alla perenne giovinezza della Chiesa, alla sua caratteristica

di giardino sempre da coltivare. Il rapporto tra sostanza della dottrina e suo rivestimento, più che nel contesto della logica aristotelica, va quindi posto in quello, evidenziato dalla linguistica, del rapporto tra significante (rivestimento letterario) e significato (dottrina).

Ancora più interessante è l'associazione fra dottrina, Scrittura pregata e Cristo. Del rapporto tra Scrittura e Cristo Roncalli parla più volte nella lettera pastorale. Qui mi limito a rilevare i due passaggi principali. Nel primo di questi due passaggi, la costellazione scrittura/dottrina - sostanza/sorgente si arricchisce di un'altra stella, quella della persona di Cristo. Infatti Cristo è tra i due Testamenti, perché l'Antico annuncia e prepara il Cristo, mentre il Nuovo lo esprime. Ma soprattutto viene detto che Antico e Nuovo costituiscono «l'insieme del grande monumento delle relazioni divine con l'umanità, da quando il Verbo Divino la venne a ricercare sulle frontiere del nulla per risollevarla allo splendore della sua stessa sostanza» (331). È rischioso voler scoprire nessi e associazioni che non possiamo provare come esistenti. Si potrebbe infatti dire che la «sostanza viva» delle Scritture non è altro che «lo splendore della sostanza» del Verbo. Tuttavia è possibile che l'espressione contenga un'assonanza con il testo di *Ebrei* 1, 3. Infatti il contesto immediato è tutto un'eco di immagini bibliche¹⁰. Se questo fosse vero, il termine sostanza/Cristo, ai fini della nostra analisi che lo collega alla costellazione scrittura-dottrina, difatti verrebbe ad essere irrilevante.

È certo tuttavia che la Scrittura viene vista come «monumento delle relazioni divine con l'umanità», quindi come monumento vivo, forse evocazione dell'edificio spirituale costruito da pietre vive di 1 Pt 2, 5. La «vita» di questo monumento è costituita dalle relazioni degli uomini con Dio. Ma queste sono affermazioni equivalenti a quelle secondo cui sia il sacramento celebrato che la scrittura pregata rappresentano appunto la realizzazione di questa relazione. Abbiamo un altro modo di esprimere cioè il contenuto espresso da «sostanza viva» della Scrittura: nella scrittura si erge l'insieme delle relazioni di Dio con gli uomini e per questo essa diventa sorgente che alimenta «polle» che sono a loro volta sorgenti alle quali si alimenta quella relazione tra Dio e l'uomo che costituisce il senso finale di una dottrina.

In maniera più chiara è il secondo passaggio che chiarisce come la costel-

¹⁰ L'Apocalisse richiama l'immagine delle pietre preziose che sono il fondamento della città. La città è vista come «monumento di relazioni divine con l'umanità». Lo «splendore della sua stessa sostanza» evoca Eb 1, 3, dove il Figlio è chiamato «irraggiamento della gloria e impronta della sostanza» del Padre. Ma qui la memoria del versetto biblico si fonde in uno «splendore/gloria della sua (del Figlio) sostanza». La Bibbia è un monumento costruito con le relazioni stabilite da Figlio tra Dio e l'umanità.

lazione dottrinale sia chiarita solo dall'inserzione della stella Cristo. Parlando del ministero del vescovo, Roncalli afferma che «insegnare la sacra Scrittura [...] è come l'alfa delle attività di un vescovo e dei suoi sacerdoti. L'omega – vogliate concedermi questa immagine apocalittica – è rappresentato dal calice benedetto del nostro altare quotidiano. Nel libro la voce di Cristo sempre risonante nei nostri cuori: nel calice il sangue di Cristo presente a grazia, a propiziazione, a salute nostra, della santa Chiesa e del mondo».

«Le due realtà vanno insieme: la parola di Gesù e il sangue di Gesù. Fra l'una e l'altro seguono tutte le lettere dell'alfabeto: tutti gli affari della vita individuale, domestica sociale: tutto ciò che è importante pure, ma è secondario in ordine al destino eterno dei figli di Dio, e che non vale se non in quanto è sostenuto dalle due lettere terminali: cioè la parola di Gesù sempre risonante in tutti i toni nella santa Chiesa dal Libro sacro: ed il sangue di Gesù nel divino sacrificio, *sorgente* (sottolineatura mia) perenne di grazie e di benedizioni» (337).

Non esiste qui la possibilità di un'esegesi di questo testo densissimo. Potremmo anzitutto notare una strana assenza, quella dello Spirito, senza cui risulta impossibile comprendere il senso delle cose che vi si dicono. Roncalli, così affezionato d'altra parte al motivo della “novella Pentecoste” nella Chiesa, reso attento dalla nostra osservazione meravigliata, avrebbe certamente una risposta in senso positivo. Più importante mi sembra invece richiamare ad una comprensione del testo che ne mostri il carattere riassuntivo rispetto alla concezione che della dottrina ebbe papa Roncalli. Appare infatti proprio qui la migliore spiegazione di quel suo parlare di «sostanza viva di dottrina perfetta», in cui la sostanza del *depositum fidei* non è altro che la parola capace di alimentare la presenza di Dio nel cuore dell'uomo, e cioè il Cristo presente nella Scrittura pregata e nel sacramento celebrato. Giacché dottrina “perfetta” ed esistenza qui appaiono perfettamente suture, nel sottile rapporto tra le parole di inizio e di fine e le altre parole che stanno nel mezzo, secondarie sì, e tuttavia imprescindibili proprio perché ci sia un inizio e una fine, proprio perché la priorità del Regno risulti concreta nella storia.

Qui basti tuttavia aggiungere ancora che il rapporto tra la scrittura/messale/breviario da una parte e il calice/sacramento non è quello tra due realtà separabili, ma è il divenire nella storia di un'unica realtà, dello stesso evento cristologico, opera, aggiungiamo noi – ma in profonda coerenza con tutto il pensiero di Roncalli – dello Spirito del Cristo.

La concezione della Chiesa

Mi pare allora legittimo concludere con alcune osservazioni attinte anche agli altri tre documenti che tengo presenti nella mia analisi. In primo luogo si comprende la coerenza della concezione del ministero e del magistero della Chiesa che ebbe Roncalli. Nella GME risulta centrale l'affermazione della natura pastorale del magistero ecclesiastico e quindi del concilio così come lo voleva Roncalli. Ho già ricordato sopra l'*auctoritas* citata da Roncalli stesso, ripresa dal concilio Niceno II: «La sostanza del nostro sacerdozio sono le dottrine che ci furono divinamente trasmesse». Ogni distanza tra dottrina e prassi è qui ignorata, giacché nella concezione della dottrina di Roncalli questa distanza non esiste, essendo la sostanza viva della dottrina perfetta quella che alimenta l'esistenza cristiana. Pensare a queste categorie dentro l'orizzonte della teologia neoscolastica, sarebbe semplicemente fuorviante.

Risulta anche comprensibile il privilegio nettissimo dato da Roncalli ai Padri della Chiesa rispetto a tutta la tradizione magisteriale e teologica successiva. Non ho avuto il tempo di documentare questo privilegio accordato ai Padri della Chiesa, ma esso traspare ad ogni rigo nella lettera su Lorenzo Giustiniani ed è una delle costanti di tutta la predicazione del prete, del vescovo e del papa Roncalli. Il motivo è detto con chiarezza: i padri come Lorenzo Giustiniani che, pur assente dalla raccolta del Migne per motivi cronologici, deve essere tuttavia ancora ascritto all'epoca patristica (340-342), hanno saputo attingere alla Scrittura la sostanza viva della dottrina, oppure, in termini equivalenti, la loro dottrina «prende sostanza e luce» per lo più dalla Scrittura (341).

Si comprende altresì il dinamismo che Roncalli ascrive alla dimensione dottrinale come sua caratteristica propria. In maniera classica questo appare nella GME. Proprio la fedeltà alla dottrina esige un balzo innanzi di penetrazione dottrinale nella presente condizione del genere umano.

Ma in maniera ugualmente netta, anche se non con la stessa ampiezza di elaborazione, questa dimensione dinamica della dottrina e del magistero appare, già, nel breve discorso di annuncio del concilio, *Questa festiva ricorrenza*, del 25 gennaio 1959. Il programma di Giovanni XXIII (di indire un sinodo per la diocesi di Roma, di indire un concilio, di provvedere all'aggiornamento del codice¹¹) vengono motivati con la prospettiva del *bonum*

¹¹ Successione questa molto indicativa, giacché stabilisce una scadenza temporale che

animarum e della «corrispondenza ben netta e definita del nuovo pontificato con le spirituali esigenze dell'ora presente»¹².

E fedeltà e rinnovamento vengono ancora messi in essenziale complementarità nella *Mirabilis ille*. Di questa lettera, datata nel giorno dell'Epifania 1963 e inviata ai vescovi della Chiesa Cattolica, per informarli sulle misure prese perché nella pausa dopo la prima sessione conciliare ci si potesse preparare adeguatamente alla seconda sessione, abbiamo fortunatamente un'edizione in sinossi delle varie stesure¹³. Questa sinossi, curata da Galavotti, rivela un dato del resto conosciuto già a proposito della GME e cioè il fatto di una maggiore apertura d'ispirazione nelle prime stesure rispetto a quella finale e ufficiale, frutto della consultazione con gli esperti di curia e con i traduttori, dove il pensiero del Papa viene attenuato e a volte addirittura "corretto".

La stesura anteriore a quella finale dice, a proposito della necessità dell'aggiornamento conciliare, con una motivazione di esso sulla base del carattere missionario della Chiesa: «L'essere rimasti e il rimanere fedeli alla purezza della dottrina cattolica secondo la tradizione ecclesiastica dei Vangeli, dei Padri, dei Pontefici, certo è una grande grazia e un titolo di merito e di onore. Ma questo non basta all'assolvimento del precetto del Signore: a quello dell'«euntes docete omnes gentes», e come all'altro del «mandavit unicuique de proximo suo» (1512-1535)¹⁴.

Ma risulta così coerente anche l'attenzione che Roncalli dedica alla "giovinanza" continua e alla pluralità delle espressioni ecclesiali. Il primo tema è il più noto e non credo sia necessario qui documentarlo. Mi pare invece utile documentare brevemente il secondo, con alcuni riferimenti alla *Mirabilis ille*. Per un verso vi emerge una concezione della Chiesa come una unità di "tende" o "padiglioni" a sottolineatura di una pluralità nomade dell'esistenza ecclesiale nel mondo. Questo motivo emerge una prima volta, nella seconda e nella terza stesura, e non trova più riferimenti in quella finale. Vi si dice infatti che i vescovi, che hanno sperimentato la loro unità

rispetta la natura prima del successore di Pietro: a) come vescovo di una Chiesa locale, b) come colui che presiede nella fede alla Chiesa tutta e che c) pone la disciplina della Chiesa come conseguenza di un aggiornamento dottrinale.

¹² MELLONI, *Descrizione delle redazioni dell'allocuzione*, 43-49.

¹³ Cfr. GALAVOTTI, *Il concilio continua*.

¹⁴ Dove è da notare che la stesura finale corregge soprattutto l'espressione «secondo la tradizione ecclesiastica dei vangeli» in «secondo l'insegnamento dei vangeli, della tradizione», sciogliendo così l'unità di tradizione e vangelo e ponendo un ordine inverso a quello preferito da Roncalli nella lettera su Lorenzo Giustiniani: «La Tradizione prima: La Scrittura poi: e la Scrittura sulla Tradizione» (339).

nell'assemblea conciliare, durante gli otto mesi che separano la seconda dalla I sessione conciliare, vivranno «sotto le loro tende, che per ciascun vescovo sono la diocesi sua, disposta nei vari schieramenti sulla vastità del piano mondiale» (267-280). Una seconda volta, ripresa anche nella redazione finale, si afferma che l'attività conciliare in cui si esprime l'unità tra il Papa e i vescovi, si attua ancora durante l'intersessione, «in tutti i punti della terra a cui si estendono i padiglioni della sacra gerarchia [...] per lo sviluppo della stessa attività, in perfetta unità di spirito col Pontefice Romano e nella virtù dello spirito (*sic!*) Santo qui posuit Episcopos regere ecclesiam Dei (Act XX, 28)» (384-399).

Per altro verso, sempre nella *Mirabilis ille*, si sottolinea la varietà interna della Chiesa. Infatti, dopo un richiamo al Salmo 44,10 in cui la Chiesa viene identificata con la regina assisa alla destra del re, «in veste d'oro e ricami variopinti», si sottolinea «la varietà della sua costituzione per cui si protende ed è distribuita in diocesi, in ordinamenti o in riti di antichissima o di recente data, basta alla sua solidità e alla sua compattezza così da dare tono alla varietà ed al fervore della sua preghiera pubblica e privata» (1019-1048). Qui la redazione finale introduce una correzione, funzionale quasi ad una ossessiva sottolineatura di quanto il Papa certamente non negava, ma che non vedeva la necessità di sottolineare da parte sua, in maniera tale da trasformare la ricchezza della stesura primitiva. La semplice menzione della varietà della costituzione della Chiesa, viene infatti sostituita dal riferimento al primato come fondamento dell'unità, per poi riapparire in maniera debole come articolazione dell'unità: «La sua struttura mirabilmente unitaria (che) ha il fondamento nel Primato del Romano Pontefice e si articola in diocesi, parrocchie, ecc.».

Se si tiene presente questa concezione ecclesiologica si può ancora apprezzare la sottolineatura del Concilio come evento al tempo stesso non solo dell'unità, ma anche della libertà: «Il Concilio prende come è naturale le sue direttive generali dal Papa che lo ha promosso: (ma) insieme il suo rispettoso ma libero svolgimento dalla assemblea dei vescovi. Il Papa ne confermerà in forma ufficiale e definitiva i decreti, che prenderanno dalla sua autorità valore e forza di legge (ma è del Papa l'ascoltare e dà [...] ¹⁵) ma è ai componenti del Concilio il proporre, il discutere, il preparare le sacre deliberazioni» (610-634). Anche qui la redazione finale apporta vistose correzioni: l'espressione “lo ha promosso” viene modificato in “lo ha convocato”. Il

¹⁵ Cancellatura che non permette di leggere ciò che era stato scritto.

compito dei vescovi di tutelare la libertà del concilio, viene determinato da un “secondo quelle norme” (date dal Papa). Il semplice futuro del Papa che “confermerà” i decreti conciliari, si trasforma in una condizione: «è necessario che il Papa confermi». Scompare l’obbligo del Papa di “ascoltare”.

La fortuna dell’intuizione di Roncalli

La *Gaudet Mater Ecclesia* svelò solo lentamente la sua forza nascosta. Era facile leggerla attraverso lo stereotipo che girava su papa Roncalli: un papa molto buono, per non dire bonaccione, ma senza cultura teologica vera, che aveva convocato un concilio senza rendersi conto di tutte le conseguenze.

Chi “ignorò” la portata del discorso del papa fu Montini. In una lettera al Segretario di Stato Amleto Cicognani¹⁶, datata 18 ottobre, egli infatti non manifesta alcun indizio di aver compreso le conseguenze che sul piano programmatico ha la *GME* e si limita a proporre una redistribuzione della materia conciliare seguendo fondamentalmente il progetto che Suenens aveva già proposto in estate, non mancando tuttavia di esprimere un giudizio negativo sul materiale preparatorio già distribuito¹⁷. Chi comprese appieno il valore programmatico della *GME* fu invece il card. Bea che, da parte sua, aveva indirizzato al Segretario di Stato tre giorni prima, il 15 ottobre, un *promemoria* che aveva come titolo *De programmate Concilii relate ad doctrinam pressius discutiendo et definiendo*, proponendo una ridefinizione del programma che tenesse conto delle indicazioni dell’allocuzione papale¹⁸.

Ma di fatto è solo nella settimana che va dal 14 al 21 novembre 1962 che il Concilio si appropriò formalmente della proposta “pastorale” del Papa¹⁹. Tra l’11 ottobre e il 14 novembre, nel primo mese dei lavori conciliari, l’idea

¹⁶ Presidente della Commissione per gli Affari straordinari che, durante il primo periodo conciliare, svolse un ruolo importantissimo, di effettiva direzione dei lavori conciliari.

¹⁷ Il testo è pubblicato in *Istituto Paolo VI. Notiziario* 7 (1983) 11-18.

¹⁸ Il testo è pubblicato in *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, a cura di G. Alberigo, Bologna, Il Mulino, 1995, 219-224.

¹⁹ Su quanto segue mi permetto di rimandare a quanto ho scritto: *La discussione sullo schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis durante la I sessione del concilio Vaticano I*, in *Vatican II commence ... Approches Francophones*, É. Fouilloux (éd.), Leuven, University Press, 1993, 291-328; ID., *La lotta per la pastoraltà della dottrina: la recezione della Gaudet Mater Ecclesia nel primo periodo del concilio Vaticano II*, in *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, W. Weiss (Hrsg.), Würzburg 1996, 118-137; ID., *Il primo conflitto dottrinale*, in *Storia del concilio Vaticano II*, a cura di G. Alberigo, II, Bologna, Il Mulino, 2005, spec. 276-293.

della pastoralità della dottrina aveva preso sempre maggiormente piede. Quando si trattò di discutere dello schema sulle due fonti della Rivelazione, il presidente della Commissione teologica, card. Ottaviani, cercò quindi di parare i colpi. Introducendo la discussione egli dichiarava di sapere per certo che si sentiranno molti «parlare dell'assenza di tono pastorale». L'obiezione sulla pastoralità era cioè il vero avversario da abbattere. Non era essa fondata sulle intenzioni espresse del Papa? Questo Ottaviani non poteva ammetterlo formalmente, ma preferiva ignorarlo dando una sua definizione di pastorale. Infatti affermò che spetta ad altri e non a un concilio trovare l'espressione pastorale della dottrina. Il fondamento della pastorale è una dottrina concisa e chiara e lo stile conciliare è «segnato dalla prassi dei secoli». Non ci poteva essere smentita più precisa della GME. Si può affermare, leggendo attentamente gli atti sinodali, che la discussione che ne seguì fu il primo vero grande conflitto dottrinale del Concilio e che, durante la settimana della discussione sul *De fontibus*, il Concilio si appropriò del proprio scopo nei termini in cui lo aveva proposto la *Gaudet*, secondo un processo formulato chiaramente da Bea il 14 novembre 1962: a) il Papa ha proposto al Concilio uno scopo pastorale; b) il Concilio l'ha già fatto suo nel *nuntium* iniziale; c) si tratta adesso di ratificare consapevolmente questo scopo respingendo uno schema che gli è contrario.

Vorrei tuttavia precisare. Si tratta di un'appropriazione formale, ma non è affatto detto con questo quale sia stato nei vescovi il grado di consapevolezza effettiva dei termini del problema. La storia del Concilio sarà determinata dalla misura di questa consapevolezza, diversa ogni volta nei diversi membri dell'episcopato. Certamente appare sfocata in questo senso la posizione di quanti si appellano alla natura pastorale del Vaticano II per diminuirne l'autorità. È vero esattamente il contrario. Il Concilio ha implicato a mio avviso una svolta nella stessa concezione del dogma. Uno dei primi a intuire la portata "dogmatica" della proposta di Giovanni XXIII fu E. Klinger, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*²⁰. Più di recente, è stato G. Alberigo a situare, nel contesto più ampio della storia dei concili, la novità della proposta dottrinale di papa Roncalli²¹. Quest'anno (2012) ancora, nel primo numero della rivista *Recherches de Science Religieuse*, Ch.

²⁰ In *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum (für Karl Rahner)*, E. Klinger - K. Wittstadt (Hrsg.), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1984, 615-626.

²¹ G. ALBERIGO, *L'amore alla chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, in A. e G. ALBERIGO, "Con tutte le tue forze". *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genova, Marietti, 1993, 169-194.

Theobald ha argomentato, a partire dalla proposta di Benedetto XVI di una ermeneutica della riforma nella continuità, alla necessità di un mutamento della comprensione dell'idea di ermeneutica nel suo nesso con il dogma²². Il cantiere è ancora aperto.

²² Ch. THEOBALD, «L'herméneutique de réforme» implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?, «Recherches de Science Religieuse» 100 (2012/1) 65-84.

MAURILIO GUASCO

CLERO E PRETI OPERAI VERSO IL CONCILIO

La lettera con cui il cardinale Giuseppe Pizzardo, nel luglio 1959, e quindi in pratica alla vigilia del Concilio, comunica ai vescovi francesi che si deve ormai rinunciare definitivamente alla presenza di preti operai nelle fabbriche, si può considerare la sintesi più efficace per descrivere l'immagine e il ruolo del prete nella Chiesa del Novecento¹, un'immagine che emerge di fatto dal Concilio di Trento e che lentamente si stabilizza, attraverso vicissitudini storiche molto diverse nelle varie regioni, e soprattutto molto diverse nelle realizzazioni pratiche, pur rifacendosi tutte almeno idealmente al Concilio tridentino.

L'essenza del sacerdozio si definisce dal suo operare, scrive il cardinale Pizzardo, e cioè è prete colui che compie determinate azioni soprattutto in ambito culturale: prima di tutto, «offrire a Dio il santo sacrificio della messa e la preghiera pubblica della Chiesa, distribuire ai fedeli i sacramenti e la parola di Dio»²; e in modo più specifico, la Chiesa esige dal prete ogni giorno la «celebrazione della santa messa, recita integrale del breviario, orazione mentale, visita al santo sacramento e rosario»³. In conclusione quindi, «la Santa Sede ritiene che il lavoro in fabbrica o in cantiere è incompatibile con la vita e le obbligazioni sacerdotali»⁴. Per questo, la Santa Sede pensa che «non è indispensabile inviare dei preti come operai negli ambienti di lavoro, e che non è possibile sacrificare il concetto tradizionale del sacerdozio per questo scopo, al quale tuttavia la Chiesa tiene come a una delle missioni più care»⁵.

¹ Si veda il testo nella versione italiana di quella lettera in G. BARRA - M. GUASCO, *Chiesa e mondo operaio. Le tappe di un'evoluzione: da don Godin ai preti operai ai "preti al lavoro"*, Torino, Gribaudo, 1967, 229-234.

² *Ibid.*, 230.

³ *Ibid.*, 231.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 230.

Per la Santa Sede dunque tutto è chiaro: il ruolo del prete è essenzialmente cultuale, compie dei riti che garantiscono la stabilità di una ecclesiologia non modificabile, possiede una cultura tendenzialmente simile, dal momento che il seminario offre studi e forme di spiritualità uguali per tutti, l'immagine più vera del sacerdozio è quella che offre il parroco, il quale appunto è tenuto a svolgere tutti quei ruoli che sono riassunti nella lettera di Pizzardo. In attesa di quella nomina, i preti più giovani avranno come ruolo quello di collaborare con il parroco in un determinato territorio. Vi sono eccezioni, logicamente: ci sono i preti amministratori delle loro diocesi, ci sono i preti professori. Ma questi ultimi sono tali soprattutto perché svolgono il loro ministero in seminario, collaborando a formare i futuri parroci. Anche questa regola ammette eccezioni, ma sono rare: e soprattutto sembrano il retaggio di tempi passati, quando il prete-pastore di anime rappresentava di fatto una minoranza del clero ordinato. Tale situazione però sta lentamente scomparendo.

Il fatto che la storia abbia quasi sempre smentito quella che Roma considera la concezione tradizionale del sacerdozio e che nel corso dei secoli l'immagine del prete sia stata spesso del tutto diversa, dal momento che i preti hanno interpretato il loro sacerdozio a partire da situazioni di fatto inconfondibili, non pare porre problemi agli autori della lettera di Pizzardo. Erano e restavano legati a una concezione teorica del sacerdozio, ne riaffermavano la specificità senza preoccuparsi troppo di una storia alquanto diversa.

A rischio di cadere nella banalità, possiamo dire ancora una volta che tornano a confrontarsi due mentalità difficilmente conciliabili: una mentalità di carattere dogmatico, abituata a enunciare grandi principi desunti da altri grandi principi, e una mentalità critica, o storica, che non annulla i grandi principi, ma che tende a confrontarli con dei dati storici che spesso affermano grandi principi ma vivono situazioni storicamente varie.

D'altra parte, e qui torna il confronto tra posizioni diverse, quella stessa lettera affermava che «è ben difficile considerare come totalmente scristianizzate delle masse di uomini un gran numero dei quali ancora hanno ricevuto il carattere sacro e indelebile del battesimo»⁶. Ora, al di là del fatto che avessero ricevuto il battesimo, alcuni dei primi preti operai condividevano la posizione, desunta da una serie di indagini, che era stata enunciata da Henri Godin e Yvan Daniel, che la Francia fosse di fatto un "paese di

⁶ *Ibid.*

missione”, e che in molti luoghi si dovesse provvedere, usando un linguaggio che si diffonderà in anni successivi, a una vera e propria prima evangelizzazione⁷.

Erano dunque due gli elementi in discussione: il problema della scristianizzazione, che da alcuni veniva considerata solo una deritualizzazione, cioè la diminuzione della frequenza ai riti religiosi da parte di persone che conservavano una cultura e una mentalità cristiana; e il problema della definizione del sacerdozio.

Lasciando da parte il primo problema, che avrebbe portato alla modifica dei modi e dei tempi dello svolgimento dei riti, per facilitarne la frequenza (per esempio l'autorizzazione a celebrare la messa in orari serali), qui ci interessa maggiormente l'altro, quello cioè della dottrina del sacerdozio.

Vi sono almeno tre elementi che si possono ricordare, e che contribuiscono a modificare l'immagine tradizionale del sacerdozio: la riflessione sul ruolo della parrocchia, la modifica del concetto di “missione”, e in qualche modo collegato con questo elemento i primi preti che verranno definiti *Fidei donum*, dal titolo dell'enciclica pubblicata da Pio XII nell'aprile del 1957.

Due testi possono essere considerati emblematici, sulla riflessione della parrocchia. Da un lato, il libro di Georges Michonneau, *Parrocchia comunità missionaria*, che propone un radicale cambiamento dei metodi di apostolato, pur restando legato al modello parrocchiale⁸. Dall'altro lato, il libro di don Milani, *Esperienze pastorali*, a sua volta legato in qualche modo all'esperienza parrocchiale, pur profondamente modificata⁹. Da una situazione analoga partono anche le riflessioni di don Primo Mazzolari sulla parrocchia¹⁰.

⁷ Sono note le numerose e varie reazioni sollevate dal libro *La France pays de mission?* pubblicato nel 1943 da due assistenti dell'Azione Cattolica operaia nella versione francese della JOC e della JOCF. All'origine del volume, al ruolo avuto per la sua pubblicazione dall'arcivescovo di Parigi, il cardinale Emmanuel Suhard, alle varie reazioni al momento della sua pubblicazione, dedica molte pagine É. POULAT nel suo volume *Naissance des prêtres-ouvriers*, Tournai-Paris, Casterman, 1965 (ed. it. Brescia, Morcelliana, 1967). Il volume è stato ripubblicato con aggiunte e un ampio aggiornamento bibliografico, e anche un titolo modificato: *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999. Un'analisi di tutta la vicenda, e anche in questo caso con un ampio rinvio alla bibliografia concernente sia il contesto francese sia la vicenda dei preti operai, in M. MARGOTTI, *Preti e operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954*, Milano, Paravia, 2000.

⁸ G. MICHONNEAU, *Paroisse communauté missionnaire. Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, Paris, Cerf, 1946, ed. it. Alba, Edizioni Paoline, 1948.

⁹ L. MILANI, *Esperienze pastorali*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1958.

¹⁰ Gli scritti sulla parrocchia di don Primo Mazzolari sono stati riediti, con un saggio di contestualizzazione, in P. MAZZOLARI, *Lettera sulla parrocchia. Invito alla discussione. La parrocchia*, edizione critica a cura di M. Guasco, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008.

Pur con diverse accezioni, si tratta di proposte per una profonda trasformazione del modello parrocchiale, dove però la parrocchia rimane l'elemento centrale per l'annuncio del messaggio evangelico. In fondo, anche la nascita o lo sviluppo delle presenze dei cappellani, nelle fabbriche, negli ospedali, nelle forze armate, hanno lo stesso significato: quei luoghi in cui il cappellano viene inviato diventano di fatto la sua parrocchia, dove svolge il ruolo di quasi parroco. È la convinzione che si può leggere a monte della storia dell'ONARMO, l'organizzazione nata per l'assistenza religiosa e morale agli operai, con i cappellani di fabbrica, e in qualche modo anche nella storia delle ACLI. Vi è a monte la convinzione, magari messa in causa dagli stessi che partono da questo presupposto, che ci troviamo ancora in regime di cristianità. Da notare che sono le stesse cose che diceva la lettera di Pizzardo: non si può pensare che chi è stato battezzato abbia del tutto perso i suoi riferimenti cristiani.

È proprio questo uno degli elementi che i preti operai mettono in causa. Non contestano il ruolo della parrocchia, ma dicono che essa ha senso in determinati ambienti, non in altri: e per questi bisogna pensare non a piccole riforme, ma a modelli del tutto diversi. Tali proposte provocheranno dibattiti e anche polemiche in tutta la Chiesa francese, nonostante l'esiguità del numero degli stessi preti operai, circa un centinaio. I vescovi verranno costretti a riflettere su una situazione spesso ignorata, le parrocchie a prendere atto delle loro carenze verso molti ambienti, le diverse associazioni a scoprirsi inadatte a rispondere ai nuovi problemi posti della evangelizzazione. Ma ciò che produce problema, e talvolta scandalo, è la trasformazione della vita del prete operaio, portato quasi ineluttabilmente ad assumere la mentalità, i metodi di lotta, il linguaggio della classe operaia; e ad abbandonare in breve tempo tutti gli elementi esteriori, abito, stile di vita, propri del mondo ecclesiastico. Questo si verificherà soprattutto in ambito liturgico: il prete operaio sente la difficoltà a proporre ai suoi nuovi compagni le regole liturgiche della Chiesa: orari, cerimonie, lingua latina, ecc. E finirà per adattare tutto, talvolta trascurando troppe regole, alla sua nuova situazione¹¹.

Inoltre, il prete operaio è portato quasi inesorabilmente a condividere le lotte delle persone con le quali lavora, lotte in parte organizzate da un sindacato, la francese CGT, molto vicino al partito comunista. Anche questa

¹¹ Si veda in proposito il capitolo *La riflessione teologica*, in MARGOTTI, *Preti e operai*, 253-304. I vari paragrafi sono dedicati alla liturgia, ai sacramenti e morale, alla teologia, al rapporto tra sacerdozio e lavoro manuale.

diventa una delle preoccupazioni maggiori di Roma, negli anni segnati dalla scomunica dei comunisti e da una cultura cattolica intrisa di anticomunismo. Leggiamo infatti, ancora nella più volte citata lettera di Pizzardo:

«D'altra parte il lavoro in fabbrica o anche nelle imprese meno importanti espone a poco a poco il prete a subire l'influenza dell'ambiente. Il "prete al lavoro" non si trova soltanto immerso in un ambiente materializzato, nefasto per la sua vita spirituale e spesso anche pericoloso per la sua castità, egli è anche portato quasi inavvertitamente a pensare come i suoi compagni di lavoro nell'ambito sindacale e sociale e a prendere parte alle loro rivendicazioni: temibile ingranaggio che lo porta rapidamente a partecipare alla lotta di classe. Ora questo è inammissibile per un prete»¹².

Vi erano almeno due considerazioni che si potevano fare a simili affermazioni: la prima evidentemente non poteva far parte della cultura del cardinale, dal momento che involontariamente stava parafrasando una delle convinzioni di Marx: non è la coscienza individuale che determina l'ambiente, ma è l'ambiente che forma la coscienza individuale.

Ma l'altra considerazione, che sarebbe stata fatta propria dagli operai cattolici, aveva pure una sua logica: se nonostante la formazione teologica di cui erano forniti, i preti operai correvano il rischio di farsi influenzare dall'ambiente operaio materializzato, cosa dovremmo dire noi, operai credenti? La Santa Sede, molto preoccupata della coscienza e dell'eventuale modifica del modo di pensare dei preti operai, sarebbe del tutto disinteressata a quanto può succedere a noi, operai immersi in quello stesso ambiente giudicato nefasto per i preti?¹³

Intanto crescevano le critiche verso gli stessi preti operai: di avere rotto i rapporti con le comunità parrocchiali, di aver determinato conflitti tra lo stesso clero e, come ricordato, di subire l'influsso della dottrina marxista. Arrivano così le prime messe in guardia dalle autorità ecclesiastiche, fino alla decisione di chiudere con tale esperienza, nei mesi tra il 1953 e il 1954, quindi i diversi tentativi per una eventuale ripresa e poi la lettera di Pizzardo, del 1959, che sembra porre la parola "fine" a tutta la vicenda¹⁴.

¹² BARRA - GUASCO, *Chiesa e mondo operaio*, 231.

¹³ Tali domande e preoccupazioni appaiono spesso nelle lettere che diversi operai mandano ai loro vescovi chiedendo di non ritirare i preti dalle fabbriche. Alcune di queste lettere sono pubblicate in M. GUASCO, *La soppressione dei preti-operai: 1953-1954. Documenti*, «Humanitas» 24 (1969), 496-515; 601-617.

¹⁴ Vi erano stati diversi tentativi da parte dei vescovi francesi nei confronti di Roma. Uno dei momenti più interessanti fu un viaggio in Italia di alcuni esponenti della *Mission de Paris*.

Com'è noto, sarà il Concilio Vaticano II a fare affermazioni del tutto contrarie a quella lettera del Santo Ufficio¹⁵, e i vescovi francesi a essere investiti della responsabilità della possibile ripresa¹⁶.

In anni successivi, il problema si porrà anche in Italia, e avrà così inizio un nuovo capitolo della storia della Chiesa italiana, quello appunto che vede la presenza di preti operai. Il tutto però avviene dopo e in conseguenza del Concilio.

Negli anni Cinquanta giungevano al pettine altri problemi, e nel nostro caso si tornava a riflettere sull'essenza del sacerdozio, a partire da un altro problema, la definizione di "missione". Il termine aveva assunto un significato accettato da tutti, indicava l'annuncio del Vangelo fatto da inviati, in questo caso da membri delle congregazioni religiose missionarie, nei territori dove la Parola di Dio non era mai stata proclamata. Ora, e già il titolo del libro di

Il papa Pio XII era colpito da una malattia che sembrava far prevedere in tempi ravvicinati la sua successione, e alcuni preti intrapresero un viaggio in Italia per conoscere meglio le esperienze della Chiesa italiana nei confronti del mondo operaio, così almeno fu la versione ufficiale che venne data per spiegare le ragioni del viaggio. In effetti le ragioni vere erano altre. Individuati quelli che in quel momento si potevano considerare i possibili successori di Pio XII, la delegazione francese visitò le loro città con lo scopo di incontrare quei cardinali o arcivescovi e rendersi conto di quali fossero il loro atteggiamento e le loro posizioni nel caso ci fosse stato da parte dei vescovi francesi una nuova richiesta della ripresa dei preti operai. Tutto questo appare chiaramente dal diario tenuto in quei giorni di viaggio e di incontri da uno dei preti che faceva parte della missione, Yvan Daniel. Una parte di quel diario è stato pubblicato: M. GUASCO, *Dai preti-operai ai preti al lavoro: contributo per una storia*, «Humanitas» 22 (1967) 1080-1099; 1171-1179. A posteriori, si può dire che le loro previsioni si sarebbero avverate. Una delle visite venne fatta a Milano, all'arcivescovo Giovanni Battista Montini, che tra l'altro anche negli anni romani si era dimostrato molto attento alle vicende dei preti operai. Non è certo un caso che la ripresa avvenga proprio negli anni del pontificato di Paolo VI.

¹⁵ Così si esprime il Concilio Vaticano II nel decreto *Il Ministero e la vita sacerdotale*, cap. II, par. 8: «Tutti i presbiteri hanno la missione di contribuire a una medesima opera, sia che esercitino il ministero parrocchiale o sopraparrocchiale, sia che si dedichino alla ricerca dottrinale o all'insegnamento, sia che esercitino un mestiere manuale – condividendo le condizioni di vita degli operai, nel caso che ciò risulti conveniente e riceva l'approvazione dell'Autorità competente – sia infine che svolgano altre opere d'apostolato o ordinate all'apostolato». *Enchiridion Vaticanum*, 1, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1981, 723.

¹⁶ È ormai noto il modo in cui si giunse alla decisione della ripresa, auspicata quasi all'unanimità dai vescovi francesi, ai quali la Santa Sede affidò anche la responsabilità di tale ripresa. Si desume questo dal comunicato ufficiale che l'assemblea plenaria dei vescovi francesi rilasciò, in data 23 ottobre 1965, dopo una riunione tenuta a Roma. Si poteva quindi considerare l'intervista che l'arcivescovo di Parigi, Pierre Veuillot, avrebbe rilasciato al quotidiano francese «La Croix» del 26 ottobre 1965, il commento ufficiale alla decisione. Si veda il comunicato dei vescovi francesi e l'intervista a mons. Veuillot, in una traduzione italiana, in G. BARRA - M. GUASCO, *Chiesa e mondo operaio*, 235-242.

Godin e Daniel era significativo, si cominciava a parlare di missione per territori di vecchia cristianità, che avevano dimenticato l'annuncio cristiano; ed era lo stesso arcivescovo di Parigi, il cardinal Suhard, a utilizzare quel vocabolo in questa nuova accezione¹⁷. Nel significato tradizionale, il missionario è colui che proclama la verità, che annuncia, che catechizza. È prima di tutto l'uomo della parola. La vicenda dei preti operai sembra introdurre un ulteriore elemento di novità: il missionario è prima di tutto colui che agisce, che opera, che annuncia non con la parola ma con la presenza; non grazie a quello che dice, ma grazie a quello che fa.

L'esistenza dei preti operai dava significato alla loro missione; ma quel modo di esercitare il proprio sacerdozio sembrava mettere in causa la stessa dottrina tradizionale del sacerdozio, e quindi anche il sacerdozio dei preti operai. Il dilemma sembrava senza alternative: o si riconosceva il sacerdozio dei preti operai¹⁸ e si metteva in causa quella che allora era considerata l'autentica teologia del sacerdozio, o si affermava l'incompatibilità di tale dottrina con il modo di vivere e agire dei preti operai.

I dibattiti in proposito degli anni Cinquanta non si discostano da queste due istanze: incompatibilità pratica, e quindi dottrinale, fra lavoro salariato e sacerdozio, o proposta di una nuova teologia del sacerdozio.

La prima affermazione non reggeva all'analisi storica. Sarebbe infatti stato facile, ripercorrendo la storia delle diverse concezioni del lavoro e del significato dato ad esso dal clero e dai monaci nei tempi in cui avevano lavorato¹⁹, dimostrare la scarsa giustificabilità della teoria che afferma l'incompatibilità tra lavoro salariato e sacerdozio. Ma qui interveniva un elemento nuovo: il lavoro non era visto come momento di ascesi personale,

¹⁷ Una raccolta di scritti del cardinale su questi temi, E. SUHARD, *Vers une Église en état de mission*, a cura di O. de La Brosse, Paris, Cerf, 1965 (ed. it. Roma, Ave, 1967). Una sua biografia, J. VINATIER, *Le cardinal Suhard. L'évêque du renouveau missionnaire. 1874-1949*, Paris, Le Centurion, 1983.

¹⁸ Sarebbe stato padre Dominique Chenu a scrivere in difesa del sacerdozio dei preti operai, in un articolo significativo fin dal titolo: *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers*, «La Vie intellectuelle», 35 (1954) 175-181. Lo stesso padre Chenu ricorderà che quell'articolo diventò la causa di una delle accuse che gli vennero rivolte. Su quella vicenda, e sui rapporti tra Yvan Daniel e il padre Chenu, si veda M. GUASCO, *Yvan Daniel: contributo per una biografia in Tutto è grazia. In omaggio a Giuseppe Ruggieri*, a cura di A. Melloni, Milano, Jaca Book, 2010, 95-114.

¹⁹ Una sintetica presentazione della storia dei lavori svolti in epoche diverse dai preti nel volume *Utopie ou anticipation? Le "Journal d'un prêtre d'après-demain" (1902-1903) de l'abbé Calippe*, publié et présenté par É. Poulat, Paris, Casterman, 1961, ed. it. Roma, Cinque Lune, 1971. Vi si trova anche la presentazione di quelli che si possono considerare i precursori dei preti operai, all'inizio del Novecento.

come scelta della condizione del povero o come mezzo per guadagnarsi da vivere e quindi non gravare sulla comunità cristiana. L'elemento nuovo era costituito dal fatto che il prete non lavorava solo per guadagnarsi da vivere, ma perché aveva scelto di essere presente e militante nella classe operaia, sposandone gli interessi e le lotte, e quindi anche condividendone le condizioni di vita. Una scelta che metteva anche in causa il concetto di prete come uomo di tutti, uomo della mediazione, sempre al di sopra delle parti: situazione che rischiava di farlo diventare l'uomo di nessuno, sempre lontano da quella realtà che lo coinvolge, anche a sua insaputa.

Veniva comunque meno, qualunque fosse la posizione che si voleva sostenere, la concezione tridentina del sacerdozio, di personaggio dedito quasi esclusivamente all'attività culturale.

Al cambiamento del concetto di "missione", utilizzato dal cardinale Suhard e dai preti operai in un contesto ben determinato, contribuiva anche il diverso approccio al mondo missionario, in senso tradizionale, introdotto dall'enciclica *Fidei donum*, che Pio XII pubblicava nell'aprile 1957²⁰. Da un lato il Papa anticipava le riflessioni che si sarebbero fatte in Concilio sulla necessità di provvedere a una diversa distribuzione del clero, come d'altronde aveva già fatto la Chiesa francese dando inizio alla *Mission de France*²¹, dall'altro prendeva atto di alcune esperienze già in atto in diverse diocesi europee che avevano deciso di mettere a disposizione di territori di missione alcuni dei loro preti diocesani disposti a trasferirsi, anche solo temporaneamente, in quelle terre per collaborare alla nascita delle Chiese locali²².

²⁰ Il testo dell'enciclica *Fidei donum* in *Enchiridion delle Encicliche*, 6, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995, 1130-1171. Ampio commento all'enciclica in *Pio XII per un'Africa missionaria. Commento alla "Fidei donum"*, Parma, EMI, 1958.

²¹ La *Mission de France*, voluta dai vescovi francesi, era stata fondata nel 1941 proprio in seguito alla considerazione della cattiva distribuzione del clero. Nel suo seminario si formavano dei giovani non destinati al servizio pastorale nella propria diocesi, ma a disposizione della Conferenza Episcopale Francese, che li avrebbe mandati a svolgere il loro ministero nelle zone più povere di clero, ma spesso anche più povere in senso molto più ampio. Esiste in proposito una discreta bibliografia: qui ricordo soltanto l'opuscolo che contiene, oltre a una lettera del cardinale Suhard, una breve storia delle origini e degli scopi della fondazione, scritto dal superiore del seminario della *Mission*, L. AUGROS, *La Mission de France*, Issy-Les-Moulineaux, Éditions Annales de Sainte-Thérèse de Lisieux, 1941.

²² Fra le varie esperienze già in atto, ricordo in particolare che fin dall'inizio degli anni Cinquanta il vescovo di Padova, mons. Bortignon, aveva pensato a qualche forma di collaborazione, chiedendo anche ai preti padovani la disponibilità a essere inviati nelle diocesi dove maggiore fosse il bisogno.

Il papa confermava e incoraggiava tali esperienze, chiedendo appunto alle diocesi europee e ai preti di mettersi a disposizione di Chiese più povere di mezzi e di personale per aiutarle soprattutto nella formazione del clero locale. In effetti, Pio XII, pur esprimendo la sua preoccupazione per le diverse Chiese missionarie, pensava soprattutto alle Chiese in Africa, con particolare attenzione ai seminari che mancavano di dirigenti e docenti, un personale che le Chiese europee avrebbero potuto fornire²³. Come è noto, tale esperienza venne poi estesa ad altre Chiese, a partire dai diversi paesi dell'America del Sud²⁴.

Qui ci interessa soprattutto notare come tali orientamenti avrebbero finito per modificare anche la formazione e la vita dei preti diocesani. Restavano logicamente del tutto significative le scelte delle congregazioni missionarie, impegnate a formare religiosi destinati alla missione, e tendenzialmente con una scelta definitiva. Ma non si escludeva la possibilità per dei preti diocesani di collaborare, anche per un tempo limitato, all'annuncio del Vangelo o alla formazione di un clero indigeno e quindi di una Chiesa locale, mentre si aprivano anche nuovi orizzonti nella formazione del clero europeo, che continuava ad essere destinato al servizio della propria diocesi, ma non escludeva a priori la possibilità di dedicare parte della propria vita al servizio di altre Chiese.

²³ Scrive in effetti Pio XII: «Un'altra forma di aiuto scambievole, certo di più grave incomodo, è adottato da alcuni vescovi, che autorizzano l'uno o l'altro dei loro sacerdoti, sia pure a prezzo di sacrifici, a partire per mettersi, per un certo limite di tempo, a disposizione degli Ordinari d'Africa. Così facendo, rendono loro un impareggiabile servizio, sia per assicurare l'introduzione, saggia e discreta, di forme nuove e più specializzate nel ministero sacerdotale, sia per sostituire il clero di dette diocesi nelle mansioni dell'insegnamento, ecclesiastico e profano, cui quello non può far fronte. Volentieri incoraggiamo siffatte iniziative generose e opportune; preparate e messe in atto con prudenza, esse possono portare una soluzione preziosa in un periodo difficile, ma pieno di speranza, del cattolicesimo africano». *Enchiridion delle Encicliche*, 6, 1165.

²⁴ La prima ricerca dedicata alla storia dei preti *Fidei donum* è di R. ZECCHIN, *I sacerdoti Fidei donum. Una maturazione storica ed ecclesiale della missionarietà della Chiesa*, Roma-Padova, Pontificie Opere Missionarie, 1990. Diversi saggi sono stati dedicati all'enciclica e alle vicende nate da quel testo pontificio nel convegno organizzato a Siena nel settembre 1982, per ricordare il XXV anniversario del documento; si possono vedere negli Atti pubblicati l'anno successivo a cura delle Pontificie Opere Missionarie: *Crescere insieme per la Chiesa missionaria in Italia*. Più recentemente, D. NICOLI, *Il movimento Fidei Donum. Tra memoria e futuro*, Bologna, EMI, 2007. Una breve storia dei *Fidei donum* e la bibliografia in proposito in M. GUASCO, *Cinquant'anni di preti 'Fidei donum': un'esperienza italiana*, in *Chiesa in Italia, Annale 2006*, «Il Regno», Bologna, Edizioni Dehoniane, 2007, 69-79. Tra gli scritti successivi, A. CRISTINO, *Chiesa locale e missione. Riflessioni e interrogativi a cinquant'anni dalla "Fidei donum"*, «La rivista del clero italiano» 9, 2006, 600-609.

Negli ultimi anni del pontificato di Pio XII, e alla vigilia del Concilio, si aprivano dunque dibattiti e orientamenti nuovi concernenti la vita del clero e la sua formazione. Se i preti operai avevano messo in causa l'unicità della dottrina sul sacerdozio, affermando che lo stesso sacerdozio poteva essere vissuto in maniere diverse, il seminario della *Mission de France*, che a metà degli anni Cinquanta ospitava duecentocinquanta alunni, stava sperimentando, e per questo sarebbe poi stato chiuso, metodi nuovi per la formazione del clero. Nel 1956 venivano date da Roma nuove norme per gli studi nei seminari regionali: venivano inseriti nei piani di studio la teologia pastorale, la catechetica, la storia dell'Azione cattolica e la missiologia. Nel 1957 veniva fondato a Roma il Pontificium Institutum Pastorale.

Non era solo la formazione del clero che andava ripensata, ma tutta l'ecclesiologia. La formazione del clero andava ripensata alla luce dei cambiamenti radicali che stavano avvenendo nella società, per il cui servizio si dovevano pensare anche nuovi modelli sacerdotali. Si trattava di problemi strettamente connessi fra di loro. I vari documenti del Concilio, che pochi anni dopo sarebbero stati elaborati anche da autori che già stavano riflettendo su quelle problematiche, avrebbero cercato di dare le prime risposte.

ANDREA GRILLO

LA LITURGIA: SANA TRADIZIONE E LEGITTIMO PROGRESSO ALLA VIGILIA DEL CONCILIO VATICANO II

«Nos autem, postquam, adspirante Deo, Concilium Oecumenicum coadunandum esse decrevimus, quid circa huiusmodi Praedecessoris Nostri inceptum agendum foret, haud semel recogitavimus. Re itaque diu ac mature examinata, in sententiam devenimus, altiora principia, generalem liturgicam instaurationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico patribus esse proponenda; memoratam vero rubricarum Breviarii ac Messalis emendationem diutius non esse protrahendam» (GIOVANNI XXIII, Motu Proprio *Rubricarum Instructum*, 1960).

Con il Motu Proprio *Rubricarum Instructum*, nell'anno 1960, papa Giovanni XXIII, dopo lunga ponderazione, decideva di procedere ad una riforma provvisoria e parziale del Messale Romano, quella appunto del 1962, che di recente un alto prelato della Curia romana ha avuto l'ardire (o la faccia tosta) di chiamare "grande Riforma" di Giovanni XXIII. In tal modo il Papa recepiva il lavoro di Riforma già compiuto da Pio XII, ma si riservava di sottoporre gli *altiora principia* della Riforma liturgica ai vescovi nel già convocato Concilio Ecumenico, ormai in via di preparazione. Questo episodio, assai istruttivo per interpretare la immediata vigilia del Concilio, e sul quale nelle recenti discussioni intorno alla cosiddetta "doppia forma del Rito Romano" è calata una sorta di amnesia collettiva¹, ci

¹ È qui evidente come il progetto dell'imminente Concilio crei una tensione tra il limitato disegno di una revisione delle rubriche e il ripensamento degli *altiora principia* che avrebbero portato alla più generale riforma del rito romano. Quella edizione del Messale Romano, che ne sarebbe scaturita due anni dopo, viene dunque pensata come destinata all'"interregno" tra il rito di Pio V e il rito che in seguito alla Riforma Liturgica sarebbe stato promulgato succes-

introduce molto efficacemente nel tema del rapporto tra “sana tradizione” e “legittimo progresso” alla vigilia del Vaticano II.

Vorrei impostare la mia relazione come una sorta di ripensamento del metodo e dell’oggetto di questo concetto di “vigilia” del Vaticano II dal punto di vista della liturgia. Poiché, in effetti, tale concetto appare chiaro soltanto a condizione che si possa interpretare adeguatamente il fenomeno che ne è scaturito. Forse proprio una non del tutto adeguata interpretazione di questa “conseguenza” non ha permesso di accedere in modo pieno e convincente alla sua “premessa”.

La domanda sulla “vigilia del Concilio” può essere riformulata così: chi ha “vegliato” per il Concilio? Chi ha perso il sonno e le notti per renderlo possibile, per renderlo accettabile, per renderlo vivibile, anche se forse a sua insaputa?

Ipotizzo il mio percorso lungo cinque brevi tappe: incomincio con una premessa su quale ipotesi storiografica soggiaccia alla tesi circa una “vigilia liturgica” del Concilio Vaticano II; la faticosa emergenza a livello magisteriale del modello della “riforma”, lungo il Novecento, viene poi verificata in un “duplice esempio” dedicato alla Veglia pasquale riformata – nella sua contestazione da parte del cardinale Giuseppe Siri nel 1951 – e poi a tutto il Triduo Sacro, per come si è trasformato tra il 1951 e il 1969. Dopo una breve meditazione sul rapporto tra “sana tradizione” e “legittimo progresso”, una lettura storiografica alternativa del Movimento Liturgico conclude il tutto con una sorta di finale “inclusione”.

Premessa: una ipotesi storiografica “de liturgia”

Per cominciare il mio breve percorso vorrei dare il tono a tutto il mio discorso mediante una citazione tratta dallo storico Arnold Angenendt, dalla sua *Quaestio Disputata “Liturgik und Historik”*, pubblicata nel 2001 da Herder e tradotta in italiano nel 2005:

sivamente (da Paolo VI): si trattava, insomma, di una provvisoria, ma non più rinviabile, revisione del precedente sistema rubricale, in vista di un più complessivo ripensamento, del quale si sentiva, già nel 1962, un urgente bisogno, e che tuttavia dal Papa non poteva essere anticipato “motu proprio”, proprio per rispettare l’imminente solenne celebrazione del Concilio. Ho riflettuto su questo passaggio delicato in A. GRILLO, *Un bilancio del motu proprio “Summorum pontificum”. Quattro paradossi e una intenzione dimenticata*, «Concilium» 45/2 (2009) 125-132.

«Per i liturgisti del XX secolo era centrale l'idea dell'“oggettivo”, grazie alla quale divisero tutta la storia del cristianesimo in due periodi: uno positivo, durato fino alla fine del romanico, e uno negativo, a cominciare dal gotico, e così pensarono di aver compreso tutto questo pienamente solo nel proprio presente. La liturgia è l'indice più importante di tale ripartizione, e allo stesso tempo ne subisce le conseguenze nella maniera più forte. Necessità prioritaria era di riportare la liturgia alla sua forma oggettiva. Il rinnovamento liturgico si definisce essenzialmente da qui. Solo lentamente comincia a manifestarsi la coscienza che in prospettiva storica non si può sostenere questo mito di luce e tenebre: anzi, l'attuale stato della ricerca impone un giudizio del tutto diverso. *Bisogna scrivere una nuova storia della liturgia*»².

In questa affermazione troviamo la chiave per cominciare a discutere adeguatamente il concetto di “Movimento Liturgico” al quale riconduciamo, solitamente, la “vigilia del Concilio”. Il concetto di “movimento liturgico”, almeno per come lo usiamo comunemente, appare tuttavia condizionato non solo “storicamente”, ma “storiograficamente”³. Vi è infatti una serie di elementi che ci consentono di individuare alcune condizioni di possibilità del ML e che oggi vengono alla luce potentemente, come forse mai era capitato, almeno negli ultimi cinquant'anni.

Notiamo il condizionamento che una particolare “diagnosi della modernità” ha esercitato sulla riflessione e sulla “prassi” che il ML ha determinato all'interno della Chiesa cattolica del XX secolo. Il resoconto intorno a tale fenomeno appare infatti spesso “di corto respiro”, chiuso com'è nella contrapposizione tra una considerazione “progressiva” e una “regressiva”. Di fatto, oggi possiamo notare con molta maggiore plausibilità rispetto ad alcuni decenni fa, molte tensioni tra l'auspicio di “riforma liturgica” e le categorie di interpretazione della storia: potremmo quasi riscontrare una sottile contraddizione tra l'aspirazione ad una “novità liturgica” e la concettualità che rilegge la sequenza tra storia antica, storia medievale e moderna. Un modello progressivo di liturgia corrisponde non raramente a un modello regressivo di storia⁴.

² A. ANGENENDT, *Liturgia e storia. Lo “sviluppo organico” in questione*, Assisi, Cittadella, 2005, 125.

³ Ho sviluppato questo intreccio storico e storiografico intorno al concetto di Movimento Liturgico in A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) Modernità*, Assisi, Cittadella, 2003.

⁴ Uno dei meriti fondamentali della *quaestio disputata* di Angenendt, appena citata, è stato proprio quello di sollevare tale questione, senza mai assumere le posture reazionarie o tradizionalistiche che normalmente la accompagnano.

In particolare un certo scetticismo cattolico circa il soggettivismo moderno ha pesantemente condizionato la possibilità non tanto di “percepire e comprendere la questione liturgica”, quanto soprattutto di affrontarla in forma convincente e pastoralmente efficace. È stato proprio il troppo rigido contrapporsi tra “oggettività liturgica” e “soggettività antiliturgica” ad aver compromesso le grandi potenzialità di riscoperta “spirituale” della liturgia. Il saggio di Angenendt contribuisce non poco a riaprire gli occhi sui nessi profondi tra spirito moderno, svolta antropologica e rinnovamento liturgico, uscendo da quelle rigide contrapposizioni che oggi non hanno più alcuna funzione, se non quella di alimentare gravi pregiudizi sia per la comprensione storica, sia per l’azione pastorale.

L’intreccio tra ML, pensiero politico e ricostruzione “reazionaria” e “nostalgica” della storia moderna ha alimentato di recente parecchi interessi storiografici⁵, segnati profondamente da una rilettura essenzialmente “politica” del ML. Esso sarebbe una ulteriore versione dell’intransigentismo. Il libro di Angenendt, pur manifestando una attenzione fortissima per il delicato intreccio tra istanza liturgica e istanza politica che la Chiesa dei primi decenni del XX secolo viveva in profondità, ha il merito di non cedere mai alla tentazione di semplificare la storia e di cancellare, o anche solo di attenuare, il divario tra questione politica e questione liturgica. Anzi, è proprio nella articolazione molto ricca di posizioni che si può oggi riscoprire la irriducibilità del ML ad una sola posizione, mostrandone nello stesso tempo i tratti di ambiguità e di ricchezza. Il ML è tanto una forma dell’intransigentismo quanto il sorgere di un nuovo metodo teologico di comprensione del culto cristiano e di un nuovo modo di celebrare. Come si esce da una comprensione essenzialmente giuridica della Chiesa, così si esce da una lettura del rito che lo comprende come (e lo riduce a) *ritus servandus*.

Tra i meriti più grandi di questa nuova fase di ricerca sulla “storia della liturgia” mi pare si debba riconoscere la grande attenzione che viene riservata al profondo influsso che la ricerca antropologico-culturale ha esercitato sugli inizi del ML nei primi anni del Novecento. Tale influenza, che poi – anche per comprensibili ragioni di ufficialità – è stata dimenticata, negata e censurata, proprio nella fase più delicata della Riforma, oggi è potentemente tornata alla luce, anche grazie all’uso che delle scienze umane fa il metodo storiografico contemporaneo. Meriterebbe soffermarsi a lungo su tale “coincidenza”. Ange-

⁵ Un bel lavoro recente, che attesta questa chiave di lettura politica del ML, è il libro di M. PAJANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2000 (Biblioteca di storia sociale, 28).

nendt, formatosi anche alle categorie delle scienze antropologiche, può ritrovare, negli inizi del ML, quelle componenti che altrimenti, ad un occhio solo filologico, archeologico, politico o comunque positivisticò, sfuggono irrimediabilmente. Curiosamente, tale contributo storico oggi si rivela decisivo non solo per la “storia della liturgia”, ma anche per la “teologia della liturgia”. Anch’essa infatti deve riscoprire che la “scienza teologica della liturgia” è nata proprio dalla inaugurazione dell’interesse per la “antropologia”, per la “scienza delle religioni”, per la “fenomenologia religiosa” che uomini come M. Festugière, O. Casel, R. Guardini hanno saputo valorizzare non “accanto”, ma proprio “all’interno” del metodo teologico⁶.

Infine, l’ottimismo della riforma, nonostante tutto, è oggi ancora possibile. Ma esso, se vuole davvero darsi e dare conto del “buon diritto” della Riforma liturgica e della sua importante attuazione nell’oggi, non può più alimentarsi di argomentazioni, giudizi, ricostruzioni e diagnosi storico-teologiche non adeguate o ingenuè. Qui forse si gioca nel modo più serio il futuro stesso della Riforma liturgica, purché essa sia compresa non semplicemente come l’esito di una fase preparatoria, vigilare, sostanzialmente “lineare”, ma come momento particolare – e non assoluto – di un complesso cammino di risposta alla “questione liturgica” che chiamiamo ordinariamente Movimento Liturgico⁷. Come è evidente, per giungere ad un tale risultato, occorre risintonizzare la necessaria “apertura al futuro” – del tutto decisiva – con una lettura spregiudicata del passato. In fondo è giusto riconoscere che per “attuare davvero la Riforma”, cioè per coglierne lo spirito non intellettualistico, per non farla ricadere nel soggettivismo di una partecipazione puramente individuale, è necessario rileggere diversamente la storia della liturgia: “bisogna scrivere una nuova storia della liturgia”, anzitutto quella dei secoli XIX e XX.

Per concludere questa lunga premessa, possiamo ricordare che proprio all’inizio del XX secolo Romano Guardini si mise seriamente di fronte al pensiero di Maurice Festugière, e fu il primo a farlo, nel 1921. L’autore che con maggior forza ha sollevato la “questione liturgica” nel Novecento è proprio Romano Guardini. Non a caso, nei suoi esordi sul tema, egli si

⁶ Per un approfondimento di questo aspetto “metodologico”, cfr. A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, soprattutto 47-72.

⁷ La centralità della “questione liturgica” struttura tutto il discorso del volume A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova, EMP-Abbazia S. Giustina, 2011 (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 9). Per un confronto con il “postmoderno”, cfr. ID., *La tradition liturgique dans le monde postmoderne. Un modèle interdisciplinaire de compréhension*, «Recherches de science religieuse» 101/1(2013) 87-100.

confronta con un autore “proibito” come M. Festugière, il quale per primo, nel 1913, con la sua *Liturgie catholique* aveva individuato nella “incapacità di celebrare dell’uomo moderno” la causa di una crisi dei riti cristiani che faceva risalire addirittura alla mediazione (in tal caso negativa) di Ignazio di Loyola. Questo giudizio pesante su Ignazio costò a Festugière molto caro. Ma, separandolo dalla polemica contingente, Guardini seppe valorizzarne una intuizione profetica, in senso né antiprotestante, né tantomeno antigesuita! Bisogna riconoscere che in questo indirizzo, il tema della liturgia è collegato essenzialmente al recupero di una “capacità di conoscenza simbolica” dell’uomo moderno. Il tema della Riforma resterà sempre, per questa impostazione, piuttosto secondario. Di altro genere è invece l’approccio storico/pastorale alla liturgia, che soprattutto dopo la prima guerra mondiale assume un rilievo sempre maggiore, soprattutto con la figura di Pius Parsch, a Klosterneuburg. Se, come cercheremo di fare, identifichiamo questi due filoni – che potremmo chiamare della formazione liturgica e della riforma liturgica – all’interno della “vigilia liturgica del Concilio”, scopriremo che, da queste considerazioni, potremo trarre l’esigenza di una “nuova storia del ML”, che non venga ridotto, appunto, a semplice “preparazione del Concilio” ma che, come vedremo, in qualche modo sappia trovare una “vigilia” proprio nel Concilio. Potrei dire, insomma: sullo sfondo della “questione liturgica”, il Movimento Liturgico è vigilia del Concilio, ma il Concilio, a sua volta, è vigilia del Movimento Liturgico⁸.

L’emergere della Riforma come “servizio alla tradizione”

Dopo aver considerato alcune premesse teoriche e storiografiche della “vigilia liturgica” del Concilio Vaticano II, vorrei provare a considerarne molto brevemente alcune premesse di carattere istituzionale. In qualche modo il fermento che abbiamo potuto leggere in alcuni autori della prima metà del XX secolo corrisponde e si relaziona con impulsi e orientamenti che provengono dai vertici ecclesiali e che possiamo identificare piuttosto consistenti soprattutto nei pontificati di Pio X, Pio XII e, ovviamente, Giovanni XXIII.

⁸ Ho sviluppato questa riflessione sul rapporto capovolto di “causa/effetto” tra Concilio Vaticano II e Movimento Liturgico in A. GRILLO, *Dalla riforma necessaria alla riforma non sufficiente. Il Movimento Liturgico come “effetto” del Concilio Vaticano II?*, «Ecclesia Orans» 23 (2006) 281-296.

Credo che sia di grande importanza riconoscere che la riforma della liturgia, anche considerando soltanto il XX secolo, non è una novità introdotta dal Concilio Vaticano II, ma ha illustri e autorevoli antecedenti. Mi si permetta di ricordarli molto velocemente, proprio per la densità storica e pastorale che rappresentano.

Anzitutto dobbiamo allo storico del diritto Carlo Fantappiè⁹, di aver ripreso, partendo dall'interesse per la "codificazione ecclesiale del XX secolo", una attenzione alla complessità del profilo magisteriale di Pio X. Già sapevamo che il Movimento Liturgico – anzitutto quello pastorale guidato da L. Beauduin – era partito da affermazioni-chiave di Pio X. Ma ora Fantappiè ci fa capire qualcosa di molto più radicale: ossia che il Papa dell'antimodernismo filosofico e teologico era in realtà – per così dire – apertamente "modernizzatore" in diritto e in liturgia. Ha voluto a tutti i costi un codice di diritto canonico nella Chiesa, contro quasi tutti i professori di diritto canonico del suo tempo, e avrebbe voluto una profonda riforma della liturgia. «Solo tenendo conto che la *Weltanschauung* di Pio X muove dalla cultura cattolico-intransigente, ma si sostanzia dell'impiego – per certi versi spregiudicato – di strumenti, regole, procedure di tipo moderno, da porre al servizio della difesa esterna e della ricomposizione interna della Chiesa, si può spiegare il duplice volto del suo pontificato di contrasto e di apertura dialettica alla 'modernità' al fine di rendere più efficace la risposta ad essa da parte della Chiesa Romana»¹⁰.

Dobbiamo anche ricordare che Pio XII non solo ha firmato una enciclica come *Mediator Dei*, la cui natura complessa segnala nello stesso tempo una nuova sensibilità per l'azione rituale, ma anche una diffidenza verso il superamento liturgico dell'approccio apologetico¹¹. Tipico di questo testo è aprire alle nuove idee (di partecipazione, di comunione, di azione) ma solo nello spazio angusto concesso da una lettura puramente contemplativa e individuale della spiritualità e da una lettura dogmatica del sacramento. Ma non basta. Pio XII propone anche una grande Riforma, per la quale ha costituito subito nel 1948 una commissione, e comincia dal punto più delicato dell'anno liturgico, dalla Veglia pasquale e poi da tutta la Settimana Santa. Di grande

⁹ Mi riferisco qui al monumentale studio di C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, 2 v., Milano, Giuffrè, 2008.

¹⁰ FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, II, 981.

¹¹ Cfr. A. CATELLA, *Dalla Costituzione "Sacrosanctum Concilium" alla Enciclica "Mediator Dei". Un percorso interpretativo*, in *La "Mediator Dei" e il Centro di Azione Liturgica. 50 anni alla luce del Movimento Liturgico*, Roma, CLV - Ed. Liturgiche, 1998, 11-43.

interesse è notare – come riporta Nicola Giampietro nella sua nota ricostruzione¹² – che la restaurazione della Veglia pasquale, nel 1951, fa scattare una serie di argomentazioni difensive e di contestazione, nelle quali, il discorso sulla “Vigilia della Pasqua” diventa esemplare di un clima di “vigilia del Concilio”. A questo dedicherò un intero paragrafo poco più sotto.

Come abbiamo già ricordato, anche Giovanni XXIII, sia pure *per transennam*, esprime la sua forma di comprensione della Riforma liturgica operando quella “riforma provvisoria” in vista degli *altiora principia* che solo il Concilio avrebbe poi considerati. Sappiamo bene come quel Messale del 1962 diventò subito, già prima del Concilio, un grimaldello potenziale contro la Riforma liturgica conciliare. Si disse, già allora: delle rubriche si occupa la Congregazione dei Riti, il Concilio stabilisce soltanto gli *altiora principia*. Il fatto che, quarantacinque anni dopo, si sollevi la richiesta e si ottenga la facoltà di un uso parallelo del messale del 1962 rispetto al frutto della Riforma Liturgica¹³ sembra far coincidere due “idee” della vigilia del Concilio: che la Riforma potesse essere solo “opzionale” e che le competenze sulla determinazione concreta di essa restassero sotto il controllo esclusivo della Curia romana.

Primo exemplum. La vigilia della Pasqua alla vigilia del Concilio: una contestazione

Una preziosa occasione di approfondimento della “vigilia del Concilio” ci viene offerta dalla pubblicazione dell’articolo di Nicola Giampietro, citato sopra¹⁴, nel quale egli offre una ampia rassegna delle numerose e favorevolissime testimonianze episcopali circa la introduzione del nuovo *Ordo* della Veglia pasquale.

¹² Cfr. N. GIAMPIETRO, “*O vere beata nox*”. *L'accoglienza dell'Ordo Sabbati Sancti* del 1951-1952, «Ephemerides Liturgicae» 125 (2011) 142-189.

¹³ Da questa ricostruzione storica, letteralmente “rimossa” dal dibattito dell’ultimo decennio, risulterebbe perciò, con comprensibile sorpresa, che il Messale del 1962 – del quale oggi si pretenderebbe di rendere *sine die* parallela la vigenza rispetto a quello di Paolo VI – era stato approvato da Giovanni XXIII non come una “grande riforma” – per riprendere la temeraria definizione proposta ideologicamente da pochi e isolati soggetti ecclesiali – ma come un “testo provvisorio” in attesa della celebrazione del Concilio imminente e della riforma liturgica che già nel 1960 si prevedeva ne sarebbe naturalmente scaturita.

¹⁴ Cfr. GIAMPIETRO, “*O vere beata nox*”. I numeri tra parentesi nel testo si riferiscono alle pagine di questo articolo.

Tra coloro che espressero un giudizio critico circa la Riforma, spicca il parere negativo dell'arcivescovo di Genova, Giuseppe Siri. Il pregio dell'articolo di Giampietro sta nel pubblicare integralmente le pagine della relazione (158-161), inviata alla Sacra Congregazione dei Riti da Genova, il giorno 8 ottobre 1951. In essa possiamo leggere due ordini di preoccupazioni, che possono facilmente essere qui considerate, proprio per marcare la distanza del nostro tempo da quel tempo e della nostra sensibilità (prevalente) da quella sensibilità.

Dei due ordini di contestazioni che mons. Siri rivolge alla Riforma, il primo ha immediatamente colpito la attenzione dei teologi, ma è il secondo, come vedremo, a risultare oggi il più insidioso e il più urgente da affrontare.

Le ragioni disciplinari e "naturali" della critica negativa alla riforma della Veglia pasquale

Non senza ragione, molti commentatori si sono soffermati sulle ragioni con cui Giuseppe Siri manifesta le sue perplessità. Ne faccio qui una piccola collezione di citazioni. Anzitutto una concatenazione iniziale di cause ed effetti:

- a) «La innovazione ha avuto buon risultato, ma ciò si deve esclusivamente al fatto che è stata applicata in un numero ridotto di Chiese (per decreto dello stesso Arcivescovo)» (158).
- b) «Si deve immobilizzare molto clero per le confessioni, mentre avviene la non breve cerimonia» (ivi).
- c) «Ove la funzione *in nocte* divenisse obbligatoria, richiederebbe in Diocesi di Genova si potesse aumentare il Clero almeno del 40 per cento» (ivi).
- d) La innovazione non è applicabile (tanto si dice sommessamente, rispettosamente, ma chiaramente, perché ne è data licenza e perché si tratta ancora *de lege condenda*) per legge generale, tale che non si possano più fare le funzioni *in mane*.

Se poi accadesse ciò che l'Arcivescovo paventa, ossia l'applicazione generalizzata della Riforma, egli segnala i seguenti gravi danni per la propria diocesi:

- a) «Assorbiti dalle chiese di maggior rilievo e maggiori mezzi per il giusto e decoroso espletamento della bellissima Liturgia del Sabato Santo in notte, verrebbero a mancare completamente i Confessori per tutta la campagna» (159).

- b) «I Parroci di campagna rimarrebbero soli, non potrebbero confessare per lungo tempo in notte [...] e dopo una tale faticaccia non sarebbero in forma per attendere sempre da soli allo straordinario lavoro del mattino di Pasqua» (ivi).
- c) «Verrebbe a mancare nella maggior parte dei casi [...] il decoro delle Sacre Funzioni, le quali nella fattispecie sono tali e di tale complicazione e bellezza, che o si fanno bene o meglio sarebbe non farle per non esporre sacrosante cose a troppo facile ludibrio» (ivi).
- d) «Le ragioni delle funzioni notturne possono essere esteticamente e storicamente interessanti e fascinose, ma io sono d'avviso che la notte (fatta eccezione per gli usi già esistenti) non è bene venga da noi facilmente violata, a meno che non si tratti di aprire alle vittime del rispetto umano una più facile ed occulta porta verso i Santi Sacramenti, come accade nelle Sacre Missioni e come potrebbe accadere al Capodanno civile, allorché intanto tutti stanno levati ed è meglio metter qualcosa di religioso, per evitare tutto vi diventi pagano» (ivi).

Resta comunque nella opinione di G. Siri una grande perplessità anche di carattere “spirituale” circa la introduzione, per quanto ridotta, della novità rituale. Tale perplessità viene espressa tuttavia con argomenti quanto meno “singolari”:

- a) «Il Sabato Santo rimarrebbe vuoto e ciò appare dannoso alla pietà cristiana. È difficile concepire in tal modo il giorno che è la più grande e venerabile vigilia dell'anno. Non pare opportuno e facile contenere l'esplosione della gioia pasquale fino a tarda notte» (ivi).
- b) «Il digiuno quaresimale termina a mezzogiorno. Non è coerente che il suono delle campane venga differito oltre quel termine, il quale segna per legge universale della Chiesa la fine dello stato penitenziale. D'altra parte è tanto grande, fondamentale e gaudioso il giorno di Pasqua che si comprende come in questi otto secoli abbiano ritenuto non bastare ad esso le ventiquattro ore normali e le abbiano opportunissimamente dilatate, incorporando nel *Dies quam fecit Dominus* una parte della sua stessa vigilia» (159-160).

Molto interessante è la logica con cui Siri propende per il mantenimento dello *status quo*. E lo fa distinguendo tra “non inconvenienti” e “inconvenienti” del regime ancora in vigore:

- a) «Non è affatto un inconveniente il perdere una funzione notturna, anche se questa può costituire un bellissimo nostalgico ricordo, perché le liturgie vigiliari notturne riflettono un quadro ben diverso da quello del nostro tempo, in cui non lo spirito penitenziale guida a volerle, ma la novità e l'abitudine al leggero (troppo leggero) uso della notte. Poiché la notte è divenuta, per via della facilitante tecnica moderna a cominciare dalla illuminazione, la più grande attrattiva d'ogni scomposto istinto e la più grande alleata di ogni sovversione naturale e di ogni peccato, eccettuato il caso di facilitare Nicodemi delle Missioni e di santificare ore già da tutti violate al fine di renderle meno pagane, sono di sommo avviso non essere buon indirizzo incoraggiare anche per motivi liturgici e archeologici la violazione dell'«istituto naturale della notte»» (160-161).
- b) Inconvenienti da non trascurare sono invece i seguenti:
- la liturgia ambientata al mattino del Sabato nella idea di 'notte', quando invece splende il sole;
 - la difficoltà di avere il popolo in massa per il perdurare del tempo lavorativo.

Va aggiunta, infine, una annotazione, che risulterà molto significativa alla fine del nostro percorso:

«Quello che la Santa Chiesa farà, sarà sempre ben fatto, anche se fosse contro tutti i miei argomenti. Ho parlato solo perché si tratta di "lex condenda". Dinanzi alla "lex condita" io sarei un suo perfetto e convinto difensore» (161).

Si tratta, come è evidente, di argomenti sicuramente molto ingegnosi, ma almeno altrettanto disarmanti. In essi si unisce una ingenuità teologica e pastorale con una insensibilità così piena e così sorda alle ragioni della Riforma liturgica, da rasentare in molti casi un effetto quasi comico. È vero, fa sorridere il modo con cui Siri deplora l'ampliarsi di una "esperienza notturna" che egli legge in chiave sostanzialmente moralistica¹⁵.

¹⁵ Ma dovremmo anche chiederci se noi, che ridiamo di queste parole, sappiamo veramente valorizzare la "notte santa", oppure se anticipiamo abilmente le nostre veglie in modo tale che, alle 22.00, tutti possono essere liberi di dedicarsi al meritato sonno. Non vi è, nel nostro sorriso all'ascolto degli argomenti arditi e antiquati proposti da Siri, una sorta di insincerità profonda verso la stessa Riforma, che non contestiamo con strani "argomenti mentali", ma con profonde "trasandatezze corporee"?

La “non necessità” della Riforma Liturgica

Il secondo registro delle osservazioni dell’Arcivescovo di Genova è invece quello della relazione tra la Riforma e l’*Ordo* vigente in precedenza. Qui, in modo meno appariscente, ma molto più duraturo, Giuseppe Siri oppone al desiderio di Riforma le ragioni di una tradizione che non avrebbe alcuna necessità di essere modificata. A ben vedere non sono quelle argomentazioni di merito, bensì queste di metodo, ad aver avuto una fortuna critica inaspettata. Ascoltiamo la prima di queste affermazioni-chiave:

a) «La innovazione può essere applicabile se lasciata in uso a casi determinati e pochi in modo da essere tanto estesi, quanto occorre perché non diventi dannosa. Siccome il limite in cui cessa di essere una bellissima cosa e diventa dannosa, varia da Diocesi a Diocesi, sarei del sommo parere ne venissero facoltizzati gli Ordinari *locorum*, i quali sono in grado di giudicare delle circostanze di fatto; e prendendo tempo, possono portare con opportune provvidenze ad una sempre più larga applicazione. Deliberatamente ho detto che la innovazione può essere applicabile sia pure in scala ridotta. Non ho detto che ‘debba’» (159).

Si nota poi una ulteriore conferma di questo “minimalismo riformatore” quando il presule ritorna, più avanti, sulla “non necessità” del provvedimento.

b) «In conclusione, dopo aver lungamente studiato e meditato la questione, per quel che ne vedo da esperimento fatto in mia diocesi, quanto so e posso supplico che la innovazione non venga sancita, con legge, che la imponga quale unica e definitiva disciplina; venga bensì concessa come indulto alla discrezione degli Ordinari dei luoghi, permettendo ad una più completa esperienza – possibile solo in una serie di anni – dimostrare quanto sia nell’interesse della gloria di Dio, nonché nell’interesse delle anime» (160).

Come è evidente, le preoccupazioni dell’Arcivescovo di Genova, per quanto non chiuse alla possibilità di un limitato e controllato esperimento della nuova forma di *veglia in nocte*, propendono per una soluzione in cui convivano, sostanzialmente, due forme diverse (temporalmente, ritualmente, soggettivamente e oggettivamente diverse) del medesimo rito, in vista di una chiara acquisizione delle priorità nel volgere di alcuni anni.

È assai interessante, tuttavia, che questa forma di “innovazione sotto indulto” tenda a oscurare totalmente che la “questione” di cui ci si occupa – la Veglia pasquale notturna – in realtà non è la questione, bensì è il principio di una “soluzione”, mentre la vera questione era rappresentata (allora, come oggi) dalla incapacità dei riti tradizionali di comunicare adeguatamente il senso stesso della Veglia e dell’intero Triduo pasquale, in cui le priorità portanti erano diventate il “precetto pasquale” (con l’obbligo di confessione e comunione *semel in anno*) e la gestione del “personale sacerdotale” *in primis* per le confessioni. La evidenza (sospetta e fittizia) di questo primato rende del tutto accessoria e secondaria ogni “riforma” che voglia contribuire a riscoprire il primato della “eucaristia celebrata”. In ultima analisi, senza negare nulla alla bellezza della liturgia, con questo atteggiamento se ne riduce il senso a possibile distrazione dai veri compiti pastorali (che sono confessare i “pasqualini” e comunicarli nelle moltissime messe domenicali...). Sotto questa angolatura distorta dell’esperienza ecclesiale, la Veglia pasquale riformata era, è e sarà sempre chiaramente di ostacolo a queste priorità disciplinari e clericali. Su questo non si può avere alcun dubbio, neppure oggi.

Negazione della questione liturgica e Motu Proprio Summorum Pontificum

Ciò che colpisce, nel testo del 1951, è la forma della argomentazione. Evidentemente si deve tenere conto che Siri elabora il proprio pensiero sulla soglia delle grandi riforme che proprio con la Veglia pasquale stavano iniziando sotto Pio XII e che avrebbero poi riguardato la Settimana Santa, e poi, a partire da Giovanni XXIII e Paolo VI, l’intera liturgia. Di fronte a questo scenario, che in quel momento neppure poteva essere immaginato, Siri ridimensiona l’impatto della riforma, trasformandola da “nuova regola” a “nuova eccezione alla regola vecchia”, che rimane inalterata. A suo avviso la Veglia *in nocte* non avrebbe dovuto alterare il regime ordinario della *veglia in mane*. Che cosa avrebbe potuto accadere, nella Chiesa, se avesse prevalso questa posizione di “minimalismo riformatore” non è dato sapere. È certo, tuttavia, che la confusione ecclesiale e il disorientamento dei fedeli sarebbero enormemente cresciuti.

Ma questo avveniva nel 1951, di fronte a una “lex condenda”, che presto, contro il parere di Siri, sarebbe diventata “lex condita” e che lo stesso Siri avrebbe difeso come “legge generale”, contro il suo stesso avviso. Questo, dobbiamo riconoscerlo apertamente, è stato l’atteggiamento che Siri ha

tenuto anche successivamente, al sorgere delle prime forme di “minimalismo e relativismo riformatore”, dopo il Concilio Vaticano II. Trentuno anni dopo, quando un monaco inglese scriveva allo stesso cardinale Siri, chiedendogli come si dovesse comportare in campo liturgico nel dubbio tra vecchio e nuovo rito, egli rispondeva: «Il potere col quale Pio V ha fissato la sua riforma liturgica è lo stesso potere di Paolo VI. L'aver riformato l'Ordo implica la sua sostituzione all'antico» (lettera del 6/9/1982).

È evidente che la logica di contestazione che l'Arcivescovo di Genova aveva attuato “de lege condenda” non poteva essere avanzata, a suo avviso, “de lege condita”. Che cosa dobbiamo pensare, se venticinque anni dopo quella onesta e lucida risposta, si rispolverano le argomentazioni del 1951 per sostenere che, nonostante la Riforma Liturgica, il *Vetus Ordo* continua a valere come “forma straordinaria” del medesimo rito romano che era stato formalmente e ufficialmente riformato? Che cosa dire di una teoria che di fatto rischia di negare alla Riforma Liturgica di essere una “legge generale”? Per una tale visione, al di là di tutte le possibili contestazioni, occorre ritenere che della Riforma (non della sola Veglia pasquale, ma dell'intero sistema liturgico ecclesiale) non si sia colta la ragione della necessità. Che tutto sia stato considerato alla stregua di una possibilità, non di una necessità. A questo sviluppo il Siri del 1951 offre indubbiamente una “fonte” illustre. Ma il Siri del 1982 non sembra proprio incline a questa logica, avendo assunto come propria, per quanto *obtorto collo*, la evidenza inoppugnabile della necessità (di fatto e di diritto) della Riforma.

*Secondo exemplum. La Vigilia della Veglia pasquale:
come è cambiato il Triduo tra il 1951 al 1969*

A questo punto, prima di concludere il nostro percorso “vigiliare” ci fermiamo proprio nel punto nodale della Riforma Liturgica. Essa può essere riconosciuta come “spiazzata” rispetto al Concilio Vaticano II. Comincia prima di esso, lo attraversa e si compie nell'al di là del Concilio. Proviamo a fare una breve storia del Triduo pasquale, dal 1951 al 1969¹⁶. La prima data,

¹⁶ Mi avvalgo, per questa ricostruzione, del recente e prezioso lavoro di P. REGAN, *Advent to Pentecost. Comparing the Seasons in the Ordinary and Extraordinary Forms of the Roman Rite*, Collegetown, Liturgical Press, 2012. Un libro come questo segna il nostro tempo di una qualificazione nuova. È, in fondo, un piccolo evento. Esso attesta che è possibile serenamente avvicinare due riti, storicamente divenuti, e ora resi “contemporanei” in determinate

il 1951, modifica soltanto la “Veglia pasquale”, secondo quanto abbiamo già riportato: essa è tuttavia parte del Triduo pasquale.

Anzitutto soffermiamoci sulla condizione del Triduo prima del 1955. Prima di tale data il Triduo corrispondeva al Giovedì, Venerdì e Sabato Santo, come commemorazione dei tre giorni del Signore nel sepolcro. Se il giovedì si celebrava la commemorazione dell’ultima cena la mattina, con poca partecipazione di popolo, e così il Venerdì era dedicato alla morte di Gesù (senza comunione del popolo), il Sabato santo veniva celebrato la mattina. Possiamo fare una serie di osservazioni su come la Vigilia di questa Veglia giunga al Concilio e lo superi:

- a) Il rito romano nella forma del 1962 (straordinario) e quello nella forma del 1969 (ordinario) hanno tutti, alla radice, una riforma liturgica molto recente: se consideriamo questo “tempo” della Settimana Santa, scopriamo subito che non si tratta della contrapposizione tra una presunta “liturgia di sempre” e una “liturgia riformata”, ma di due stadi progressivi di un complesso percorso di riforma. Poiché il Triduo è stato oggetto di una profonda revisione durante il papato di Pio XII e poi è stato riesaminato e ulteriormente modificato dopo il Concilio Vaticano II. In certo modo dobbiamo ammettere che entrambe le forme – tanto quella ordinaria quanto quella straordinaria – si collocano decisamente e inequivocabilmente “oltre Pio V”.
- b) Risulta in modo lampante che la logica della revisione della Settimana Santa, nel 1955, non ha ancora acquisito – né ritualmente né teologicamente – la coscienza della centralità del Triduo. Rimane sullo sfondo la definizione di *Mediator Dei* dove si dice, al n. 158: «nella Settimana Santa, quando la più amara sofferenza di Gesù Cristo viene messa di fronte a noi dalla liturgia, la Chiesa ci invita a salire sul Calvario e a seguire la via crucis del Divino Redentore, per portare la croce con lui, per riprodurre nei nostri cuori il suo spirito di espiazione e per morire con lui». In questo testo non vi è riferimento al Triduo e la lettura della partecipazione al rito è tutta giocata sul registro dell’*actus animae*.

condizioni ecclesiali e pastorali, e si può farlo con grande serietà e serenità. Ma in tutto questo desumiamo, in secondo luogo, una grande esperienza di “ricchezza” del rito del 1969. Scopriamo, nelle accurate sinossi proposte con grande cura da P. Regan, che il rito del 1962 è segnato invece da una grande povertà. È la nuova ricchezza a mostrarci questa antica povertà. È la profezia conciliare ad averci fatto scoprire a quanta ricchezza avevamo potuto e dovuto rinunciare.

- c) Anche quando il riferimento al Sacro Triduo viene esplicitato, come nella istituzione del nuovo *Ordo* del 1955, esso appare semplicemente equiparato a “gli ultimi tre giorni della quaresima” – ossia non costituisce un’entità diversa e autonoma rispetto al tempo quaresimale – ed è costituito dal giovedì, venerdì e sabato santo. Comincia la mattina del giovedì e finisce con i vesperi del sabato, lasciando fuori la domenica di Risurrezione.
- d) Dopo il Concilio, nel rito del 1969, giungiamo ad un ulteriore approfondimento, per noi del tutto decisivo in tale interessante e sorprendente percorso: il Triduo cambia nome (non viene più definito Sacro Triduo, ma Triduo pasquale); il cambiamento di nome corrisponde ad un cambiamento di “logica rituale” e di “ermeneutica teologica”. La logica rituale individua il Triduo come “entità autonoma”, come “tempo a sé” e lo fa cominciare con la “Messa *in coena Domini*” del giovedì sera fino ad arrivare ai “Vesperi della domenica di Pasqua”; questo comporta, sul piano teologico, una vera “rivoluzione”: il Triduo non riguarda più semplicemente la passione, o la sepoltura del Signore, ma abbraccia passione morte e resurrezione. La continuità della tradizione passa qui attraverso una forte discontinuità. Essa è necessaria per non perdere il significato unitario della Pasqua, che è insieme *passio* e *transitus*.
- e) Ma vi è di più. Questa unità di struttura rituale e di ermeneutica teologica rinnovata rilegge il mistero pasquale, integrando la celebrazione ecclesiale nel mistero stesso. Ogni giorno del Triduo non è più quaresima, come ancora nel 1955 e nel Messale del 1962, ma è già Pasqua. La pasqua rituale-storica (giovedì sera/venerdì sera: primo giorno) e la pasqua escatologica (venerdì sera/sabato sera: secondo giorno), il rito della cena, la morte in croce e la sepoltura, si compiono nella Pasqua ecclesiale (sabato/domenica: terzo giorno): come diceva Agostino il *transitus Christi* si compie e si rinnova nel *transitus Christianorum*. La comunità celebrante è, da questo punto di vista, parte integrante del mistero celebrato: «Il triduo celebra la Pasqua di Cristo attualizzata ecclesialmente come perfezione della salvezza e come fine della creazione»¹⁷.

Fino al 1968, in altri termini, il Triduo Sacro finisce la sera del sabato. Ossia non contiene la Domenica di Risurrezione, separando morte e risurrezione. Con il Messale di Paolo VI la categoria di “mistero pasquale”

¹⁷ REGAN, *Advent to Pentecost*, 158.

unifica, nel Triduo, morte e risurrezione. È assai curioso che, alla luce di questa vigilia che si compie, attraverso il Concilio, oltre il Concilio, si possa riconoscere la grande ricchezza del risultato, rispetto alla povertà biblica, eucologica e rituale del punto di partenza. Curiosamente il Motu Proprio *Summorum Pontificum* del 2007 rende possibile celebrare – sia pure soltanto a determinate e precise condizioni – mediante la forma povera del Triduo del rito romano. In una certa misura, negli ultimi anni, siamo stati autorizzati a scegliere non la ricchezza, ma la povertà. Siamo stati resi liberi di impoverirci.

Breve meditazione sul rapporto tra “sana tradizione” e “legittimo progresso”

Il Concilio, nella Costituzione Liturgica, dirà a proposito del rapporto tra “tradizione” e “progresso” alcune cose del tutto decisive per interpretare anche la sua “vigilia”:

«Tutti i riti siano riveduti integralmente con prudenza nello spirito della sana tradizione e venga loro dato nuovo vigore» (SC 4). «Per conservare la sana tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso, la revisione delle singole parti della liturgia deve essere sempre preceduta da un'accurata investigazione teologica, storica e pastorale. Inoltre devono essere prese in considerazione sia le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia, sia l'esperienza derivante dalle più recenti riforme liturgiche e dagli indulti qua e là concessi. Infine non si introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche maniera, da quelle già esistenti. Si evitino anche, per quanto è possibile, notevoli differenze di riti tra regioni confinanti» (SC 23).

La profezia conciliare ha parlato secondo logiche differenziate, umanamente e teologicamente illuminate. Ha invitato a onorare la tradizione, anzitutto. Onore alla tradizione significa “revisione integrale e prudente”, ossia rilettura completa e rispettosa delle logiche del rito. Prudenza non significa paura, né omissione, né paralisi. Non significa neppure rivedere ma fare come se non si fosse riveduto. Il Concilio non ci insegna la indifferenza, ma la cura per la tradizione, e lo fa mediante alcuni passaggi delicati, da rispettare nella loro logica intrinseca. Anzitutto si tratta di accettare un dato: non tutto il “traditum” è sano, e non tutto ciò che è sano è “traditum”. In altri termini, vi sono aspetti della tradizione che non è salutare continuare a osservare, mentre ci sono esigenze di “buona salute” che la Chiesa non trova, immediatamente, in ciò che ha ricevuto dalle generazioni precedenti. Ogni tradi-

zionalismo dimentica questo limite interno al *tradere*, che ha sempre anche il senso del “tradire”. Nella misura in cui la “tradizione” tradisce il *depositum* ha bisogno della lucidità con cui una generazione – con prudenza – predispone accuratamente una riforma. La Riforma è, da questo punto di vista, un prezioso atto di servizio alla tradizione, affinché essa sia capace ancora di “vigore”, di vita, di comunicazione, di passione, di identificazione¹⁸. Ma tale revisione e riforma non sono altro che uno strumento al fine di rendere possibile un nuovo paradigma di partecipazione ai riti cristiani: l’azione rituale è linguaggio comune a tutta la Chiesa, non è specifico di una sua parte¹⁹. Esso pretende una forma di partecipazione che comporti la competenza di tutti i battezzati al linguaggio rituale. Realizzare questa forma di partecipazione è promuovere comunione ecclesiale visibile.

*Conclusioni: il Movimento Liturgico come vigilia del Concilio
e il Concilio come vigilia del Movimento Liturgico*

Per concludere vorrei solo formulare alcune tesi sintetiche. Prima, però, vorrei dare la parola ad un clamoroso *sed contra*, perché risalti meglio il mio *respondeo dicendum*. Forse, voi direte che ho scelto con troppa facilità il mio contraddittore. Ma riporto subito il testo, senza rivelarvi l’autore, che dovrete indovinare, senza guardare in basso la citazione in nota. Eccone le parole:

«Non c’era crisi nella Chiesa prima del Concilio: è il Concilio che ha determinato la crisi [...] il Concilio ha distrutto un ordine cattolico che non voleva distruggere e ha prodotto una situazione in cui sarebbe stato normale chiedere la convocazione

¹⁸ Ciò sta nella intenzione originaria del Concilio Vaticano II, ossia nella sua vocazione “pastorale”. Per un chiarimento di questa intenzione di “servizio alla tradizione” attraverso un mutamento di linguaggio e di stile, rinvio al fondamentale studio di G. Ruggieri sulla «teologia di Giovanni XXIII, dal quale emerge il passaggio da una “tradizione essenziale” a una “tradizione sostanziosa e nutriente”»: cfr. G. RUGGIERI, *Esiste una teologia di papa Giovanni?*, in *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, a cura della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, Bergamo, Servitium editrice, 2003, 253-274. Cfr. anche lo studio dello stesso autore compreso in questo volume.

¹⁹ Le conseguenze ecclesiologicalhe e ministeriali di questo diverso paradigma di comprensione della liturgia sono ovviamente molto articolate: cfr. A. GRILLO, *La partecipazione attiva come superamento del “paradigma medioevale” nella comprensione della ministerialità sacramentale*, in *Liturgia e ministeri ecclesiali. Atti della XXXV settimana di studio della Associazione professori di liturgia* (Vallombrosa, 26-31 agosto 2007), a cura di A.M. Calapaj, Roma, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2008, 159-185.

di un nuovo Concilio: e non lo si è potuto fare perché, appunto, il Concilio è già avvenuto. [...] Tutti costatano la crisi ma nessuno vuole dire che è stato il Concilio a produrla; non con un gesto positivo, ma con un gesto negativo: quello di non procedere a definizioni dottrinali [...]. Per un verso, il Concilio è dato come normativo: ma non si può sapere con sicurezza quello che non è più dottrinalmente normativo dopo il XXI Concilio. Sono ancora valide la *Mystici corporis* e la *Humani generis* di Pio XII o sono cadute in desuetudine?²⁰

Chi è costui? Avete indovinato? È un discepolo, forse “il” discepolo di quel card. Siri che aveva proposto la «opzionalità della Veglia Pasquale in nocte». La citazione è tratta dal libro *L'anticristo* di Gianni Baget-Bozzo. Ho voluto citarlo perché incarna perfettamente il prototipo, quasi la maschera del “profeta di sventure”. Qui ci è utile per smascherare il “paralogismo” e l’“amnesia” che dà sostanza a questa affermazione. Alla quale rispondo con alcune tesi finali sul Movimento Liturgico. In effetti, in un congresso di storici è forse un poco incauto finire con delle tesi. Ma forse, se avete ritenuto di invitare me, in fondo vi aspettavate proprio questo. Comunque sopportatemi ancora per un attimo.

L'Europa dal XIX secolo sperimenta quella che verrà definita, ai primi del Novecento, “questione liturgica”. La risposta alla crisi di evidenza dei riti cristiani costituisce quello che chiamiamo “Movimento Liturgico”. Esso si sviluppa in tre diverse fasi: la prima fase, dal 1903 al 1947, va da *Tra le sollecitudini* di Pio X a *Mediator Dei* di Pio XII ed è caratterizzata da un intreccio di istanze – dal basso e dall’alto – che tentano di dare risposta alla crisi, sia sul piano storico, sia sul piano pastorale, sia sul piano istituzionale. La seconda fase, che va dal 1947 al 1988, da *Mediator Dei* di Pio XII alla lettera *Vigesimus quintus annus* di Giovanni Paolo II (che, non dimentichiamolo, appare nello stesso anno in cui viene approvato il primo rito inculturato – Rito Romano per le Diocesi del Congo – e si verifica anche lo scisma lefebviriano) è caratterizzato da un altro stile, ossia dalla Riforma. Come è evidente il Concilio è “compreso” in questo periodo. Il Concilio, liturgicamente ha una vigilia, ma è anche una vigilia. È, anche liturgicamente, “inizio di un inizio”, come ha detto K. Rahner nel 1965. Il terzo periodo, che comincia nel 1988 – e che non finirà tanto presto (chissà quando!) – è il nostro orizzonte, da cui guardiamo a questa storia, passata, presente e futura. Da questo orizzonte possiamo vedere non molto lontano. Ma, anche se con

²⁰ G. BAGET-BOZZO, *L'anticristo*, Milano, Mondadori, 2001, 11-12. È evidente come questi giudizi così “pregiudicati” si basino su un fenomeno di “strutturale e personale amnesia”.

uno sguardo piuttosto limitato, possiamo riconoscere bene la traiettoria che ci aspetta. Essa ha il compito di fornirci l'unica ermeneutica corretta del Concilio: quella della recezione, che è l'unica con cui possiamo "ritrovare il Concilio". Dobbiamo camminare, dobbiamo avanzare, non si dà alternativa. Fermarsi o, peggio, tornare indietro non solo non si deve, ma semplicemente non si può.

Ora posso concludere davvero. È noto che il proemio della Costituzione Conciliare *Dei Verbum* ci dà un prezioso consiglio per camminare, quando usa l'espressione «*Conciliorum tridentini et Vaticani primi inhaerens vestigiis*», «calcando le orme dei Concili Tridentino e Vaticano primo»²¹. Molto si è scritto su questa espressione, alla quale anche il grande Karl Barth ha dedicato un famoso articolo. Ora, "calcare le orme" è un modo di indicare non solo la "fedeltà", ma anche il "progresso", dice la "sana tradizione" come "legittimo progresso". Calcare le orme è tuttavia una operazione più complessa e più insidiosa di quanto non appaia.

Mi hanno riferito, infatti, che in Val d'Aosta, nella Val d'Ayas, al confine con la Francia, vi erano un tempo dei contrabbandieri che, per far perdere le loro tracce ai doganieri che presidiavano il confine, calzavano un tipo di stivali "invertiti", con il tacco al posto della punta e la punta al posto del tacco. Grazie a questo stratagemma, gli inseguitori, "seguendo le loro orme", erano portati ad andare fuori strada, addirittura dalla parte opposta rispetto alla giusta direzione. Oggi non manca chi, anche nella Chiesa, ha scoperto le virtù orientative di questi stivali invertiti, con i quali pretenderebbe di condurci, mediante il Vaticano II, non "oltre" il Tridentino e il Vaticano I, ma verso di loro e addirittura al di qua di essi.

Questo mio contributo al chiarimento della "vigilia liturgica" del Concilio Vaticano II non ha voluto essere altro che una ragionata messa in guardia contro questi "contrabbandieri" della tradizione, che disorientano la Chiesa con i loro stivali capovolti. Potete considerare tutto quello che vi ho detto sulla vigilia liturgica del Vaticano II solo come un piccolo contributo a vegliare, per la salvaguardia dell'ordine pubblico ecclesiale.

²¹ Se è vero che la traduzione ufficiale rende "inherens vestigiis" con "seguendo le orme", recepisco volentieri il suggerimento di G. Ruggieri che, in un appassionato intervento nella discussione del Convegno, ha sottolineato come il verbo *inhaerere* non dica il "seguire", ma il "conformarsi" e il "calcare".

GIANCARLO ROCCA

LA VITA RELIGIOSA VERSO IL CONCILIO VATICANO II

Attorno agli anni Cinquanta del secolo XX, cioè immediatamente prima del concilio Vaticano II, c'erano, evidentemente, delle questioni per la vita religiosa. Qui si cercherà (prima parte), di chiarire quali fossero queste questioni; poi di vedere se esse siano state presentate alla discussione nelle due sessioni antepreparatoria (seconda parte) e preparatoria (terza parte) del concilio Vaticano II, e in quale modo; inoltre (quarta parte), di esaminare quale strada ha realmente preso il concilio Vaticano II nell'esame delle questioni riguardanti la vita religiosa; e infine (quinta parte), in sintesi finale, si tenterà una valutazione del cammino percorso in quegli anni. In altre parole, si cercherà soprattutto di seguire non tanto la sequenza degli eventi, o gli interventi degli esperti al concilio, o la diminuzione del numero dei religiosi e delle religiose o altri aspetti ancora, certamente importanti, ma il movimento delle idee che di quegli eventi costituiscono la linea di fondo¹.

¹ Tutti gli studi su vita religiosa e concilio Vaticano II hanno qualche pagina sul preconcilio. Di conseguenza, qui si indicheranno solo gli studi specifici, tra i quali: R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Le Chiese parallele: i religiosi*, in *Le Chiese di Pio XII*, a cura di A. Riccardi, Bari, Laterza, 1986, 119-134; M. A. ASIAIN, *Propuestas al Concilio Vaticano II sobre la vida religiosa*, «Analecta Calasanciana» s. II, 31 (1989) 9-38; L. C. MARQUES, *Per il rinnovamento della vita religiosa*, in *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, a cura di G. Alberigo e A. Melloni, Genova, Marietti, 1993, 425-444; J. SCHMIEDL, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar-Schönstatt, Patris Verlag, 1999; G. LOPARCO, *La vita religiosa alla vigilia del Concilio*, in *I frutti del cambiamento. A 40 anni dal "Perfectae caritatis"*, a cura di S. M. González Silva, Milano, Ancora, 2006, 10-33 e 182-186 per le rispettive note; G. ZIVIANI, *La vita religiosa*, in *"Tantum aurora est". Donne e Concilio Vaticano II*, a cura di M. Perroni - A. Melloni - S. Noceti, Zurigo-Berlino, LIT, 2012, 255-284.

I. La vita religiosa tra 1950 e 1960

Attorno al 1950

Attorno a questi anni, cioè proprio al momento in cui venne celebrato a Roma (26 novembre – 8 dicembre 1950) il primo Congresso generale degli stati di perfezione – al quale, conviene sottolinearlo subito, le religiose non furono presenti, e v'erano solo delegati (in genere superiori) di istituti maschili –, gli orientamenti generali riguardanti la vita religiosa, sottolineati in occasione dello stesso Congresso, erano sostanzialmente due: il primo era orientato verso una maggior organizzazione degli istituti religiosi, quindi verso la preoccupazione di renderli efficienti ed incisivi nella vita della Chiesa; il secondo, invece, guardava alla vita religiosa nei suoi elementi essenziali, li valorizzava e cercava di vedere quali di essi avesse bisogno di cura.

Entrando nei particolari, la prima linea aveva trovato la sua piattaforma ideologica o manifesto nell'articolo che il p. Riccardo Lombardi aveva pubblicato nel 1949 in *La Civiltà Cattolica* con il significativo titolo *Il rinnovamento dei religiosi*².

Basandosi su vari discorsi del pontefice Pio XII e fondandosi sulla profonda convinzione che «ai blocchi hanno da rispondere i blocchi», il gesuita spronava non solo a una maggior collaborazione tra gli istituti religiosi, ma denunciava anche il rischio di appiattirsi su quanto avevano fatto i loro fondatori³. E pur riconoscendo esplicitamente che in primo luogo gli istituti religiosi erano e dovevano restare scuole di perfezione – questo il loro aspetto costitutivo, la loro peculiare forma di riprodurre il Cristo in una infinità di copie o immagini – e che allo spirito competeva il primato su tutte le altre realtà, il gesuita puntava a un continuo adattamento del loro apostolato, dichiarando che sarebbe stato fuori posto legare i religiosi alle forme di apostolato determinate al momento della fondazione del loro istituto, perché «proprio la lode precipua meritata dal padre [fondatore] fu l'aggiornamento delle forme nella vita della Chiesa»⁴.

² R. LOMBARDI, *Il rinnovamento dei religiosi*, «La Civiltà Cattolica» 100 (1949/1) 615-629.

³ ID., *Il rinnovamento dei religiosi*, 619: «La raccomandazione generica di tenersi fedeli all'eredità dei fondatori sarebbe troppo vaga e insufficiente in pratica, se non scendesse più al particolare...»; e pag. 623: «l'insistenza sullo "spirito" da conservare nei singoli istituti segna anche un limite alla loro immutabilità. E invita così spontaneamente a passare a un altro aspetto del problema, che ci sembra innegabile non meno dei precedenti: la necessità di un continuo adattamento dei religiosi alle fluenti circostanze dei tempi».

⁴ *Ibid.*, 624.

Andando poi decisamente su aspetti pratici e richiamandosi a quanto Pio XII aveva detto nel 1941 alle monache della Visitazione⁵, ma ritenendolo valido per tutti gli istituti religiosi, p. Lombardi aveva parlato anche della possibilità di un intervento diretto della Santa Sede per modificare aspetti che un istituto religioso da solo non avrebbe potuto fare o non si fosse sentito in grado di fare, in altre parole: «gli istituti fervorosi saranno certamente docili pedine nelle mani del più alto Pastore»⁶, cioè come un esercito – ritornava qui l'idea ignaziana della “Compagnia” – a disposizione del Papa.

Questo orientamento efficientistico e imprenditoriale non veniva preso in considerazione dai rappresentanti della seconda visione sopra ricordata, che puntava verso l'essenza della vita religiosa, cioè su voti, vita comune, abito religioso, costituzioni. In questo secondo orientamento, però, erano evidenti due tendenze.

La prima, piuttosto negativa, che può essere qui rappresentata dalla rivista *Vita cristiana* – allora diretta dal domenicano p. Innocenzio Colosio – era preoccupata non tanto di una miglior organizzazione delle opere di apostolato, ma della caduta di tono che la rivista vedeva nella vita quotidiana di religiosi e religiose, desiderosi ormai di acqua calda in inverno e ventilatori in estate, di andare in villeggiatura o di trascorrere le vacanze in famiglia, nella eccessiva cura della salute del loro corpo, nel diminuito concetto di consacrazione derivato dalla generalizzata introduzione di voti semplici considerati meno perfetti dei voti solenni, nella scarsa preoccupazione della santificazione personale, provata anche dal fatto che i superiori non venivano più scelti in base a criteri spirituali – la “cura d'anime” che essi avrebbero dovuto esercitare nei confronti dei loro sudditi –, ma in base a criteri manageriali, cioè se fossero stati o no in grado di dirigere come buoni amministratori le opere apostoliche⁷.

⁵ «Acta Apostolicae Sedis» 33 (1941) 490-493, in particolare 491-492: «Si tamen Apostolica Sedes pro peculiaribus rerum adiunctis prudentique consilio suo iudicaverit aliquid decernere, quod novum Instituto vestro videatur, id vos observantissimo animo procul dubio accipietis, noscentes prorsus non vobis detrimento, sed utilitati futurum».

⁶ LOMBARDI, *Il rinnovamento dei religiosi*, 629: «Ove davvero si pensasse ad attuare un piano più unitario nel nostro campo, e ciò richiedesse dai religiosi qualcosa di più dell'adattamento continuo e normale che ciascuno ha da fare per suo conto, gli istituti fervorosi saranno certamente docili pedine nelle mani del più alto Pastore, e così non mancheranno affatto all'appello comune».

⁷ Molti particolari al riguardo in T. S. CENTI, *Decadenza dello stato religioso*, «Vita cristiana» 19 (1950) 308-328.

D'altro canto – ed è questa l'altra faccia della tendenza sopra ricordata –, anche accettando la possibilità o la necessità di un adattamento della vita religiosa, che cosa si doveva adattare o, meglio ancora, da quali principi partire? Se si ammetteva che gli istituti religiosi erano approvati dalla Chiesa in vista del raggiungimento della perfezione mediante la pratica dei consigli evangelici e l'osservanza regolare, ne seguiva che il rinnovamento doveva informarsi a questo unico e solo criterio⁸. Di qui la difficoltà di trovare un adattamento che risultasse ideale per qualsiasi istituto religioso, che doveva necessariamente tener conto dello "spirito" e della "lettera": lo "spirito" era ciò che donava all'istituto la sua propria fisionomia e lo distingueva dagli altri; la "lettera" comprendeva le osservanze costituzionali e le ordinazioni particolari, e nel loro insieme formavano il "corpo" in cui s'incarnava lo "spirito" dell'istituto. Di conseguenza, in questo corpo vi erano elementi essenziali che non potevano essere modificati senza modificare la natura stessa dell'istituto; ma v'erano anche elementi secondari che si potevano modificare senza rinunciare allo spirito. Il discorso restava, cioè, su linee generali condivisibili da tutti, proprio perché a carattere generale, e le differenze si potevano manifestare solo quando si andava a scelte concrete.

La prima relazione del Congresso generale degli Stati di perfezione fu svolta dal p. Lombardi, indice della stima che egli godeva in quegli anni. Il gesuita ribadì, di fronte al dovere di operare per l'instaurazione di un mondo nuovo, la necessità di un coordinamento generale delle opere apostoliche dei religiosi sotto la guida del Sommo Pontefice, per non essere delle truppe che combattevano ognuna per proprio conto, con conseguente dispersione di forze, e quindi senza raggiungere lo scopo⁹.

Considerato dal punto di vista dell'aggiornamento, nella linea apostolica invocata dal p. Lombardi, il Congresso venne giudicato positivamente,

⁸ P. M. PESSON, *Il problema degli adattamenti e la vita religiosa*, «Vita cristiana» 19 (1950) 378-389, in particolare 380-381: «Incrementare l'unione con Dio nella carità e nel totale sacrificio di noi stessi a vantaggio della Chiesa: ecco lo scopo e il criterio a cui informare il rinnovamento religioso».

⁹ R. LOMBARDI, *Accommodata renovatio statuum perfectionis in suis essentialibus et communibus elementis*, in SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, *Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis*, I, Roma, Pia Società San Paolo, 1952, 107-123, in particolare 115: «Nunc vere novus instaurandus est mundus, singulorum conscientis atque universae societatis ordine radicitus permutatis»; e pag. 121: «Quam lacrimabilis error, si religiosorum societates ab Ecclesiae ductu vel paululum ultra recedentes... coram mundo hodierno apparere privicaci animo vellent veluti parvae res publicae, suam quaeque activitatem exercens, proprio Marte selectam... essent quidem cohortes vel etiam legiones, sed ita ab invicem se iunctae... quae unice cum plena S. Pontifici subiectione apte cohaereant».

perché il suo compito era proprio quello di studiare le questioni riguardanti la vita religiosa, e il p. Lombardi aveva indicato uno dei punti deboli dell'opera dei religiosi. D'altro canto, questo era proprio lo scopo del Congresso, come si disse: studiare e proporre, e non iniziare una riforma generale degli istituti religiosi¹⁰.

Il Congresso, però, venne giudicato negativamente da coloro – ancora una volta qui rappresentati dalla rivista *Vita cristiana*, e in particolare dal p. Colosio – che avrebbero visto volentieri una diversa impostazione per l'aggiornamento, non ponendo a base una maggior organizzazione, pur dipendente dal Sommo Pontefice, ma una nuova *mistica* (con questa parola) dello stato religioso. Essa avrebbe dovuto esprimersi con un duplice indirizzo. Anzitutto, con la denuncia delle manchevolezze della vita religiosa per mostrarne esplicitamente la decadenza; e poi con la presentazione di un nucleo di idee-forze, cariche di un certo potere emotivo che, anche se impossibili a essere nuove – e tutti riconoscevano che non si poteva mutare la sostanza dei tre voti di povertà, castità e obbedienza – fossero però in grado di scuotere il torpore generale¹¹. E intanto il p. Colosio riproponeva il classico sistema di costituire delle comunità di “volenterosi” in ogni istituto, decisi a impegnarsi in una fedeltà totale all'istituto¹².

La rivista aveva già indicato in un precedente articolo, sopra ricordato, quali e quanti elementi concreti avessero portato alla decadenza della vita religiosa, ma nel suo articolo il p. Colosio non aveva precisato quale o quali potessero essere l'idea o le idee-forza che avrebbero potuto dar nuovo stimolo alla vita religiosa. Restava però chiaro la preferenza, in *Vita cristiana*, per aspetti più ascetici e spirituali, più teologici, della vita religiosa, che non per quelli più propriamente organizzativi propugnati dal p. Lombardi per la riconquista del mondo.

¹⁰ A. M. FIOCCHI, *Il Congresso internazionale per l'aggiornamento degli stati di perfezione*, «La Civiltà Cattolica» 102 (1951/1) 148-158, 380-393, in particolare 149: «sussurrandosi da taluno che era imminente una riforma generale degli Ordini religiosi o la fusione di molti Istituti di apostolato o la mutazione negli abiti sì svariati delle diverse congregazioni».

¹¹ I. COLOSIO, *In margine al primo Congresso Internazionale dei religiosi*, «Vita cristiana» 20 (1951) 81-93, in particolare 87-88: «Secondo noi per ottenere un rinnovamento della vita religiosa bisogna mettervi alla base una nuova *mistica* dello stato religioso [...] Come le idee creano le rivoluzioni politiche, così sono le medesime a creare le grandi riforme nell'ambito della vita religiosa. Naturalmente parliamo di idee che siano cariche di un certo potere emotivo, che sappiano far leva sulla sensibilità [...], idee [...] non diciamo radicalmente nuove, il che è impossibile, ma capaci di far presa e scuotere il torpore generale».

¹² *Ibid.*, 90: «costituire in ogni provincia un convento di *volenterosi* [...] che, rinnovando i loro voti e promesse, decisamente si impegnino ad una vita di fedeltà integrale allo spirito del proprio ordine».

Dopo il 1950

Le esortazioni a un maggior coordinamento delle forze dei religiosi vennero ripetute, con l'aggiunta di molte indicazioni pratiche, da un altro gesuita, il p. Giuseppe Giampietro. Anch'egli partiva – come il suo confratello p. Lombardi – dal presupposto di creare un fronte unico contro il marxismo mondiale per una ricristianizzazione della società e, soddisfatto di quanto discusso e approvato nel Congresso generale degli stati di perfezione del 1950 e del Congresso internazionale delle religiose educatrici svoltosi nel 1951, nel 1955 era in grado di presentare l'elenco delle segreterie interdiocesane già costituite per attuare le decisioni riguardanti il coordinamento e il lavoro apostolico delle religiose e quanto si stava facendo per migliorarne la formazione.

Scendendo poi nei particolari, il p. Giampietro proponeva una migliore distribuzione delle opere – v'erano, secondo il gesuita, regioni italiane che abbondavano di opere apostoliche e altre che ne erano quasi totalmente prive – e come fosse necessario correggere questo squilibrio, tanto più osservando che proprio da queste regioni meno provviste proveniva il maggior numero di religiose. E poiché il motivo della mancanza di opere sembrava consistere nella povertà di quelle regioni, il gesuita proponeva che le comunità più agiate provvedessero al mantenimento di alcune religiose nelle regioni più povere. V'era poi la deplorabile concorrenza delle religiose tra loro in ambito educativo, con disagio economico ed apostolico, e ugualmente l'inutile spreco di risorse per la creazione di tante case di procura a Roma per ogni singolo istituto, mentre un'intesa fraterna avrebbe potuto far risparmiare personale e soldi. Senza parlare poi dell'obbligo che le superiori generali credevano di doversi assumere, visitando le due o tre case che il loro istituto aveva in missione, in Africa, Asia o America del Sud, senza la possibilità di offrire delle vere istruzioni apostoliche, essendo esse estranee all'ambiente dell'apostolato locale, mentre un coordinamento delle religiose che lavoravano nella stessa missione o in paesi limitrofi – anche se membri di istituti diversi – avrebbe recato maggior vantaggio alle opere apostoliche¹³.

¹³ G. GIAMPIETRO, *Per l'aggiornamento delle religiose* (Supplemento A.L.A. 3, nn. 1-2-3, 1955, Gennaio-Luglio), in particolare pag. 43: «L'asprezza e la totalitarità della lotta ingaggiata dal marxismo mondiale [...] è di tale gravità che [...] si è reso più acuto il desiderio di formare un fronte unico tra tutti i credenti in Gesù Cristo»; pag. 73: «Limitandoci soltanto alle suore residenti in Italia, esse [...] sono [...] distribuite nel territorio italiano senza alcun criterio apostolico; dimodoché vi sono popolazioni tra cui le suore e le loro opere sovrabbondano e

Andando oltre nelle esemplificazioni, il p. Giampietro chiedeva un coordinamento negli studi, anche per suore di istituti diversi, in scuole comuni; una riorganizzazione delle case per l'ospitalità di religiosi e religiose a Genova, Napoli, Venezia, cioè nelle grandi città di partenza per le missioni; e richiamandosi ancora a un discorso di Pio XII ai partecipanti al Congresso mondiale degli stati di perfezione del 1950, il gesuita sottolineava come oramai fosse necessaria una unità di concetti operativi e di organizzazione, e concludeva augurandosi che in futuro non venissero approvati nuovi istituti, né regolari né secolari, né maschili né femminili – perché, grazie a Dio, per il gesuita era difficile immaginare che vi potessero essere nuove esigenze non contemplate nella finalità dei tanti istituti già esistenti –, raccomandando pure agli Ordinari diocesani di non approvare nuove congregazioni diocesane. E analoghe raccomandazioni il p. Giampietro espresse nello stesso anno in un altro suo volume, sottolineando, e ponendo come titolo del primo capitolo il motto *Dio lo vuole*, che il coordinamento dell'apostolato dei religiosi in diocesi e tra diverse diocesi, anche con una maggior delimitazione dei confini delle singole diocesi, fosse un traguardo irrinunciabile¹⁴. In altre parole, la stessa molteplicità degli istituti, che avevano spesso uno stesso fine, creava difficoltà al coordinamento delle opere.

Di fatto, in quegli anni si erano create e si stavano creando tante istituzioni di aggiornamento e di formazione, tra l'altro: federazioni e unioni di religiosi e di superiori maggiori (nel 1954 era sorta la Conferenza Religiosa Canadese, nel 1955 la Conferenza dei Religiosi dell'Argentina, nel 1955 il Comitato centrale dei reverendissimi Superiori generali degli Istituti di perfezione poi denominato, nel 1957, *Unione romana dei superiori generali*)¹⁵;

parrocchie ove mancano quasi completamente»; pag. 74: «le regioni del Mezzogiorno e delle isole, che sono fra le più povere d'Italia, sono quelle che attualmente danno più vocazioni»; pag. 74: «Qualche comunità relativamente agiata [...] non potrebbe provvedere al mantenimento di alcune sorelle perché assistano qualche desolato paese della Calabria, degli Abruzzi o della Lucania?»; pag. 74-75: «istituti d'istruzione diretti da suore [...] in deplorabile concorrenza tra loro [...]. Il male è doppio: disagio economico ed apostolico, là dove ci logoriamo in una gara e in una concorrenza sciocca, e abbandono desolante nei paesi, che restano sprovvisti di istituti cattolici»; pag. 75: «Alcune congregazioni religiose [...] hanno qualche casa in missione [...] ebbene ogni due o tre anni la Madre Generale con un'altra suora fa la "visita" di tali case. Questo significa che si spendono periodicamente un milione o due per visitare sette o dieci religiose [...]. Non è difficile pensare che un coordinamento delle suore di diversi istituti che lavorano nella stessa missione o in paesi limitrofi consentirebbe dei risparmi enormi».

¹⁴ ID., *Per un apostolato più illuminato*, Roma 1955 (Supplemento A.L.A., 3bis, 1955).

¹⁵ Per un elenco delle conferenze dei religiosi create in quegli anni cfr. G. NARDIN, *Conferenze dei religiosi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione (=DIP)* 2 (1975) 1423-1431.

nel 1954 era stato fondato a Roma il “Regina Mundi”, per iniziativa del Congresso delle superiori generali del 1952¹⁶; nel 1957 era stata creata la scuola “Mater divinae gratiae” per le maestre e prefette impegnate nella formazione delle alunne nelle scuole degli istituti religiosi, e sempre nel 1957 era stato creato il pontificio istituto “Iesu Magister” per la formazione teologica dei fratelli laici¹⁷.

Il quadro che la vita religiosa presentava in quegli anni era, tutto sommato, di una grande floridezza in tutti i suoi aspetti, confermata dalle statistiche raccolte dalla Sacra Congregazione dei Religiosi alla fine del 1956, e presentate in occasione del Secondo congresso generale degli stati di perfezione svoltosi a Roma nel dicembre del 1957.

RELIGIOSI E RELIGIOSE NEL MONDO ALLA FINE DEL 1956

Diritto pontificio						Diritto diocesano			
Maschili		Femminili				Maschili		Femminili	
I	R/i	I	R/e	M.o	M.che	I	R/i	I	R/e
166	274.012	997	730.434	2.577	64.425	40	2.874	865	147.914
Totale R/i + R/e + Monache: 1.068.871						Totale R/i + R/e: 150.788			
Totale religiosi di diritto pontificio: 274.012									
Totale religiosi di diritto diocesano: 2.874									
Totale religiosi (di diritto pontificio e diocesano): 276.886									
Totale religiose di diritto pontificio: 794.859									
Totale religiose di diritto diocesano: 147.914									
Totale religiose (di diritto pontificio e diocesano): 942.773									
Totale religiosi e religiose di diritto pontificio: 1.068.871									
Totale religiosi e religiose di diritto diocesano: 150.788									
Totale religiosi/e di diritto pontificio e diocesano: 1.219.659									

Sigle: I = Istituti religiosi; R/i = Religiosi; R/e = Religiose; M.o = Monasteri; M.che = Monache. - Fonte: *Revue des communautés religieuses* 30 (1958) 37-38. Un po' diverse sono le statistiche edite in *Commentarium pro religiosis* 37 (1958) 89-90, ma il risultato finale è analogo.

¹⁶ F. AVONTS, *Regina Mundi*, in *DIP* 7 (1983) 1405.

¹⁷ I decreti di erezione della scuola “Mater divinae gratiae” e dell’istituto “Iesu Magister” sono stati editi nel «*Commentarium pro religiosis*» 36 (1957) 288-289.

È vero che il p. Giampietro aveva notato nel 1955 che il maggior numero delle religiose in Italia proveniva dalle regioni del Sud. La sua, però, era solo una constatazione basata su un dato quantitativo, e non spiegava il motivo di questa preponderanza, potendo essa essere anche il segno che qualche cosa stava mutando nella vita religiosa, e le prime ad avvertire il mutamento erano proprio le regioni settentrionali, quelle stesse cioè che nei primi cinquant'anni dell'Ottocento avevano avviato, in anticipo sulle regioni meridionali, il grande sviluppo delle congregazioni religiose.

Il Secondo congresso generale degli stati di perfezione del 1957

Svoltosi anch'esso a Roma dall'8 al 14 dicembre 1957, sempre avendo come tema centrale il *de accomodata statuum perfectionis renovatione*, il Congresso portò l'attenzione nei primi tre giorni su argomenti che sembravano essere stati poco esaminati nel primo Congresso del 1950 – e cioè: istituti secolari, monache e confederazioni di monasteri, formazione dei chierici –, ma non conobbe più quella polarizzazione tra coordinamento-cooperazione degli istituti religiosi da una parte, e aspetti teologico-spiritali-giuridici dall'altra¹⁸. Il p. Lombardi non era stato invitato al Congresso, le sue posizioni “profetiche” avevano cominciato a suscitare delle riserve nello stesso Pio XII¹⁹, il quale nella sua allocuzione ai delegati del Secondo congresso generale degli stati di perfezione sentì addirittura il bisogno di ridimensionare quel piano generale di coordinamento proposto negli anni Cinquanta, riconoscendo e accettando le distinzioni che dovevano esistere tra istituti religiosi, e soprattutto aveva respinto l'idea di una centralizzazione per cui tutto doveva far capo al Pontefice, il quale tutto decideva, tutto dirigeva, e tutto e tutti considerava come suoi strumenti, andando quindi, almeno indirettamente, contro il pensiero del p. Lombardi, per il quale tutti dovevano essere “pedine” nelle mani del Pontefice²⁰.

¹⁸ Gli Atti del Secondo congresso generale degli stati di perfezione non sono stati pubblicati. Una sintesi nelle varie recensioni che di esso sono state pubblicate, in particolare: A. PEINADOR, «Commentarium pro religiosis» 38 (1957) 278-284, che commenta l'allocuzione di Pio XII ai delegati del Congresso; É. BERGH, *Le IIe Congrès général des états de perfection*, «Revue des communautés religieuses» 30 (1958) 10-39; É. B., *La vie contemplative canonique*, *ivi*, 162-194.

¹⁹ Le osservazioni critiche nei riguardi del p. Lombardi sono state raccolte da G. MARTINA, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003, 287-300 (Cap. XI: *Un caso speciale: p. Lombardi*).

²⁰ Ecco quanto disse Pio XII: «Tout en conservant les distinctions qui existent, et doivent exister, entre les communautés, il faut tendre avec sincérité et bienveillance à l'union et à la

Tra efficienza delle opere e fedeltà all'essenza della vita religiosa

A questo punto si hanno in mano gli elementi essenziali per riflettere sulle due idee fondamentali avanzate per promuovere il rinnovamento della vita religiosa prima del concilio Vaticano II: l'efficienza delle opere e la fedeltà all'essenza della vita religiosa.

a) *L'efficienza delle opere.* Come si è visto, p. Lombardi e p. Giampietro si erano mossi nell'idea di una mobilitazione generale insistendo sugli aspetti pratici del coordinamento, necessari per raggiungere meglio e più velocemente il fine prefissosi. Si potrebbe dire che, considerando l'unità che sarebbe dovuta esistere nelle varie opere apostoliche, essi volessero applicare alle istituzioni religiose la struttura tipica delle strutture industriali o di commercio: istituendole dove necessario, chiudendo quelle divenute superflue, diminuendo o aumentando il personale o trasferendolo secondo le necessità, e quindi chiedendo che certe decisioni, considerando le difficoltà che gli istituti avrebbero potuto frapportare, venissero prese dall'alto, dalla stessa Santa Sede. In primo piano, quindi, era l'opera, che si voleva efficiente, non l'istituto.

Questa idea della unificazione o centralizzazione delle opere non era nuova, perché già Napoleone l'aveva tentata per la Francia nei primi anni dell'Ottocento, senza ottenerla per le difficoltà frapportate dai vescovi e dagli istituti religiosi. Abituato all'organizzazione militare, Napoleone aveva trovato strano che le suore ospedaliere e le suore insegnanti non venissero unificate in una organizzazione che avrebbe permesso di razionalizzare i compiti, un maggior controllo sulle opere e soprattutto di dispiegare gli effettivi secondo i diversi bisogni dei luoghi²¹.

collaboration. Il existe en effet une sorte de "bien commun" des communautés, lequel suppose que chacune est prête à tenir compte des autres [...]. Il est encore une chose sur laquelle Nous ne voulons pas manquer l'occasion de dire un mot, c'est la volonté de "centralisation", que beaucoup prêtent au Saint-Siège et lui reprochent. Le mot "centralisation" peut désigner un système de gouvernement, qui prétend tout appeler à soi, tout décider, tout diriger, réduisant les subalternes au simple rôle d'instruments. Cette centralisation est absolument étrangère à l'esprit des Pontifes Romains et du Siège Apostolique. Mais le Saint-Siège ne peut renoncer à sa qualité de centre directeur de l'Église». Testo completo in «Acta Apostolicae Sedis» 50 (1958) 34-43, e in *Enchiridion della vita consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (383-2000)*, edizione bilingue, Bologna-Milano, EDB-Ancora, 2001, 1656-1671, in particolare 1666 e 1668.

²¹ C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984, 125-135, in particolare 125: «Le projet ne rencontre pas grand écho dans l'épiscopat...».

Questa insistenza sul coordinamento e organizzazione delle opere avrebbe potuto portare a novità nella visione della vita religiosa. V'erano già i prodromi nel gruppo che p. Lombardi aveva fondato per dare stabilità al suo *Movimento per un mondo migliore*²². Per esso il gesuita desiderava infatti la fondazione non di un nuovo istituto, ma la partecipazione "provvisoria" di tanti che, provenienti da diverse esperienze, avrebbero potuto arricchirlo, garantendone nello stesso tempo la continuità. In altre parole, si dava maggior importanza non all'istituto, ma all'opera da svolgere. Era forse la "formula del futuro", come si disse allora.

Andando oltre la questione dell'efficienza da raggiungere nelle opere apostoliche, la difficoltà maggiore veniva dal fatto che gli operatori erano membri di istituti religiosi, che avevano posto al centro della loro esistenza una professione religiosa. Di qui la questione: era in primo piano l'opera o la vita religiosa? Se l'opera era il fine da raggiungere, gli istituti erano il mezzo? Se il fine era l'opera, i mezzi potevano mutare, coordinarsi, anche fondersi, se necessario. Ancora una volta, la molteplicità degli istituti costituiva un ostacolo per il coordinamento delle opere.

Il p. Lombardi e il p. Giampietro non affrontarono la questione teorica; dissero semplicemente che, per raggiungere i fini che la Chiesa si proponeva, era necessario coordinare le forze come un esercito, in unità, mettendo in sottordine le differenze tra istituti.

La questione teorica, però, era già stata affrontata anni prima da papa Pio XII, quando, riflettendo sugli istituti secolari, aveva osservato che il fine specifico che essi volevano raggiungere (= cioè l'apostolato nascosto nel mondo) aveva creato il fine generico (cioè, il tipo particolare di consigli evangelici strutturati nell'istituto secolare)²³.

In questa visione la struttura dell'istituto secolare diventava un mezzo. Applicando questo ragionamento alle congregazioni religiose, il fine (cioè il loro apostolato, qualunque fossero le modalità in cui si esprimeva: educativo,

²² R. LOMBARDI, *Movimento Mondo Migliore e Gruppo Promotore. Manuale fondamentale*, [Roma], 1977 (pro ms.).

²³ Nel *motu proprio* del 1948 *Primo feliciter* Pio XII scriveva, riferendosi agli istituti secolari: «Questo apostolato [degli istituti secolari], che abbraccia tutta la vita, suole essere continuamente sentito così profondamente e sinceramente in questi istituti che, con l'aiuto e l'ispirazione della divina provvidenza, la sete e l'ardore per le anime sembra non solo aver felicemente offerto l'occasione della consacrazione della vita, ma avere in gran parte imposto la sua propria esigenza e forma, e in modo mirabile il fine cosiddetto specifico ha richiesto e creato anche il fine generale» (Testo completo del *Primo feliciter* del 12.3.1948 in *Enchiridion della vita consacrata*, 1172-1177, in particolare 1175).

ospedaliero ecc.) aveva creato il mezzo, cioè la struttura della congregazione religiosa. Se la finalità era l'apostolato, era giocoforza orientare a esso tutte le forze e nel modo migliore, con possibilità di interventi dell'autorità suprema per arrivare a decisioni che il singolo istituto non poteva o non voleva compiere²⁴.

b) *Fedeltà all'essenza della vita religiosa*. Questo programma di funzionalità e di efficienza creava dei problemi in coloro che puntavano sui voti, perché sembrava che ne sminuisse il valore. Essi vedevano i consigli evangelici come qualcosa di immutabile nella stessa struttura apostolica assunta dagli istituti religiosi. In altre parole, essi puntavano sull'essenza della vita religiosa.

In questa visione l'essenza della vita religiosa era una specie di eternità immutabile che concretamente non è mai esistita e non esisteva nemmeno negli anni precedenti il concilio Vaticano II, perché nel corso dei secoli la vita religiosa ha mutato volto infinite volte, proprio per rispondere alle diverse richieste dei tempi. L'idea di insistere sulla fedeltà all'essenza della vita religiosa non sembrava rispondere ai problemi di un aggiornamento. Non bisognava, infatti, dimenticare che se i fondatori avevano dato vita a nuovi istituti, è perché si erano accorti che quanto fatto da precedenti fondatori non bastava più per la vita della Chiesa. E la proposta di creare conventi o case di volenterosi – un po' come in passato si erano creati conventi "conventuali" e conventi "osservanti", o conventi con religiosi di vita comune e conventi con religiosi di vita privata – non garantiva che si potesse raggiungere una miglior organizzazione delle opere apostoliche, perché i piani erano diversi: l'uno teologico-ascetico, l'altro manageriale.

Scartata, nel 1957, l'idea della centralizzazione e del coordinamento generale nelle opere apostoliche, e rimettendo a base di tutto l'autonomia e l'indipendenza del singolo istituto, a questo punto la riflessione si incamminava in una sola direzione, quella teologico-ascetica. Bastava ripresentare la dottrina tradizionale sulla vita religiosa e chiederne l'osservanza, per arrivare al progettato aggiornamento, oppure, come aveva ventilato il p. Colosio, era necessario cercare una nuova "mistica" e trovare nuove idee o parole/forza in grado di risvegliare una vita religiosa che sembrava morire d'inedia?

²⁴ Molti particolari al riguardo in G. ROCCA, *Per una tipologia e una teoria della congregazione religiosa (o della vita religiosa dei secoli XIX-XX)*, «Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria» 56-57 (2006-2007) 301-336.

II. La Commissione antepreparatoria del concilio ecumenico Vaticano II

Alla commissione antepreparatoria del Concilio erano giunte, tra l'estate del 1959 e l'estate del 1960, circa duemila tra proposte e suggerimenti riguardanti i religiosi, provenienti da vescovi, università pontificie, superiori generali di istituti religiosi, nonché dalla stessa Sacra Congregazione dei Religiosi.

Molti suggerimenti esaltavano, ovviamente, il valore della vita religiosa, in particolare dei tre voti, della formazione, dell'apostolato e della preghiera, e tra le questioni giuridiche in primo piano era l'esenzione, che i vescovi chiedevano di limitare, sulla base che l'apostolato in diocesi non poteva essere considerato un'opera interna all'istituto e doveva essere coordinato nell'insieme delle opere diocesane, indirettamente tornando alla questione della efficienza delle opere.

Per conto suo, la Sacra Congregazione dei Religiosi preparò una propria proposta, consegnata il 5 aprile del 1960 alla Commissione antepreparatoria²⁵. Queste *Propositiones*, divise in sette parti per un totale di ventotto capitoli, ricapitolavano l'insegnamento tradizionale della Chiesa e chiedevano, in primo luogo, che il concilio dichiarasse l'eccellenza dello stato di perfezione (era l'antica affermazione della superiorità della verginità sul matrimonio); che si usasse la nuova denominazione di "stato di perfezione" per potervi includere anche gli istituti secolari; che si condannasse il naturalismo e altri errori già denunciati dagli ultimi pontefici; e infine, che tutto lo stato di perfezione venisse suddiviso in tre grandi gruppi: le "religioni", nelle quali si emettevano i tre voti pubblici di obbedienza, castità e povertà; le "società di vita comune" senza voti pubblici; gli "istituti secolari", che intendevano vivere nel mondo la loro ricerca della perfezione cristiana e il loro apostolato²⁶. Come si vede, era il normale schema del trattato di vita religiosa che si studiava nei noviziati, e nulla v'era ancora sulla possibilità di approvare nuove forme o istituzioni dello stato di perfezione, se si eccettua la possibilità di riconoscere la vita eremitica, accolta nel capitolo XV delle *Propositiones*.

²⁵ Il testo è stato edito in *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), III, *Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae (sub secreto)*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960, 219-238.

²⁶ *Acta et documenta*, 219: «Solemniter declaretur excellentia status perfectionis acquirendae in diversis eius formis, atque eius natura [...] contra grassantem naturalismum et contra errores ab ultimis Pontificibus denuntiatos».

Il pensiero ufficiale della Sacra Congregazione dei Religiosi si trovava quindi sintetizzato in queste *Propositiones*, ma nell'abbozzo di lettera che il card. Valerio Valeri, prefetto della Sacra Congregazione dei Religiosi, pensava di inviare al card. Domenico Tardini, Segretario di Stato e Presidente della Commissione antepreparatoria del concilio, unitamente alle *Propositiones*, lo stesso card. Valeri aveva sottolineato cinque punti – rimasti inediti (cfr. Appendice n. 1) che gli sembravano meritevoli di maggior attenzione da parte della Commissione antepreparatoria.

Il primo di essi riguardava la possibilità di far emettere voti solenni da parte di alcuni istituti religiosi di voti semplici – ritornava qui quella certa disistima nei confronti dei voti semplici, evidente già nell'articolo sopra ricordato del p. Colosio e comune nella "scala di perfezione" che teologi e giuristi presentavano nei loro trattati²⁷ –, i quali nei voti solenni vedevano la possibilità di consacrare tutto l'essere umano a Dio, mentre i voti semplici lasciavano al professo la proprietà radicale di se stesso e dei suoi beni. Il secondo argomento verteva sulla clausura delle monache, che la Sacra Congregazione intendeva mantenere in vigore, sia quella maggiore che quella minore, volendo anzi difenderla, chiedendo ai monasteri, che non fossero in grado di osservarla, di passare allo statuto giuridico della congregazione religiosa. Il terzo tema riguardava la possibilità di ritardare l'età dell'ordinazione sacerdotale per garantire una maggior maturità negli ordinandi. Il quarto riguardava la formazione delle religiose e la Sacra Congregazione dei Religiosi chiedeva che il concilio Vaticano II promuovesse la formazione di "giuniorati" o "scolasticati" femminili, in maniera analoga a quanto si faceva con i seminari e gli scolasticati maschili. L'ultimo punto riguardava l'esenzione, che bisognava non solo conservare, ma estendere a tutte le congregazioni clericali di diritto pontificio, e quindi, indirettamente, aumentando l'autonomia dei singoli istituti e gli ostacoli per un reale coordinamento delle loro opere.

²⁷ A. GUTIÉRREZ, *Doctrina generalis theologica et iuridica de statu perfectionis evangelicae et comparatio inter eiusdem diversos gradus ab ecclesia iuridice ordinatos*, «Commentarium pro religiosis» 29 (1950) 61-120; G. ROCCA, *Passaggio d'un istituto da una categoria giuridica a un'altra*, in *DIP* 6 (1980) 1211-1214.

III. La Commissione preparatoria

Non vale la pena ripresentare qui la composizione della Commissione preparatoria – se non per sottolineare, come fatto da mons. Gérard Huyghe, vescovo di Arras, l'assurdo di preparare una legislazione anche per le religiose, che però non potevano direttamente far sentire la loro voce, se non per mezzo di uomini²⁸ – e nemmeno l'elenco degli argomenti che le furono affidati²⁹, se non per ricordare che la Commissione centrale preparatoria aveva richiesto di sviluppare quattro temi: 1. *De vita religiosa renovanda*. 2. *De unione vel foederatione institutorum religiosorum*. 3. *De privilegio exemptionis*. 4. *De habitu religioso*. In altre parole, tornavano le vecchie questioni della esenzione, della diminuzione del numero delle nuove fondazioni e, tenendo conto che si andava generalizzando il non uso dell'abito religioso, della opportunità o meno che il concilio dicesse una sua parola al riguardo.

A questo punto l'interesse è esaminare i "voti" – inediti – relativi al *De vita religiosa renovanda* e vedere se in essi sia possibile trovare qualche cosa di nuovo, o, per riprendere le parole del p. Colosio, non qualche cosa di nuovo, data l'immutabilità della essenza della vita religiosa, ma qualche idea forza, densa anche di una certa forza retorica, in grado di risvegliare dal torpore in cui si trovava, secondo i critici, la vita religiosa.

Se si esaminano i tre voti circa il *De vita religiosa renovanda*, fatti preparare dalla Commissione preparatoria in rispetto della metodologia di lavoro adottata, si può osservare che tutti e tre ripresentavano l'ossatura e l'impianto che si poteva trovare in qualsiasi trattato ascetico o giuridico sulla vita religiosa, osservazione che era già stata avanzata dal p. Colosio nei riguardi di molti interventi presentati nel Primo Congresso generale degli stati di perfezione nel 1950³⁰. Del resto, il Commissario ponente aveva chiarito – dopo aver ricordato l'obbligo di tener conto di quanto il Codice di Diritto Canonico del 1917 diceva nei riguardi dei religiosi ai can. 487, 593 e 673 –

²⁸ L'elenco dei membri della Commissione si trova in MARQUES, *Per il rinnovamento della vita religiosa*, in particolare 436-437, e, con indicazioni biografiche su ognuno di essi, in SCHMIEDL, *Das Konzil und die Orden*, in particolare 228-239.

²⁹ L'elenco degli argomenti affidato alla Commissione preparatoria è stato ripubblicato anche in *Vaticano II, Concilio*, in *DIP 9* (1997), in particolare 1758-1759.

³⁰ COLOSIO, *In margine*, 84: «In realtà, ci furono propinate, specialmente nei primi giorni, un monte di cose che si possono agevolmente trovare su tutti i libri di diritto, di morale, di storia ecc., come coraggiosamente, in pubblica assemblea, riscuotendo un caloroso applauso, dichiarò il servita p. Berti».

che cosa avrebbero dovuto fare i consultori, portandoli quasi necessariamente verso una certa ripetitività: a) definire il concetto di perfezione ed esaminare in quale modo esso potesse essere applicato ai religiosi, alle società di vita comune e agli istituti secolari; b) in che cosa consistessero i tre voti di obbedienza, povertà e castità, senza la cui osservanza era impossibile qualsiasi rinnovamento della vita religiosa; c) per quanto riguardava poi l'aggiornamento pratico della vita religiosa, molte cose erano state dette dagli ultimi pontefici e dalla Sacra Congregazione dei Religiosi, e compito della Commissione era sintetizzare ciò che poteva essere utile per il futuro concilio³¹.

I voti dei tre consultori – presentati in latino, ovviamente – si attennero strettamente alle indicazioni del Commissario.

Il p. Gaston Courtois, già procuratore dei Figli della Carità, fu il primo a consegnare il 13 gennaio 1961 il suo brevissimo voto alla Commissione, dividendolo in tre parti: a) *Quid vita religiosa “authentica” et “adaptata” importat;* b) *In quibus vita hodierna religiosa ab hac forma authentica et adaptata deficiens invenitur?* c) *Quibus mediis seu dispositionibus exoptata vitae religiosae renovatio obtineri possit, sive defectibus removendis, sive novis ordinationibus adhibendis.* Per gli “adattamenti” egli aveva fatto riferimento agli orari della vita quotidiana, ricordando quanto Pio XII aveva già detto al riguardo, osservando inoltre che mancava l'audacia per i cambiamenti, mancavano buone superiori (ancora una volta richiamandosi qui a un testo di Pio XII), chiedendo infine di aumentare il numero delle unioni e federazioni di istituti religiosi, perché la loro debolezza era ormai evidente, almeno in Francia³².

³¹ PONTIFICIA COMMISSIO DE RELIGIOSIS PRAEPARATORIA CONCILII OECUMENICI VATICANI II, *Relatio Rev.mi Commissarii ponentis super quaestionem demandatam num. 1 “De vita religiosa renovanda”*, 1: «Attendenda esse imprimis ea quae in cann. 487 et 593 continentur [...]. Quoad perfectionem, definienda erit ejus natura prout agitur de religiosis, de sodalibus societatis sine votis publicis vel instituti saecularis [...]. Quoad consilia evangelica [...] sine hujusmodi renovatione seu reformatione in servandis evangelicis consiliis, vera et efficax vitae religiosae renovatio intelligi nequit [...]. Et quatenus vita religiosa odierni necessitatibus accommodanda sit... Ad rem multa habentur S. Sedis documenta [...]. Cura nostrae Commissionis erit, ni fallor, habito prius Rev.morum Consultorum voto, ex dictis documentis et exhortationibus, illa quae ad finem futuri Concilii facere queunt desumere, atque aptis conclusionibus proponere» (Testo inedito, prot. 345/60, in *Biblioteca Istituto Giuridico Claretiano*, Roma, 202/2/7, vol. I).

³² «Die 13a septembris 1951, papa Pius XIIus [...] sic asserebat: “Il est possible que certains points de l'horaire” [...]. Deest institutio antistarum [...] Papa Pius XIIus die 15a septembris 1952 [...] dicebat: “Mulier imperio affecta [...] tam faciliter quam vir non procedit” [...]. Foveatur et facilis fiat adunatio in uniones et foederationes parvarum congregationum» (Testo inedito, prot. 052/61, in *Biblioteca Istituto Giuridico Claretiano*, Roma, 202/2/7, vol. I).

Nelle prime righe del suo voto – presentato in data imprecisata, ma alcuni giorni dopo quello del p. Courtois – il p. Jean-François Barbier, dei Frati Minori, riconosceva subito che, dopo i numerosi interventi dei sommi pontefici e della Sacra Congregazione dei Religiosi, gli era difficile trattare delle stesse cose. E quindi, in una prima parte, egli si era preoccupato di stabilire che cosa si intendesse per vita religiosa e per rinnovamento della vita religiosa, lamentando che i religiosi si erano impegnati un po' in tutto, senza alcuna specializzazione e con conseguente dispendio di forze; e per quanto riguardava i piccoli istituti da unire o sopprimere, egli esortava a sopprimere tutti quegli istituti che, dopo quarant'anni dalla erezione canonica, non avevano ancora raggiunto il numero di cento membri³³.

Il terzo voto, del p. Beniamino della SS.ma Trinità, definitore generale dei Carmelitani scalzi, consegnato il 16 febbraio del 1961, era certamente il più articolato dei tre voti dei consultori (cfr. Appendice n. 2). Egli aveva distinto la sua relazione in due grandi parti: a) dottrinale (pagg. 1-15); b) pratica (pagg. 16-20). Dopo aver presentato gli elementi essenziali della vita religiosa, le varie sue forme, lo spirito e le leggi che dovevano regolarla, il p. Beniamino aveva affrontato la questione del rinnovamento della vita religiosa, distinguendo tra *rinnovamento* e *adattamento* o aggiornamento. Per lui *rinnovamento* significava tornare a qualche cosa che si era perso, al primitivo fervore e allo zelo delle origini, mentre *adattamento* era solo un mutamento dettato dalle mutate esigenze della vita odierna. Di qui la conclusione che l'aggiornamento o adattamento non poteva essere fatto a scapito dello spirito proprio di un istituto e delle leggi che lo incarnavano. Ed egli provava questa asserzione con la storia della vita religiosa, affermando che la Chiesa aveva sempre preferito la nascita di nuovi istituti, più adatti ai nuovi tempi, piuttosto che mutare nell'essenziale istituti già esistenti. E tra i difetti da correggere, come primo egli indicava una scarsa stima, anche tra i religiosi, per quello che costituiva il fine principale della vita religiosa, cioè l'obbligo di tendere alla perfezione e alla santità, mentre da parte di non

³³ «Status vitae Deo consecratae, ad mentem consiliorum evangelicorum, in actu Ecclesiae professionem accipientis, secundum Regulam quamdam vitae (formam vitae) ab Ecclesia approbatam [...]. Perficietur renovatio si in luce ponentur obligationes necessariae vitae religiosae in genere (consilia evangelica) resque praecipuae quibus institutum quodque constituitur [...]. Ut patet, adaptandum est, non puncta praecipua et necessaria omnis vitae religiosae sive peculiaris instituti, sed tantum modos quibus usu exercentur consilia evangelica» (Testo inedito, prot. 056/61, in *Biblioteca Istituto Giuridico Claretiano*, Roma, 202/2/7, vol. I).

pochi di essi la vita religiosa era considerata solo come una organizzazione per svolgere meglio l'apostolato³⁴.

Nel rispetto della procedura stabilita, i tre voti vennero esaminati dal cappuccino p. Lazzaro da Narbonne, che consegnò la sua sintesi il 20 febbraio 1961. Redigendola, egli aveva premesso la parola *Animadversio* a quanto egli riteneva di non condividere con i consultori. L'osservazione più consistente sembra essere quella relativa al testo del p. Barbier. Non contento di quanto il frate minore aveva scritto circa l'importanza che la tradizione della Chiesa aveva sempre attribuito alla vita religiosa, il p. Lazzaro volle aggiungere che essa, nella sua sostanza, era stata istituita dallo stesso Cristo, e appoggiò la sua tesi citando i testi di due noti giuristi, il p. Prümmer nel suo *Manuale juris eccl.* del 1916, e il p. Goyeneche, nei suoi *Juris canonici principia* del 1938. La sintesi veniva conclusa – ancora nel rispetto della metodologia di lavoro stabilita per le Commissioni – da una *Formula* di circa due pagine, nelle quali il p. Lazzaro riassumeva il contenuto dei tre voti, sottoponendolo all'approvazione della Commissione.

Esaminando a sua volta, il 25 febbraio 1961, la sintesi del p. Lazzaro – nella tappa finale della metodologia di lavoro prevista –, il p. Servus Goyeneche, clarettiano, non poteva non rimarcare come l'esposizione si mantenesse tutta su linee generali e abbisognasse di essere semplificata e messa più a fuoco, per alleggerire il lavoro dei padri conciliari.

Come si vede, nessuno dei tre voti e nemmeno la sintesi del p. Lazzaro da Narbonne aveva fatto un passo avanti nella formulazione di proposte per l'aggiornamento che ci si attendeva in vista del concilio Vaticano II, tutto restava ripetitivo e non poteva essere diversamente se si restava sul piano teorico dei voti o dell'essenza della vita religiosa senza scendere sul piano concreto, storico.

³⁴ Dal voto del p. Beniamino della SS. Trinità, 14-16: «Quando agitur de vita religiosa renovatio per se significat reditum ad pristinum fervorem [...], dum accommodatio significat quamdam mutationem et adaptationem vitae religiosae novis exigentiis et circumstantiis evolutionis mundi hodierni... De facto historia vitae religiosae nos docet Ecclesiam potius novas religiones instituisse, magis exortis novis temporis necessitatibus congruentes, quam mutasse essentialiter veteres religiones iam existentes [...]. Non satis aestimatur vitae religiosae finis communis et primarius qui in perfectione et sanctitate acquirenda consistit. Iste defectus invenitur [...] etiam apud ipsos religiosos, praesertim vitae activae et mixtae, qui vitam religiosam considerant non ut scholam perfectionis sed ut organizationem ad apostolatam externum efficacius exercendum» (Testo inedito, prot. 102/61, in *Biblioteca Istituto Giuridico Clarettiano*, Roma, 202/2/7, vol. I).

A questo punto, senza entrare nelle successive discussioni della Commissione dei religiosi preparatoria al concilio, si può concludere ricordando semplicemente che nessuno dei testi elaborati dalle Commissioni preparatorie, e quindi anche quello riguardante i religiosi, giunse nell'aula conciliare, tutto venne cestinato e tutto riformulato per la discussione in aula³⁵.

IV. Il Concilio Vaticano II e due nuovi concetti o parole/forza

Con la discussione nell'aula conciliare ci si trova di fronte a un fatto inaspettato, perché la linea di pensiero non è più la stessa. Non si tratta più di difendere e di affermare la dignità della vita religiosa e di indicarne la superiorità nei confronti del matrimonio – temi che fanno sempre da sottofondo –, ma a un certo momento ci si incammina verso una strada non immaginata nemmeno dagli estensori dei vari schemi del *de vita religiosa renovanda* o *de accomodata renovatione vitae religiosae*. Si scopre, cioè, una nuova idea/forza, la “consacrazione”, cui se ne aggiunge immediatamente, subito dopo il concilio, un'altra, “carisma”, e tutte e due potevano realmente costituire – quasi nella linea intravvista dal p. Colosio – una nuova *mistica*, in grado di entusiasmare nuovamente religiosi e religiose.

La “consacrazione”

Occorrerebbe molto spazio per sintetizzare, sia pur brevemente, le discussioni nell'aula conciliare circa i religiosi. Qui è preferibile mettere in luce il cammino che ha portato alla scoperta di questo nuovo concetto e di questa nuova parola.

- *Un capitolo a parte*. Anzitutto nell'aula conciliare erano chiaramente emerse due posizioni: la prima, “anti-religiosa” e quindi critica nei confronti dei religiosi, cercava in vario modo di diminuirne i privilegi, toccando anche, almeno indirettamente, la stessa natura della vita religiosa; la seconda, sostenuta particolarmente dai superiori generali degli istituti religiosi, cercava di conservare quel valore eminente tradizionalmente attribuito alla vita religiosa nella storia della Chiesa. Il tema della santità, cui dovevano tendere

³⁵ MARQUES, *Per il rinnovamento della vita religiosa*, 444: «lo schema non arriva nelle mani dei padri conciliari, ma precipita nella voragine che, alla fine della prima sessione conciliare, obbliga alla riformulazione e alla sintesi tutti i testi proposti dalle commissioni preparatorie».

tutti i fedeli, fu l'occasione per inserire i religiosi in un unico capitolo – presentato ai padri conciliari in maniera un po' impreveduta –, quello appunto sulla chiamata universale alla santità. Era un altro modo per “velare” l'importanza dei religiosi nella Chiesa inserendoli in una prospettiva generale. Fu in questa circostanza che, insieme a tanti altri, il preposito generale dei Gesuiti, p. Johannes Janssens, l'abate Sighard Kleiner, generale dei Cistercensi, e il p. Ballestrero Anastasio del SS. Rosario, presidente della Unione dei Superiori Generali, espressero la loro preferenza per un capitolo a parte sui religiosi sulla base che la santità veniva raggiunta in maniera diversa secondo gli stati di vita e bisognava valorizzare il ruolo dei religiosi nella Chiesa, che non era identico a quello dei laici. Ben seicentostantanove padri conciliari appoggiarono la proposta, e si avviò così il cammino verso un capitolo distinto della *Lumen gentium*, il sesto, per i religiosi.

- La “consacrazione”. Anche sulla base di una certa incomprendenza di vocabolario, quasi che i religiosi, difendendo la definizione di “stato di perfezione”, ritenessero di essere perfetti – dottrina che san Tommaso non aveva mai insegnato, poiché aveva sempre parlato di perfezione da conquistare –, la terminologia di “stato o stati di perfezione” venne scartata, e di fronte all'insistenza con cui si parlava della santità come obbligo di tutti i cristiani, si addivenne nella *Lumen gentium* a ridare un posto speciale ai religiosi con il nuovo vocabolario della consacrazione. Cercando l'essenza della vita religiosa, *Lumen gentium* la individuò in una speciale consacrazione, «così da essere con nuovo e speciale titolo destinato al servizio a Dio [...] e [il religioso] viene consacrato più intimamente al servizio di Dio» (*Lumen gentium* 44).

Le parole “consacrato”, “consacrazione” erano di uso antichissimo, ma l'applicazione che la *Lumen gentium* ne faceva prestava il fianco a molti dubbi. In questione era il verbo *consecratur*, che non si sapeva bene come intendere e, per sciogliere l'incertezza dei padri conciliari, la Commissione teologica chiarì che esso doveva essere inteso in senso passivo, come un venir consacrati direttamente da Dio.

Questa spiegazione portava a una valorizzazione della vita religiosa molto più alta di quella comunemente intesa quando si parlava della superiorità della verginità sul matrimonio (in fondo, si trattava di un “più” o di un “meno”) o di “stato di perfezione”. Intendendo consacrazione in senso passivo, come opera di Dio, il consacrato riceveva un nuovo sacramento? Si trovava a essere ontologicamente distinto dai battezzati in forza della nuova consacrazione che riceveva da Dio? Quando abbandonava la vita religiosa riteneva di venir sconsacrato da Dio?

Di fatto, la parola divenne – sembra lecito affermarlo – un nuovo campo di battaglia tra gli studiosi, costituendo la base di una nuova *mistica* della

vita religiosa, utilizzata persino nelle immaginette con la formula “N. N. ... annuncia ... di essere consacrata da Dio” che le religiose stampavano a ricordo della loro professione. Essa, però, aveva contro tutta la storia della vita religiosa, che aveva sempre parlato di una consacrazione a Dio. Di conseguenza, la formula venne vista come difficilmente praticabile e non entrò in nessun altro testo conciliare, nemmeno nel *Perfectae caritatis*, approvato dopo la *Lumen gentium*, quando si conosceva la nota della Commissione teologica sul senso passivo da dare alla parola *consecratur*. La possibilità di appoggiarsi su questa parola per costruire una nuova teologia o una nuova *mistica* si sciolse definitivamente quando, nel 1995, apparvero gli appunti del p. Umberto Betti, OFM, uno degli esperti chiamati a partecipare all’ultima revisione del Codice di Diritto Canonico del 1983, con la conferma che, nonostante le pressioni, i relativi canoni del Codice non vennero modificati e si mantenne il concetto che è il proficiente a consacrarsi a Dio mediante il ministero della Chiesa³⁶.

“Carisma” del fondatore e “carisma” dell’istituto

Queste due espressioni – e ciò è stato subito documentato – non sono di origine conciliare; anzi, è noto come il concilio sia stato guardingo nell’uso della parola “carisma” – ricordando le divisioni illustrate da san Paolo nella sua prima lettera ai Corinti – e come nei testi conciliari definitivi sia stata soppressa la parola “carisma” presente in diversi interventi dei Padri³⁷. Precedentemente, e per lunghissimo tempo, era stata adoperata la parola “spirito”: spirito del fondatore, spirito dell’istituto, spirito delle costituzioni, spirito del noviziato, spirito dell’obbedienza, ecc., per indicare il nucleo, il nocciolo, il cuore di qualcuno o di qualche cosa senza il quale qualcuno o qualche cosa perdeva totalmente senso. “Carisma” aveva un significato forte, molto più forte della parola “spirito”, perché veniva a trovarsi nella linea della “consacrazione”, quasi distinguendo ontologicamente i religiosi e i loro istituti dagli altri fedeli.

³⁶ Molti particolari al riguardo in *Teologia della vita religiosa*, in *DIP* 9 (1997) 929-949, in particolare 945-948, e in *Vaticano II, Concilio*, *ivi*, 1743-1774, in particolare 1763-1765.

³⁷ Nei testi conciliari non si trovano le espressioni “carisma del fondatore” e “carisma dell’istituto”. Un solo accenno, indiretto, nel documento conciliare *Ad gentes* (23a), dove si parla di «carismi per il bene» suscitati dallo Spirito Santo e visibili anche nell’opera missionaria degli istituti religiosi. Ulteriori particolari in Y. SUGAWARA, *Concetto teologico e giuridico del “carisma di fondazione” degli istituti di vita consacrata*, «Periodica» 9 (2002) 239-271.

Nella storia della vita religiosa si è sempre riconosciuta una particolare presenza di Dio nei santi fondatori e, in qualche modo, negli istituti da loro fondati. Il triplice frutto della vita cristiana – che alle origini attribuiva il cento al martirio, il sessanta alla verginità e il trenta al matrimonio, e successivamente il cento alla verginità, il sessanta alla vedovanza e il trenta al matrimonio³⁸ – indicava chiaramente una scala di perfezione e di valori attribuita allo stato e alle persone che in esso si trovavano, ma non si era arrivati a indicare esplicitamente in persone (come fondatori e fondatrici) e istituzioni singole (tutti i loro istituti) una constatabile presenza carismatica di Dio. Di qui le tante distinzioni degli studiosi per precisare in quale senso si dovesse intendere la parola “carisma” e, se riferita al fondatore, l’ammonizione a intenderla in senso largo, certamente non nel senso con cui san Paolo ne parlava ai Corinti³⁹. E per quanto riguarda il carisma dell’istituto, le difficoltà erano maggiori, perché per alcuni studiosi esso non era altro che la specificazione di un elemento presente in una corrente spirituale, così come non era sempre facile individuare il carisma delle origini⁴⁰, senza dimenticare che quando la Sacra Congregazione dei Religiosi approvava (e approva) un istituto, non approvava il “carisma” del fondatore, ma solo se l’istituto – meglio ancora, la sua missione – così come configurato dal fondatore, risultava (e risulta) utile alla vita della Chiesa, e non esitava (e non esita) a correggerne la fisionomia o anche a non approvarlo, se lo riteneva (o ritiene) opportuno⁴¹. E restava sempre il fatto di spiegare le centinaia e centinaia di istituti scomparsi dopo il concilio Vaticano II da parte di coloro che ritenevano il carisma imperituro.

³⁸ A. QUACQUARELLI, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo XIII, 8 nelle varie interpretazioni)*, Roma, Coletti, 1953, Bari, Edipuglia, 1989²; ulteriori particolari in F. BEATRICE, *Perfezione*, in *DIP* 6 (1980) 1446-1450.

³⁹ M. RUIZ JURADO, *Vita consacrata e carismi dei fondatori*, in *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, II, Assisi, Cittadella, 1988², 1063-1083, in particolare 1080: «È evidente che il termine “carisma”, quando si parla di carisma del fondatore, è preso in un’accezione più larga di quella che la tradizione riservava ai fenomeni straordinari ed eclatanti».

⁴⁰ *Ibid.*, 1076: «Sembra chiaro che bisogna distinguere tra i carismi di maggior o minor splendore [...]. Alcuni non sono altro che specificazioni o una radicalizzazione particolare all’interno di una determinata corrente spirituale [...]. Per alcuni istituti è difficile riconoscere l’elemento carismatico delle origini».

⁴¹ Molti particolari, con la discussione della bibliografia, in G. ROCCA, *Il carisma del fondatore*, Milano, Ancora, 1988.

V. Tra difesa e sopravvalutazione, e varietà e bellezza della vita religiosa

A questo punto si possono raccogliere, in un insieme, i vari tentativi di rinnovamento proposti prima, durante e l'immediato postconcilio Vaticano II e chiedersi in che rapporto stiano, dapprima con il desiderato rinnovamento, e poi con la storia della vita religiosa.

Le proposte di aggiornamento

a) *Coordinamento ed efficienza.* Le proposte del p. Lombardi e del p. Giampietro si muovevano sul piano dell'efficienza e, considerate in se stesse, si potevano ritenere oggettive. La difficoltà risiedeva nel fatto che, se è vero che ogni istituto singolarmente cerca l'efficienza nelle sue opere apostoliche, questo criterio risulta difficilmente applicabile a un insieme di istituti. Una catena di scuole, ospedali, opere cattoliche rette in maniera unitaria, con un solo vertice, richiede uno sforzo considerevole, non diverso da quello che esiste in altre strutture manageriali. Perché non si è seguita la linea dei pp. Lombardi e Giampietro? C'è, alla base, la stessa difficoltà incontrata dall'imperatore Napoleone di fronte alla singolarità degli istituti che volevano a tutti i costi conservare la loro autonomia, e in più, negli anni qui considerati, c'è l'ostacolo della esenzione che si voleva estendere anche alle congregazioni religiose clericali. Ci si può chiedere, però, se non ci sia al fondo un altro motivo, e cioè se la vita religiosa – la struttura che ha fatto da sostegno alle opere – non sia fundamentalmente contraria a svilupparsi in una linea di efficienza. In altre parole, fino a tanto che dura quell'equilibrio tra vita religiosa e opere che aveva portato alla nascita dell'istituto, l'istituto resiste. Quando l'equilibrio non c'è più, l'istituto accetta di terminare la propria vita e lascia il posto ad altre esperienze (magari laicali, che assumono l'impegno di continuare le opere dell'istituto).

b) *Le nuove idee/forza.* Se si considera la discussione di vocabolario, sembra che "consacrazione" e "carisma" abbiano tentato di stabilire una nuova teologia della vita religiosa, considerandola evidentemente sotto l'angolazione della "essenza" e configurandola come qualche cosa di ontologicamente diverso dalla vita dei fedeli. Tuttavia, i grandi sforzi per precisarne il contenuto non hanno evitato non solo una certa arbitrarietà nel precisare o respingere quanto poteva sembrare inopportuno nelle interpretazioni date a queste parole, ma anche quell'aria di narcisismo e di vanagloria che esse contenevano.

La storia della vita religiosa

Il punto critico, però, è vedere se entrambe le visioni – sia quella dell’adattamento qui rappresentata dal p. Lombardi e dal p. Giampietro, sia quella dell’essenza della vita religiosa rappresentata dalla rivista *Vita cristiana* e dalle due nuove idee/forze legate ai concetti di “consacrazione” e “carisma” – corrispondessero a una conoscenza storica della vita religiosa e soprattutto alla possibilità di un aggiornamento.

La questione è vedere se la vita religiosa, come “essenza”, sia mai esistita – come sopra accennato –, e la risposta sembra dover essere negativa. La vita religiosa in astratto non è mai esistita, ma sempre in maniera concreta, con determinate caratteristiche di vita comune, o di vita solitaria, o di clausura, con maggior o minor apostolato, con particolari relazioni di aiuto tra religiosi e religiose, mutando la propria fisionomia secondo i tempi e i luoghi, avendo sempre a base il celibato. Il nuovo vocabolario di “consacrazione” e “carisma”, diffuso a seguito del concilio Vaticano II, non era in grado – è troppo ardito affermarlo? – di indicare le linee di rinnovamento della vita religiosa, che non dipende da un vocabolario o da questioni ideologiche, ma ha altre basi. Ogni tanto nel corso della storia avvengono mutamenti, legati propriamente a questioni storiche e sociali, che toccano la vita della Chiesa, della società e della vita religiosa. Le statistiche postconciliari indicano, con la costante diminuzione del numero dei religiosi “di vita tradizionale” e con la nascita di nuove forme di vita consacrata⁴² previste nello stesso Codice di Diritto Canonico del 1983, che la vita religiosa sta mutando, conservandone sempre l’essenza, ma adattandosi ai nuovi tempi e alle nuove circostanze.

**NUMERO DEI RELIGIOSI E DELLE RELIGIOSE NEL MONDO
TRA IL 1990 E IL 2010**

Anno	Religiosi	Religiose	Monache	TOTALI
1990	222.626	689.453	56.745	968.824
2000	209.260	615.772	55.079	880.111
2010	195.012	530.890	46.642	772.544

Fonte: *Annuario Statisticum Ecclesiae*, agli anni indicati. I totali comprendono professi (dipendenti dalla Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica) di voti perpetui, professi di voti temporanei e novizi e novizie solo per gli istituti di diritto pontificio.

⁴² *Primo censimento delle nuove comunità*, a cura di G. Rocca, Roma, Urbaniana University Press, 2010.

Anche quando dominava, la convinzione che la vita religiosa fosse superiore al matrimonio non ha impedito la nascita di molte forme di vita religiosa che, perpetuando il modello di base – il celibato –, si sono però espresse in una varietà infinita di forme in base ai tempi e ai luoghi.

Conclusione

La vita religiosa continua, ma i cambiamenti sembrano avvenire per forza interna, soprattutto grazie a uomini e donne che intraprendono la via delle fondazioni. Ed era ciò che avevano detto la *Lumen gentium* e il *Perfectae caritatis*. Parlando, la *Lumen gentium* (43), di varie forme di vita solitaria e comunitaria sviluppatasi nel corso dei secoli che hanno promosso il bene dei loro membri e della Chiesa, e il *Perfectae caritatis* (1) facendo risalire la meravigliosa varietà delle famiglie religiose ai primi tempi della Chiesa, abbellita con la varietà dei doni concessi ai suoi figli, i due documenti pontifici indicavano che si potevano ancora aspettare novità nella storia della vita consacrata, come sempre avvenuto in passato e come di fatto stava già avvenendo in quegli anni.

APPENDICE

1

Il 5 aprile 1960 il card. Valerio Valeri, Prefetto della Sacra Congregazione dei Religiosi, invia al card. Domenico Tardini, Segretario di Stato e Presidente della Pontificia Commissione antepreparatoria del concilio Vaticano II, l'elenco delle Propositiones da sottoporre alla Pontificia Commissione per il Concilio Ecumenico. Nella lettera ufficiale, però, sono stati soppressi tutti i sei punti (rimasti inediti nella edizione ufficiale degli Acta del Concilio Vaticano II) sui quali il card. Valeri desiderava richiamare l'attenzione del card. Tardini.

EMINENZA REVERENDISSIMA,

In ossequio al venerato Ufficio n.354/60 del 16 febbraio, con cui Vostra Eminenza Reverendissima mi invitava e presentare alla Pontificia Commissione Antepreparatoria per il Concilio Ecumenico le proposte della Sacra Congregazione dei Religiosi, mi prego di sottoporre all'Eminenza Vostra il Rapporto di questo Sacro Dicastero.

La Commissione interna della Sacra Congregazione non ha mancato di studiare le schede e i Rapporti sintetici mandati dalla Pontificia Commissione Antepreparatoria e ne ha tenuto il più grande conto per stabilire le proprie proposte.

Questo Sacro Dicastero ha costato, con piacere, che i voti degli Ecc.mi Vescovi e dei Rev.mi Superiori Generali sono unanimi nel chiedere al Concilio Ecumenico di prendere le eventuali disposizioni perchè la vita degli istituti religiosi sia sempre più "autentica" e più "aggiornata", più conforme alle esigenze profonde dello stato di perfezione evangelico o maggiormente adatte ai bisogni attuali della Chiesa.

Tutte le proposte che questa Sacra Congregazione sottopone alla Pontificia Commissione per il Concilio Ecumenico sono animate da questo spirito e intendono concretarlo con provvedimenti pratici.

I diversi punti studiati in questo Rapporto sono ordinati secondo il seguente schema:

- Parte I.- Stato di Perfezione
I Natura e divisione degli Stati di perfezione.
II Vocazione allo stato di perfezione
- Parte II.- Vita Religiosa
III Voti religiosi
IV Separazione dal mondo
V Aggiornamento
VI Abito
VII Pratica individuale della povertà
VIII Povertà collettiva
IX Questua
X Obbedienza
XI Vita liturgica
XII Confessori
XIII Conversi
XIV Monache
XV Vita eremitica
- Parte III.- Formazione
XVI Formazione dei giovani religiosi
XVII Sede Ordinations
XVIII Formazione delle giovani religiose
- Parte IV.- Separazione dell'Istituto
XIX Separazione dell'Istituto
- Parte V.- Governo
XX Erezione degli Istituti
XXI Unione e Federazione dei piccoli Istituti
XXII Governo dei Monaci
XXIII Federazione dei Monasteri di clausura
XXIV Conferenze dei Superiori Maggiori
XXV Esenzione
- Parte VI.- Apostolato
XXVI Apostolato
- Parte VII.- S. Congregazione dei Religiosi
XXVII Competenza della Sacra Congregazione dei Religiosi
XXVIII Vigilanza della Sacra Congregazione sugli Istituti

BIBLIOTECA
ANASTASIO

Credo, intanto, doveroso di attirare l'attenzione dell'Eminenza Vostra su alcuni punti di maggiore importanza che sono stati oggetto di proposte da parte di questo Sacro Dicastero.

1) Da parecchi anni a questa Sacra Congregazione sono pervenute parecchie domande da parte di Istituti di voti semplici perchè sia concessa loro la facoltà di adattare dei voti religiosi più rigidi e impegnativi, specialmente riguardo alla povertà; anzi molti desidererebbero poter unificare i voti solenni, senza però tanto diventare Ordini esenti e, per gli Istituti femminili, senza essere obbligati alla clausura papale e all'ufficio corale.

Essi fanno giustamente presente che la professione solenne consacra tutto l'essere umano a Dio, mentre i voti semplici lasciano al professo la proprietà radicale di se stesso e dei suoi beni.

Dopo maturo esame, questa Sacra Congregazione ha ritenuto indevole questo desiderio di una consacrazione più totale a Dio e ha deciso di proporre al Concilio Ecumenico che sia concessa agli istituti che lo desiderassero, e che ne siano giudicati atti, la facoltà di prendere i voti solenni senza essere, per questo, esenti e sottoposti alla chiusura papale (cfr. III).

2) Questo Sacro Dicastero è pienamente consapevole delle conseguenze di questa proposta riguardo alle Monache di clausura: nella disciplina attualmente in vigore, solo sono "moniales" le religiose che professano i voti solenni e solo possono professare questi voti le religiose che osservano la chiusura papale, mentre, secondo la proposta di questo Sacro Dicastero, non soltanto continuerebbero a professare i voti solenni le monache, ma anche altre religiose, che non sono monache, potrebbero essere professe di voti solenni.

Le monache non si distinguerebbero più dalle altre religiose secondo la natura dei loro rispettivi voti, ma secondo il loro modo di vivere: le monache sarebbero le religiose che osservano la chiusura papale e che menano la vita contemplativa.

A proposito della chiusura papale, la Sacra Congregazione intende mantenere in vigore, non solo la chiusura papale maggiore, riservata alle monache che escludano qualunque opera apostolica, ma anche la chiusura papale minore, che permette alle monache di esercitare qualche ministero "nell'interno delle stesse abitazioni monastiche" (Cost. Ap. "Sponsa Christi").

Ma questo Sacro Dicastero ha constatato che, in molti casi, la chiusura minore adottata alle necessità di un apostolato troppo impegnativo cambiava la vita contemplativa di queste monache in una vita mista, assai simile a quella di tanti istituti di Suore educatrici.

.../...

Per mantenere alla vita contemplativa canonica la sua genuina natura, occorre applicare rigorosamente le norme della clausura minore.

In conseguenza: *se appare, con certezza, che, in un Monastero, non può essere osservata abitualmente almeno la clausura minore, tale Monastero dovrà esser mutato in casa di Congregazione o di Società* (Cost.Ap. "Sponsa Christi"). In questo caso, però, secondo la proposta precedente, le religiose di queste case potrebbero ancora professare i voti solenni (cfr. XIV).

3) Molti Vescovi e Superiori Generali hanno espresso il desiderio che il conferimento degli Ordini sacri ai giovani religiosi, come pure ai seminaristi, sia ritardato.

Questo Sacro Dicastero è del medesimo parere; anzi, ritiene opportuno di sottoporre i diaconi ad una prova di tempo e di apostolato prima di ordinarli Sacerdoti (cfr. XVII).

4) Un altro punto sul quale questa Sacra Congregazione desidera attirare l'attenzione del Concilio Ecumenico è la formazione delle Suore di voti temporanei: fra il Noviziato e la professione perpetua, occorre dare alle giovani Suore una formazione non solo spirituale e religiosa, ma anche professionale e dottrinale, per prepararle ad un apostolato profondo ed efficace. Come il Concilio Tridentino ha creato i Seminari per la formazione dei futuri Sacerdoti, così il secondo Concilio Vaticano dovrebbe sancire e promuovere l'istituzione dei "giuniorati" o "scolasticati" per la formazione delle religiose che intendono dedicarsi all'apostolato, secondo un programma analogo a quello dei Seminari o degli scolasticati maschili, ma adattato allo scopo della vita religiosa ed apostolica femminile. (cfr. XVIII).

5) Questa Sacra Congregazione propone al Concilio Ecumenico di mettere in rilievo l'importanza delle diverse organizzazioni create da qualche decennio per facilitare il governo degli Istituti o dei Monasteri e la collaborazione fra di essi: federazioni, unioni, conferenze di Superiori Maggiori, ecc. (cfr. XXII - XXIV).

6) L'ultima questione importante che mi permetto di segnalare all'Eminenza Vostra è quella, assai discussa, dell'esenzione.

Questo Sacro Dicastero ha studiato, con la massima accuratezza, i voti degli Ecc.mi Vescovi, ma rimane convinto che l'esenzione dei religiosi deve essere mantenuta come condizione della loro fedeltà alla missione che hanno nella Chiesa.

Anzi, per quanto riguarda l'esenzione interna, o più esattamente, la giurisdizione dei Superiori sui loro sudditi, questa Sacra Congregazione pensa che essa non dovrebbe essere riservata agli "Ordini essenti", ma estesa anche a tutti gli Istituti clericali di diritto pontificio (Cfr. XXV).

- - - - -

Molti altri problemi sono stati studiati da questa Sacra Congregazione in vista della preparazione del Concilio Ecumenico: Vostra Eminenza troverà nelle altre schede del presente Rapporto le proposte fatte da questo Sacro Dicastero. Ma quelle segnalate sopra sembrano di molte importanza, almeno nell'ambito della competenza di questa Sacra Congregazione.

Mi prego di bacere la Sacra Porpora, e, con sensi del più profondo ossequio, ho l'onore di professarvi

di Vostra Eminenza Reverendissime
devoto, ossequioso, obbediente servo

Roma, 5 Aprile 1960

Il 16 febbraio 1961 il p. Beniamino della SS. Trinità, definitore generale dei Carmelitani scalzi, presenta il suo "voto" alla Pontificia commissione dei religiosi preparatoria al Concilio Vaticano II.



P. 1

Autore: Rev. P. Beniamino della SS. Trinità

DE VITA RELIGIOSA RENOVANDA

13/61

Tractationem in duas partes dividimus: unam doctrinalem, alteram
practicam.

I

PARS DOCTRINALIS

Antequam de ipsa "renovatione accommodata" vitae religiosae agamus,
necessarius videtur recollere praecipuas notiones necnon principia
fundamentalia theologica et iuridica quibus vitae religiosa innititur.
Ideo dicimus:

- 1° De vita religiosa.
- 2° De varietate vitae religiosae.
- 3° De spiritu et de legibus religionum.
- 4° De ipsa renovatione vitae religiosae.

1. DE VITA RELIGIOSA

A. - Sub aspectu theologico.

Cum religio sit "virtus per quam aliquis ad Dei servitium et
cultum aliquid exhibet, ideo antonomastice religiosus dicuntur illi
qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo
offerentes" (II,II/186/1).

Vita religiosa igitur est illa quae aliquis, ductus divinae vocatio-
nis, se totaliter mancipat et consecrat Dei servitio (II,II/
186/1 ad 2).

Haec autem "traditio sui" Deo ad Eius servitio mancipatio fit per vota religiosa, quae sunt provisiones Deo factae, ideo actus virtutis religionis quibus homo se totaliter consecrat Deo et totam suam vitam Deo tanquam holocaustum offeri.

Vota vero religiosa tanquam obiectum habent effectivam observationem consiliorum evangelicorum: vi votorum religiosus tenetur uti consiliis evangelicis tanquam mediis seu instrumentis, pro ipso obligatoris, ad promptius et securius perfectionem christianam assequendam.

Perfectio autem christiana consistit principaliter et essentialiter in plenitudine caritatis (habitualis et pro posse actualis, internae et externae) erga Deum et proximum: "consistit....principaliter spiritualis vita in caritate, quam qui non habet, nihil esse spiritualiter reputatur.... Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus" (S.Th. De perfectione vitae spiritualis, cap. 1; II,II/184/1 ad 2).

Hanc tamen plenitudinem caritatis, qua principaliter perfectio christiana constituitur, necessario comitari debent perfecta actus fidei, spei necnon virtutum moralium, sub impetu dynamico caritatis et ductu Spiritus Sancti.

Immo plenitudo caritatis necessario supponit puritatem totalem animae, ita ut affectus hominis avertatur ab omnibus quae fervorem caritatis impedire possunt.

Ad huiusmodi perfectionem caritatis omnes christiani tendere debent per impletionem praeceptorum, quod includit ut habeant et colant "spiritum" saltem consiliorum evangelicorum, ut scilicet saltem affective renuntient bonis creatis quae caritatis plenitudinem impedire possunt.

Attamen non omnes christiani tenentur uti observatione effectiva

conciliorum evangelicorum tamquam instrumenta ad perfectionem consequendam. Haec specialis obligatio existit solum pro religiosis seu pro his qui per vota se adstringunt renuntiandi non solum affective sed et effective omnibus quae impedire possunt quominus eorum affectus totaliter tendat in Deum per caritatem perfectam. "Huiusmodi autem sunt tria: primus quidem cupiditas exteriorum bonorum, quae tollitur per votum paupertatis; secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum inter quas praecellunt delectationes venereae, quae excluduntur per votum continentiae; tertium autem est inordinatio voluntatis humanae, quae excluditur per votum obedientiae (II,II/187/7

Quapropter nunquam satis religiosa dicetur fundamentalem ac propriam obligationem eorum consistere in continua tendentia ad perfectam caritatem adipiscendam per observationes votorum paupertatis, castitatis et obedientiae; "secundario et instrumentaliter perfectio consistit in conciliis quae omnia sicut et praecipua ordinantur ad caritatem" (II,II/187/3).

Observatio votorum est pro religioso medium obligatorium et instrumentum efficax ad plenitudinem caritatis tamquam finem consequendam. Ex quo liquet "animum" vitae religiosae esse desiderium ardens ac constans continuum perveniendi ad caritatem perfectam, "quae unit nos Deo" (II,II/187/1). Et haec plenitudo caritatis est maximum bonum spirituale et supernaturale cui homo tendere potest in hac vita et ad procurandum tale bonum (nempe perfectionem et sanctitatem) ipsa Ecclesia a Christo Domino instituta est.

Nunc vero vota religiosa, quibus aliquis tendat ad perfectionem christianam ac totam vitam suam Dei servitio mancipat, sunt etiam elementa constitutiva status religiosi. Status aliquidem indicat stabilitatem in modo vivendi seu firmam conditionem vitae. Insuper haec stabilitas vitae religiosae ex ipsis votis oritur, quibus vivens in quantum ad se spectat, se totaliter et perpetuo in Dei servitium man-

cipat ac consecrat, etiam ex parte Ecclesiae, iuridice loquendo, professio votorum temporanea esse potest. In intentione autem votentis unius professio religiosa ut perpetua consideranda est. Consecratio totius vitae Deo et Ecclesiae est intentionaliter definitiva, etiamsi religiosus filialiter acceptat experimentum temporaneum a lege ecclesiastica prudenter impositum. At intentio votentis est ut, quando Ecclesia hoc permittet, professio temporanea, definitiva ac perpetua fiet.

Iamvero cum quis in statu religioso ponitur per eadem vota quibus totaliter ac definitiva Deo consecratur et ad perfectionem caritatis consequendam speciali modo obligatur, ideo status religiosus est status quoque perfectionis acquirendae.

B. - Sub aspectu iuridico.

Per se, abstracte loquendo, nihil impedit quominus vota observandi consilia evangelica, quae status perfectionis et status religiosum constituunt, a singulis, tanquam persona privata, coram Deo emittantur.

Ecclesia tamen haec privata vota non agnoscit tanquam iuridicum status religiosum et perfectionis constituentia.

Ut vota talem iuridicam efficaciam sortiantur, oportet ut emittantur modo sociali et externo, a votente prout est membrum alicuius societatis externae, ab Ecclesia iuridice agnita; ideoque necesse est ut vota in solemnem publicam praesententur. Solum sancitio totius vitae Deo ex votis publice orta fit consecratio publica vitae, scilicet a legitima auctoritate (sive iurisdictionali sive saltem dominativa) Ecclesiae acceptata et sancita, ita ut consecratio vitae ex his votis publicis proxime diversa sit ab illa quae solum votis privatis efficitur. Vota publica obligant non solum erga Deum sed et coram Ecclesia et ipso Instituto in quo emittuntur.

Per vota publica vita religiosa inseritur modo quodam speciali in Corpore mystico Christi, ac Ecclesia sua legitima auctoritate haec

vota nomine Dei accipit atque materiam eorum concrete determinat, Regulas et Constitutiones Institutorum approbando.

Exinde fit ut familiae religiosas locum quendam distinctum et honorificum obtineant in Ecclesia Dei.

Attamen iste Ecclesiae interventus publicus admittit varios gradus iuxta formam iuridicam veterum quae emittuntur.

Siquidem dantur in Ecclesia Dei vota stricte publica, quae fiunt in religionibus et haec vota constituunt vitam religiosam stricte dictam in sensu can. 488, 1^o: " Nomine Religionis venit societas a legitima ecclesiastica auctoritate approbata, in qua sodales, secundum proprias ipsius societatis leges, vota publica, perpetua vel temporaria, elapso tamen tempore renovanda, nuncupant, atque ita ad evangelicam perfectionem tendunt".

At etiam nuncupantur in Ecclesia vota non stricto sensu publica, quae tamen sunt externa (semi-publica)^{et} quae constituunt vitam Deo totaliter consecratam et statum perfectionis, sed non statum religiosum iuridice stricte dictum.

Haec vota semi-publica emittuntur in Societatibus sine votis publicis ab Ecclesia, recognitis (can. 573) et in Institutis saecularibus.

2. DE VARIETATE VITAE RELIGIOSAE

Dari in Ecclesia varietates non solum status perfectionis sed et Institutorum ad eundem perfectionis statum pertinentium, omnibus compartum est.

Sane omnia haec Instituta inter se quaedam elementa communia habent: eorum nempe sodales, a Deo vocati, tendunt ad eandem caritatis plenitudinem per observationem consiliorum evangelicorum, votis sanctitatis, sub ductu legislationis canonicae generalis Ecclesiae. Hoc sem-

su finis primarius cuius Institutorum est consecutio perfectionis christianae et sanctificationis suorum membrorum.

Diversitas igitur Institutorum non provenit ex hoc fine primario, communi, sed ex fine secundo et specifico quem unusquisque religiosa familia sodalibus suis proponit, salvo semper fine primario omnibus Institutis communi.

A. - De fine specifico.

Hic finis secundarius qui missionem propriam^a singulis Institutis in Ecclesia complendam determinat, provenit ex modo particulari quo Fundator, divina vocatione ductus, commune ideale perfectionis caritatis conceperit, in ipsa caritatis perfectione magis attendendo ad unum determinatum adiectum, quin tamen alia elementa directe excludat.

Perfectio enim caritatis constituitur imprimis ex actibus interne dilectionis sed et caritate affectiva, interna erga Deum et proximum, et simul requirit caritatem activam seu actus externae quibus gloria Dei externae quaeritur ac proximi miseriae per benevolentiam sublevantur.

Iamvero quaedam Instituta membris suis proponunt tanquam finem proprium assequendum potius activitates internas caritatis theologicae erga Deum et proximum; sunt Instituta vitalis contemplativae.

Alia vero magis attendunt ad activitates externas caritatis, quin tamen caritatem internam excludant; sunt Instituta vitalis activae.

Alia tandem Instituta ad utraque exercitia caritatis attendunt, ita tamen ut opera externa (vitalis activae) ex plenitudine contemplationis et caritatis internae proveniant. Talia Instituta profitentur vitalis mixtae (II, II/186/8).

Minus recte tamen dicitur vitam contemplativam tendere ad dilectionem Dei et ad unionem intimam cum Deo, vitam autem activam ad dilectionem proximi, cum in omni vita perfectionis diligi debent et Deus et proximus.

Hoc sensu non potest haberi vera perfectio christiana quae sit tantum se mere personalis; sed perfectio semper simul personalis est et socialis. Quicumque religiosus qualiscumque Instituti sive vitae contemplativae sive activae aut mixtae, qui non sese sanctificat pro corpore sociali Ecclesiae neque se sanctificare potest pro semetipso.

Quapropter vita etiam mere contemplativa non excludit sollicitudinem apostolicam, immo quam maxime apostolica est. Ipsa enim oratio continua, quam comitari debet immolatio abscondita suscipiens, est signal eodemque tempore medium perveniendi ad unionem intimam cum Deo ac influxum apostolicum exercendi in totam Ecclesiam: "Ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum" (II,II/181/3 ad 3). Ita verum est vitam contemplativam "soli Deo" vacare (II,II/168/2). Contemplatio supernaturalis Dei, ex suprema motivatione interna fidei et caritatis procedens, est maximum bonum supernaturale quod homo consequi potest in hac vita, et hoc quid non solum pro seipso sed et pro tota Ecclesia Dei. Nihil nobilius habetur neque profundius in Ecclesia quam illa interior vitalis assimilatio et transformatio animae in Deo per amorem. Est enim expressio maxima vitae et sanctitatis Ecclesiae, qua supra iura Dei agnoscuntur et gloria eius quaeritur.

Similiter vita activa, in qua prevalent activitates externae beneficentiae in servitium proximi, quae producunt directe ac praecipue bona humana in quantum necessaria sunt et utilia ad bona gratiae hominibus communicanda, etiam haec vita activa indiget exercitiis internis orationis quibus intimitas cum Deo alitur, a qua activitates externae seungi non debet.

Bona haec humana quae directe per activitates externas procurantur sunt: v.g. instructio, sanitas corporalis, opera socialia, recreativa etc.

Immo in vita activa haec externa caritatis opera fiunt instrumentum et causa sanctificationis personalis agentis.

Ceteroquin hoc non contradicit axiomatici: "Vita interior est anima apostolatus". Imprimis quia ipsa actio apostolica externa est actus caritatis theologice erga Deum et proximum. Sed praesertim quia, si vir apostolicus consideratur psychologicus, cum suis defectibus et imperfectionibus moralibus et concrete in circumstantiis in quibus de facto activitatem externam exercere debet, tunc oratione et vita interna quam maxime indigere videtur, ne activitas eius externa vere humana fiat etque careat vera supernaturali efficacia ad bona non solum naturalia proximo procuranda sed et per bona humana ad salutem animum pertinere possit.

Eae de causa apostolus in vita activa indiget debita et accurata praeparatione spirituali per orationem et vitam interiorem procuranda, ut Deus non solum de iure sed de facto primus obiectum caritatis remanere possit. Indiget quoque apostolus directione spirituali adaptata quae illum adiuvet ad acquirendam conscientiam de valore sanctificante activitatis externae et illum doceat practice quomodo per puritatem cordis et mentis fieri possit ac remaneat "in actione contemplativa".

Quod autem vitam mixtam attinet, versatur imprimis et praecipue circa activitates internas caritatis Dei et proximi, et in hoc convenit cum vita contemplativa. At simul attendit ad determinata quaedam opera caritatis externas, praesertim ad illa quae "ex obiecto" mixta sunt, scilicet quae consistunt in communicando aliis ipsam cognitionem et ipsam amorem Dei, contemplati ac dilecti: "Contemplata (contemplationem) aliis tradere" (II,II/188/6). In vita mixta unio

inter vitam contemplativam et activam provenit ex natura, ex obiecto ipsius activitatis externae, quae est vere "apostolica", tendit scilicet directa ad communicanda proximo non bona humana sed bona gratiae, "ad spiritualem animae salutem procurandam" (II,II/188/4). Veritas divina et bona gratiae ab apostole in vita mixta aliis communicantur quia cesset eius contemplatio veritatis. In hac vitae religiose forma, opera apostolica nasci ac provenire debent ex ipsa interna caritate contemplativa atque ad hanc in aliis suscitandam docere debent, tanquam ad finem plus minuse immediatum.

Hac de causa vita mixta exercet activitatem apostolicam specialem, propriam atque Ecclesiae utilissimam, ac sub hoc aspectu: "subvenire praelatis in ministerio est proprium huiusmodi religionis" (II,II 188/4 ad 2).

Activitates propriae vitae mixtae praecipuae sunt:

- a) praedicatio verbi Dei, diffusio veritatis supernaturalis ore et scripto, ad exemplum magorum Doctorum Ecclesiae: S. Thomae Aquinatis, S. Bonaventurae, S. Ioannis a Cruce etc. - Hoc nobilissimum munus diffundendi veritates fidei respondet exigentia profundis hominum nostri temporis;
- b) communicatio ipsius gratiae per sacramentorum administrationem, praesertim in sacramento poenitentiae (II,II/188/4);
- c) directio spiritualis animarum qua magis immediate procuratur earum progressus in vita spiritali et sanctificatio. Haec spiritalis directio quae in sacerdote profundam doctrinam et experientiam supponit, prohi dolor!, saepe deest in omnibus caetibus: apud laicos, sacerdotes et...religiosos.

Tandem animadvertere oportet intimam unionem existere inter finem primarium commune vitae perfectionis et finem specialem, secundarium unicuiusque instituti. Finis generalis vitae religiose in aliquo Instituto consequitur solum per assuetionem finis proprii, secun-

derii, qui "specificat", determinat finem generalem, illum concrete exprimit et in effectum deducit. Quando remittitur tendentia ad finem proprium, eo ipso remittitur tendentia ad perfectionem caritatis. Quapropter in veram equivocacionem labunt illi qui asserunt suffice- re observare vota religiosa et omnia alia esse superflua aut saltem mini- mi momenti in Instituto. Hoc falsus est, quia ipsa vota religiosa ob- iectum concretum et specificum sortiuntur ex fine proprio et specifico quem Institutum se proposuit assequendum.

B. - De exercitiis propriis Institutorum.

Finis specificus Institutorum influit quam maxime in ordinatio- nem practice totius vitee comunis et apostolatus operum in singulis Institutis stabilieudas.

Unaquaque forma vitee religiosae, sive contemplative sive acti- vae aut mixtae, sibi vindicat non solum selectionem operum exercendo- rum, verum etiam propriam ordinationem, iuridicam et practicam, vitee regularis cum exercitiis fini specifico Instituti apprise adaptatis.

Haec exercitia sunt media et instrumenta quibus sodales Instituti, singillatim ac collective sumpti, uti tenentur ad consequendum finem suum specificum et ad proprias misiones, vocacionis suae con- sentaneas, in Ecclesia complendas.

Talia autem exercitia, seu media, ex eorum relatione plus minus- ve necessaria et immediata cum finis specifici consecrationis opportune distinguuntur in principalia et secundaria.

Ita vitee contemplative exercitia principalia, quae constituunt "viteam contemplativam canonicam" sunt: praxis orationis liturgice et privatae, silentium, poenitentia, clausura, solitudo etc.

Vitee activae exercitia propria sunt, praeter exercitia spiri- tualia ad viteam interiozem fovendam (meditatio, examen conscientiae,

etc.) varias formas beneficentiae, uti instructio et educatio puerorum, cura sanitatis, opera caritativa et socialia omnis generis etc.

Vitae mixtae exercitia propria sunt; studium praesertim rerum divinarum, oratio liturgica et mentalis, recollectio etc.... et insuper opera directe et ex obiecto apostolica uti; praedicatio et diffusio verbi Dei, administratio sacramentorum, directio spiritualis.

Ordinatio concreta et dispositio practica omnium exercitiorum et medicorum principalium et secundariorum in aliquo Instituto constituunt physionomiam et disciplinas regulares proprias uniuscuiusque Instituti.

Valde tamen notandum est selectionem unius alteriusve medii seu exercitii prae aliis, vel maior instantia in uno alterove elemento disciplinae regularis (v.g. in oratione mentali, vel in apostolata apud exteras missiones, in cultu liturgico, vel in apostolata prelii) locum dare ulteriori varietati et multiplicitati Institutorum, etiam intra ambitum eiusdem generis vitae (contemplativae, activae aut mixtae

Cavendum tamen est ne nimis multiplicentur Instituta: "ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversae religiones essent absque necessitate et utilitate (II,II 186/1 ad 4).

C. - De legibus propriis Institutorum.

Finis specificus et ordinatio practica medicorum ad finem specificum et commune consequendum exprimentur concrete in legibus et traditionibus propriis Instituti (in Regula, Constitutionibus, scriptis Fundatoris). Leges propriae, ab Ecclesia sancitae et approbatae, modo iuridico determinant finem specificum et exercitia propria Instituti, ideoque modalitates quoque et obligationes concretas determinant veterum, quibus tota vita sodalium Deo et Ecclesiae mancipatur in conformitate cum propria eorum vocatione.

3. DE SPIRITU ET DE LITTERA LEGUM

Nostris diebus usape sermo fit de spiritu religioso sive in genere sive alicuius Instituti in particulari, et de legibus quibus spiritus exprimitur. Non raro etiam spiritus Instituti et "littera" suarum legum inter se quasi sibi invicem adversantia proponuntur.

Spiritus religiosus evidenter denotat elementum internum, theologium commune et generale vitae religiosae. Consistit, ex parte intellectus, in modo concipiendi perfectionem caritatis ut assequendam per observationem vectorum; ex parte voluntatis vero, in dinamica eius tendentia ad hanc idealem conceptionem vitae religiosae assequendam et in praxi reducendam.

Spiritus autem proprius alicuius religionis consistit in modo concipiendi caritatis perfectionem in conformitate cum fine suo specifico et cum mediis (exercitiis) propriis, necnon in dinamica tendentia ad hunc finem specificis mediis consequendum, ita ut Institutum proprias específicas missionem in Ecclesia complere valeat.

Spiritus alicuius religionis est igitur eius modus proprius cogitandi, volendi et agendi. Est elementum internum, spirituale imo et supernaturale, quod provenit a gratia propriae vocationis a Deo acceptae. Et cum spiritus sit elementum immateriale, ideo et immutabile est et maxime vitale. Est velut lux et calor quae vim suam dynamicam imprimunt in tota vitae consecrationis Dec. Quapropter mutatio spiritus alicuius Instituti constitueret ipsam eiusdem mortem et destructionem.

Complexus legum et traditionum afferunt expressionem externam, "litteralem" huius spiritus proprii religionum, atque iuridice ordinat disciplinam externam Instituti et sodalium, attendendo ex una parte ad finem specificum ad missionem, et ex alia parte ad circumstantias temporum, quae mutabiles sunt, et de facto mutantur.

Quapropter, firmo exstante spiritu, quaedam accessoria in legibus et traditionibus Instituti mutari possunt et quandoque mutari debent et accommodari novis necessitatibus et conditionibus temporum in quibus vita Instituti evolvitur.

Non omnia autem mutari possunt in legibus, cum quaedam essentialia in ipsis existant quae habent connexionem necessariam cum ipso spiritu Instituti [v.g. praescriptiones circa orationem in Institutis vitae vere contemplativae].

Leges se habent ad spiritum sicut in homine corpus se habet ad animam; ad invicem unendi sunt, non separandi. Leges et traditiones debent observari cum convictione interiori ac spiritu supernaturali. Sicut homo non potest vivere per animam nisi principaliora saltem organa corporis habeat, ita in Instituto religioso spiritus, seu forma eius specifica, nequit subsistere quin essentialia legum immutata remaneant.

At sicut vita hominis non exigit integritatem omnium eius membrorum, ita etiam vita propria seu spiritus Instituti non exigit integritatem seu immutabilitatem omnium legum et traditionum. Quinimo conservatismus absolutus hac in re conduceret ad exaggeratum iurisdictionem, atque saepe fieret impedimentum pro ulteriore expansione vitalitatis Instituti in mundo et in Ecclesia.

Non cuicumque religioso fas est determinare quaedam essentialia, ideoque immutabilia sunt in propria familia religiosa. Hoc tantum fas et munus est Superiorum Instituti (vel peritorum virorum ab ipsis legitime delegatorum), ad normas Constitutionum, sub ductu ipsius auctoritatis Ecclesiae, cui competit fas mutationes in legibus Institutorum adprobandi.

Ad has mutationes determinandas et eligendas oportet ut quis bene distinguere possit inter essentialia et accessoria, quod tuto fieri nequit nisi ab illis qui diu spiritum proprium vixerunt, leges observant, atque experientiam exercitiorum et operum Instituti practice acquisierunt. Ad hoc multum quoque confert cognitio operum

Fundatoris necnon traditionum proprias familiae, quas demonstrant quomodo decursa temporum in variis legibus spiritus specificus Instituti expressus fuerit.

4. DE VITAE RELIGIOSAE RENOVATIONE

Renovatio per se indicat novitatem relate ad statum praeteritum; idem est ac in pristinum restitutio, non vero innovatio nec emancipatio.

Quando agitur de vita religiosa renovatio per se significat reditum ad pristinum fervorem. Ipse vero reditus supponit Institutum a primitivo fervore aliquatenus saltem deflexisse. Sub hoc aspectu renovatio vitae religiosae est restauratio a defectibus irreptis, nova affirmatio voluntaria primitivi fervoris, non vero mitigatio nec relaxatio.

Historice constat quantum Ecclesia decursa saeculorum varia reformationis tentamina foverit sive illa in sinu ipsorum Institutum excitando sive novae familiae eiusdem sed ferventioris spiritus fundando.

Ultimis hiece annis sub influxu rapidae evolutionis conditionum mundi et societatis, ubicumque ac in fere omnibus partibus vitae humanae, ponitur quaestio de accommodatione, de adaptatione vitae novae temporum exigentia.

Ita etiam, praesertim sub Pontificatu Pii Pp. XII, exorta est quaestio in Ecclesia de renovanda et adaptanda vita religiosa. Huius sollicitudinis argumentum prestat celebratio congressus generalis "de accommodata renovatione quoad statum perfectionis professionem", Romae 1950.

In hoc problema dilucidando imprimis praes oculis habendum est accommodationem non idem esse ac renovationem, de qua supra. Renovatio indicat restorationem primitivi spiritus ac fervoris, dum

accommodatio significat quaedam mutationem et adaptationem vitae religiosae novis exigentiis et circumstantiis evolutionis mundi hodierni.

Ex his autem quae supra diximus de varietate et de spiritu religionum, liquet iam hanc accommodationem concipi non posse tamquam mutationem in ipso spiritu proprio Institutorum neque in praescriptio-nibus legum quae necessario cum proprio eorum spiritu connectantur. Haec omnia sunt essentialia et constitutiva vitae propriae, ideoque mutatio in his sequebatur transformationi substantiali, morti et destructioni Institutum.

De facto historia vitae religiosae non docet Ecclesiam potius novas religiones instituisse, magis exortis novis temporis necessitatibus congruentem, quam mutasse essentialiter veteres religiones iam existentes. Ipse quoque Pius XII pluries manifestavit necessitates pro Institutis religiosis ut proprium ac primitivum spiritum Fundatorum fideliter colant retineantque. (Cfr. Epist. Apost. "Nostri profecto" ad Praepositum Generale S.J., 6/7/1940; - Alloc. "Alta gradita voce" ad Sodales S.J. 27/4/1941 - Alloc. "Una grande letizia" ad Institutum E.M.V. ab Assumptione, 19/5/1946 etc.).

Si igitur quaedam accommodatio vitae religiosae facienda est, haec non potest fieri nisi in elementis accessoriis, sive quoad disciplinam Institutorum, sive quoad methodum opera apostolica exercendi, ut haec magis consentanea reddantur novis Ecclesiae et mundi necessitatibus, dummodo hae exigentiae legitima sint nec spiritui christiano aut spiritui proprio Institutorum in periculum adducant.

II

PARS PRACTICA

Remanet igitur ut inquiremus: 1° quomodo in hodierna vita religiosa defectus irrepperint, qui reformatione indigeant; 2° quomodo in legibus et traditionibus mutanda et accommodanda sint; 3° quomodo media practica suggeri possint ad restorationem et accommodationem vitae religiosae promovendam.

1. - DE DEFECTIBUS RESTAURANDIS

Defectus, prout novèrim, magis universales et maioris momenti, quos etiam leccorum Ordinarii et religionum Praepositi testati sunt, sequentes mihi videntur esse:

A) - Non satis aestimatur vitae religiosae finis communis et primarius qui in perfectione et sanctitate acquirenda consistit.

Iste defectus invenitur non solum apud fideles et sacerdotes dioecesanos, verum etiam apud ipsos religiosos, praesertim vitae activae et mixtae, qui vitam religiosam considerant non ut scholam perfectionis sed ut organizationem ad apostolatam externum efficacius exercendum.

B) - Religiosi inficiuntur spiritu mundano, qui refugit a mortificatione et a cruce Christi; mortificatio tamen et abnegatio necessario includuntur in observatione votorum substantialium paupertatis, obedientiae et castitatis.

C) - Religiosi non satis amant nec pretio aestimant spiritum peculiarem proprii Instituti. Ita conspicimus plures religiosos, imò et integra Instituta quae incumbunt activitatibus prorsus alienis a praesens intentione Fundatricis sui Fundatricis. Sodales diversorum Instituti-

tutorum omnia fere et eadem opera exercent, et saepe sine debita competentia et preparatione.

D) - Defectus abnegationis manifestantur praesertim in observantia voti et virtutis obedientiae. Obedientia concipitur, non tam ut submissio voluntaria praecipit Superiorum ex motivo supernaturali praestita, quam ut executio dispositionum quae communi consensu inferiorum "democretice" decidantur.

Iste obedientiae supernaturalis defectus non raro provocatur a defectu exercitii auctoritatis ex parte Superiorum, qui ex timore ex debilitate, aut ex aliis motivis, non amplius praecipere sed tantum conciliare audent.

E) - Quod paupertatis votum attinet, non solum paupertas individualis laeditur (v.g. in modo itinerandi, feriendi, modernis inventis utendi etc...) sed non satis attenditur ad paupertatem socialis tuendam in vi communi (v.g. in aedificiis construendis, etiamsi non directe ad opera apostolica exercentia destinantur).

F) - Non satis sensitivus vinculum coram Deo contractum per vota perpetua, immo et solemnia, a quibus nimis frequenter religiosi dispensationem petunt.

Licet hic indicare periculum vacuum faciendi praxi votorum paupertatis et obedientiae in quibusdam Institutis saecularibus. Talia Instituta indubitanter observantiam paupertatis et obedientiae aliter ordinare debent ac religiosas proprie dictas. Attamen serio attendendum est ut professio horum votorum authenticam significationem et reale obiectum habeat et conservet.

G) - Observantia regularis fere impossibilis evadit in domibus ubi pauci admodum religiosi degunt, sicut et in domibus quibus ministerium parochiale conceditur est, praesertim quando Institutum ex propria vocatione huic parochiali ministerio non incumbit, cum haec temporari-

bus hoc ministerium multiplices activitates sociales et caritativas exposulet, praesertim in magnis civitatibus.

H) - Non pauca Instituta negligere videntur constitutionem provinciarum religiosarum pro sodalibus indigenis, etiam in nationibus ubi iam a saeculis domus Instituti existunt (v.g. in America Latina).

2. - DE HIS QUAE ACCOMMODANDA SUNT

A) - In Constitutionibus adsunt praescriptiones obsoletae, quae de facto non observantur nec observari possunt, utpote redolentes circumstantias et modos agendi temporum praeteritorum (v.g. quaedam vestes, itinera etc.).

B) - Praesertim methodi apostolici adaptandi sunt non solum per usum medicorum technicarum hodierni temporis, ubi utile videtur, sed etiam per maiorem adaptationem mentalitati hominum nostri temporis (v.g. in modo praedicandi Dei) quin tamen ullo modo cedatur spiritui naturalistico, alieno ab Evangelio.

C) - Hoc logice secumfert maiorem et specialem praeparationem scientificam religiosorum his apostolatus operibus destinatorum.

3. DE MEDIIS PRACTICIS RESTAURATIONEM ET ACCOMMODATIONEM EFFICIENDI

A) - Aequum et bonum est in proximo Concilio Oecumenico iterum affirmare dignitatem ac sublimitatem status perfectioris, et quantum vitae religiosae praestet, quantae proveniant ex ea mundo et Ecclesiae utilitates nostris etiam temporibus, ita ut omnibus pateat sensus Ecclesiae in hac materia.

Esset quoque optimum breviter recollere principia non solum iuridica sed praesertim theologiae quae vitam religiosam regere debent.

B) - Affirmare tendentiam ad perfectionem caritatis per votorum ob-

servationem esse primariam obligationem et fundamentalem finalitatem Institutorum perfectionis.

C) - Affirmare absolutam necessitatem mortificationis christianae et abnegationis saepeius in vita religiosa ad perfectionem consequendam.

D) - Exhortari religiosos et a singulis Institutis exigere ut magis retineant, colant et explicent propriam finalitatem et specificam spiritualitatem; ideoque religiones sodalibus suis institutionem huic proprio spiritui conformem tradant et peculiarem formam apostolatus in Ecclesia fideliter et competenter exercent.

Non raro obicitur contra hunc cultum proprii spiritus religionum, illius esse originem alienius egoismi collectivi, contraria caritati et praesertim bene animarum, quod nostris diebus requireret adiutorium sanius religiosorum in operibus externis apostolatus.

Sed e contra modus favendi vero bene animarum et caritati inter ipsa Instituta consistit praecipue in hoc ut unumquodque Institutum proprium spiritum colat, proprium locum occupet et propriam missionem exerceat in Ecclesia, interea magnam aestimationem servanda pro spiritu et missione aliorum Institutorum.

Ita locorum Ordinarii in religiosis validum adiutorium invenire poterunt in exercitio ministerii apostolici, utendo viris speciali modo efformatis atque peritis in singulis mansionibus et in singulis apostolatus aspectibus, quin tamen vocatio propria Sodalium ex tali adiutrice opera detrimentum patiatur.

E) - Fovere diminutionem et suppressionem pervarum domuum, et alia ex parte promovere erectionem provinciarum indigenarum.

F) - Inducere Instituta ut sodalibus suis longius tempus experimenti concedant antequam vota perpetua et praesertim solemnia emittant.

De his ultimis non amplius dispensetur nisi in casibus omnino particularibus. Hoc de causa bonum esset introducere in Institutis quas vota solemnia profitentur duas classes sodalium, scilicet eorum qui vota solum perpetua faciunt et eorum qui vota solemnia emittunt, sed tantum post multos annos probationis (ut fit in Societate Jesu).

G) - Promovere in singulis Institutis studia circa vitam et opera Fundatoris ac praecipue Sodaliu necnon circa historiam et traditiones propriae familiae religiosae.

H) - Exhortari et, si casus fiat, exigere ut singula Instituta, per Capitula Generalia vel per Commissiones a Superioribus legitime ad hoc deputatas, proprias Constitutiones serio examini subiciant ad pristinum spiritum reassumendum et ad leges in rebus accessoriis hodierni temporis circumstantiis accommodandas.

Minus opportunum videtur hoc fieri ab ipsa Suprema Auctoritate Ecclesiastica modo uniformi et generali, indiscriminatim pro omnibus Institutis, cum compertum sit talem modum leges ferendi magis favere uniformitati materiali Institutorum quam eorum spirituali fervori ac propriae efficaciae in apostolatus operibus exerceendis.

Sancta Sedes tamen mutationes a singulis Institutis faciendas examini subiciat antequam illas sua suprema auctoritate approbet.

Roma, die 16 Februarii 1961

FEDERICO RUOZZI

DA «BUONA MAESTRA»
A SCRUPOLOSA PROFESSORESSA.
IL RUOLO DELLA TELEVISIONE NEL PREPARARE
LA SOCIETÀ ITALIANA AL CONCILIO VATICANO II
(1959-1962)¹

Postludio. Il «cardinal Bernabei» e Santa Romana Rai

«Il concilio è dunque finito e così la nostra rubrica [televisiva] conclude le sue trasmissioni. È giunto così il momento che anche da parte dei redattori e dei collaboratori di questo appuntamento settimanale con il concilio saluti voi che ci avete seguito durante tutto questo tempo. È un saluto che evidentemente contiene anche del rammarico almeno fino a che dinnanzi a questi strumenti elettronici vi saranno degli uomini e non delle pietre e dei robot. In questi quattro anni noi tutti ci siamo sforzati di illustrarvi il senso e i vari momenti di questo avvenimento dalle proporzioni universali e abbiamo cercato di racchiuderlo nel breve tempo e nel breve spazio dei vostri televisori»².

In un'aula conciliare ormai vuota e in un servizio dal sapore metatelevisivo, Luca Di Schiena, il giornalista televisivo della Rai che più di tutti si era speso nel raccontare e spiegare all'opinione pubblica il Concilio settimana dopo settimana, salutava così i propri telespettatori. Venerdì 10 dicembre 1965 alle ore 19,35 venne infatti trasmessa l'ultima puntata del *Diario del*

¹ Ringrazio Angelina Nicora Alberigo per avermi messo a disposizione le carte conservate da Giuseppe Alberigo riguardanti la sua collaborazione con la Rai; un ringraziamento particolare alla direttrice delle Teche Rai, Barbara Scaramucci, per la consueta disponibilità a mettere a disposizione degli studiosi l'enorme patrimonio conservato negli archivi della televisione pubblica.

² Archivio Teche Rai [d'ora in poi, ATR], D3192, *Diario del concilio*, n. 56, 10/12/1965.

concilio, la rubrica giornalistica Rai in onda ogni venerdì dopo l'approfondimento sportivo e prima dell'edizione serale del telegiornale, che dal lontano 19 ottobre 1962, ovvero cinquantasei numeri prima, al netto degli speciali, aveva puntato le proprie telecamere su quell'evento e da quel momento non le aveva più spente. Fu una vera e propria mobilitazione generale, alla stregua delle olimpiadi o dei mondiali di calcio.

Da quando il Concilio era iniziato, la Rai aveva realizzato dieci collegamenti in eurovisione, inaugurò la mondovisione trasmettendo l'11 ottobre 1962 in diretta nel Nord America le immagini della piazza dopo un servizio sulla mattinata, realizzò una quindicina di telecronache in diretta nazionale, pari a più di 20.000 metri di pellicola, le già citate cinquantasei puntate della rubrica giornalistica settimanale *Diario del concilio*, varie serie di programmi di approfondimento e inquadramento storico, documentari a colori e radiofonici, nonché centinaia di interviste.

Dati e cifre all'apparenza sterili ma in realtà eloquenti per comprendere il ruolo certamente non neutro – o sottovalutabile – che quel giovane mezzo ebbe nell'“informare” su quel primo Concilio che cadeva nel secolo del trionfo delle comunicazioni di massa e dunque nel “formare” una opinione pubblica su quell'evento religioso³. Lo fece a tal punto che questo *corpus* prodotto (composto da interviste, dirette, documentari, approfondimenti) è ora elevato al rango di «fonte conciliare» e conservato, in parte, anche nell'archivio del concilio Vaticano II, presso l'Archivio Segreto Vaticano⁴; in quanto fonte, alcune interviste ufficiali possono vantare inoltre l'inclusione negli *Acta*⁵.

In quegli anni era sotto gli occhi di tutti quanto l'incidenza dei media si stesse facendo sempre più incalzante sulla sfera culturale, politica, sociale, economica e, non da ultimo, anche su quella religiosa⁶. Se n'erano accorti gli stessi cattolici che nel settembre 1962 dedicarono la XXXV Settimana

³ Nel presente articolo l'analisi sul ruolo che ebbero la televisione e la radio nell'informare la società italiana sul concilio Vaticano II si concentra sul periodo antepreparatorio e preparatorio, ovvero sugli anni dal gennaio 1959 al settembre 1962. Per un maggiore approfondimento sugli anni di concilio (1962-1965), rimando al mio recente volume *Il concilio in diretta. Il Vaticano II e la televisione tra informazione e partecipazione*, Bologna, Il Mulino, 2012.

⁴ Ad esempio, Archivio Segreto Vaticano [d'ora in poi, ASV], *Concilio Vaticano II* [d'ora in poi, *Conc. Vat. II*], 1787, intervista a mons. Tardini per la Rtf, 24 gennaio 1960. Proprio il testo di questa intervista è stato inserito negli atti ufficiali, cfr. *Consultatio Em.mi P.D. Dominici card. Tardini ad televisionem gallicam*, in *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/1, Città del Vaticano, Typis Polig. Vaticanis, 1960, 159-163.

⁵ Per la fonte televisiva come fonte, cfr. *Fare storia con la televisione. L'immagine televisiva come fonte, evento e memoria*, a cura di A. Grasso, Milano, Vita e Pensiero, 2006.

⁶ Per una panoramica sul rapporto tra chiesa e media, cfr. D. E. VIGANÒ, *Il Vaticano II e la comunicazione. Una rinnovata storia tra Vangelo e comunicazione*, Milano, Paoline, 2013 e ID., *La*

sociale proprio al tema «Le incidenze sociali dei mezzi audiovisivi»⁷. D'altra parte l'elezione al soglio pontificio di Giovanni XXIII aveva attirato in modo nuovo l'occhio curioso delle telecamere sul papa e sugli *affaires* religiosi. Come scrisse nel 1966 un gruppo di giornalisti, tra cui Pier Emilio Gennarini della Rai e Raniero La Valle – direttore de *L'Avvenire d'Italia* – uomini chiave dell'informazione conciliare, come si vedrà in seguito:

«La cosa che più colpisce, di tutte queste testimonianze, di piccoli e grandi, è che la gente parla di lui non solo come di una persona nota, ma come di una persona familiare, come di qualcuno di cui non solo si siano conosciuti le parole e i gesti, ma con cui si sia stati insieme, in una consuetudine di vita comune. Non c'è dubbio che questo è avvenuto, oltre che per la prorompente forza espansiva della sua bontà, anche per il mezzo che ha consentito al suo volto e al suo sorriso di entrare in tutte le case, come mai era accaduto per alcun altro papa prima di lui; vogliamo dire la televisione»⁸.

Giovanni XXIII “faceva cose” che ben si prestavano all'immediatezza della ripresa televisiva e quindi non potevano non colpire favorevolmente quel giovane pubblico del piccolo schermo, ancora abituato alla formalità e distanza pacelliane: improvvisava discorsi, andava in visita alle parrocchie romane, si fermava a salutare le numerose persone che ormai accompagnavano ogni sua uscita, si recava in carcere e negli ospedali, accettò di essere seguito dagli operatori Rai per una intera giornata⁹; eventi trasmessi in diretta sul Programma Nazionale e poi subito riprese nelle varie edizioni dei telegiornali.

Chiesa nel tempo dei media, Roma, OCD, 2008; F. RUOZZI, *Immagini della fede: radio e tv*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, Società, Stato, 1861-2011*, a cura di A. Melloni, 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, 471-486. Per l'incidenza sulla sfera culturale e politica, cfr. rispettivamente *Il Medioevo italiano. Industria culturale, tv e tecnologie tra XX e XXI secolo*, a cura di M. Morcellini, Roma, Carocci, 2005 e F. COLOMBO, *La cultura sottile. Media e industria culturale italiana dall'Ottocento ad oggi*, Milano, Bompiani, 1998.

⁷ Gli atti sono confluiti nel volume *Le incidenze sociali dei mezzi audiovisivi. XXXV Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia*, Roma, Edizioni Settimane Sociali, 1962.

⁸ *Testimonianza per papa Giovanni*, Milano, Mondadori, 1966, 110. Il volume raccoglie le testimonianze di un gruppo di giornalisti italiani: Franco Amadini, Fabrizio De Santis, Pier Emilio Gennarini, Lamberto Furno, Raniero La Valle, Ettore Masina e Giancarlo Zizola.

⁹ ATR-FI, R002135/00, 00/03/1959, 41' 44". *La giornata del papa* è un servizio speciale a cura di F. Schepis, realizzato da P. Josca, E. Luparelli, E. Ravel, riprese cinematografiche di A. Maestrelli, F. Lazzaretti, G. Giandinoto e E. Mecchi. Trasmesso giovedì 19 marzo 1959 alle ore 19,40 in occasione dell'onomastico del pontefice grazie all'amicizia tra Capovilla, Segretario del Papa, e Franco Schepis, caporedattore del telegiornale, venne replicato venerdì 27 marzo, in prima serata, alle 20,50.

Si diceva, in gergo giornalistico, che il papa «fa notizia», che era «la prima delle news»¹⁰. Dopo le settimane successive all'annuncio del concilio in San Paolo fuori le mura (25 gennaio 1959), che cadde di fatto in un ufficiale «silenzio assordante», pian piano la radiotelevisione capì che anche il Concilio poteva essere «una notizia». E così, quella «maestra tv» guidata dal democristiano «cardinale Ettore Bernabei» – come si riferisce a lui nei suoi diari Gianfranco Pompei, l'ambasciatore italiano presso la Santa Sede¹¹ – didattica e pedagogica¹², bacchettona nei linguaggi, ma coraggiosa nelle forme e nei contenuti, decise di impegnarsi e di supportare sul piano politico il centrosinistra fanfaniano e su quello religioso quel progetto giovanneo di «aggiornamento» della Chiesa.

In questo articolo, oltre a restringere l'arco temporale alle fasi che precedono l'11 ottobre 1962, e quindi prendendo come *terminus a quo* il 25 gennaio 1959 e come *terminus ad quem* settembre 1962, ovvero dall'annuncio del Concilio al periodo immediatamente precedente l'inizio, ci si limiterà a passare in rassegna le programmazioni e le strategie informative di Radio Vaticana e della Rai, il servizio pubblico italiano nella sua doppia variante, radiofonica e televisiva. Si esclude perciò da quest'analisi volta a fare luce sul comportamento del sistema mediatico la stampa (quotidiana e periodica) e le riviste (generaliste e di settore). Per queste ultime la letteratura di

¹⁰ Cfr. R. LA VALLE, *Essere giornalisti al tempo di papa Giovanni*, «Cristianesimo nella storia» 25 2 (2004) 575 e, nello stesso numero, il saggio di A. GRASSO, *Il pontificato giovanneo nel giornalismo televisivo*, 569-574; E. ROSSI, *È tutto per stasera. Quando la politica entra nei Tg*, Roma, Rai, 2010. Per la testimonianza di Bernabei, dal 1961 direttore generale della Rai, oltre a E. BERNABEI - G. DELL'ARTI, *L'uomo di fiducia*, Milano, Mondadori, 1999, anche M. G. BRUZZONE, *L'avventurosa storia del Tg in Italia. Dall'avvento della televisione a oggi*, Milano, Bur, 2002.

¹¹ Cfr. G.F. POMPEI, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977*, a cura di P. Scoppola con note di R. Morozzo Della Rocca, Bologna, Il Mulino, 1994. Per un'analisi dello stretto rapporto tra Dc e televisione, la letteratura è piuttosto vasta; stando ai più recenti, si rimanda ai lavori di sintesi di G. GUAZZALOCA, *Il governo della televisione o la televisione del governo? Il rapporto tra Tv e sistema politico in Italia (1954-1975)*, in *Governare la televisione? Politica e Tv in Europa negli anni Cinquanta-Sessanta*, a cura di G. Guazzaloca, Reggio Emilia, Diabasis, 2007, 106-149; ID., *Una e divisibile: la Rai e i partiti negli anni del monopolio pubblico (1954-1975)*, Firenze, Le Monnier, 2011; G. GNAGNARELLA, *Storia politica della Rai, 1945-2010*, L'Aquila, Textus, 2010. Sempre utile, l'ormai classico F. CHIARENZA, *Il cavallo morente: storia della RAI*, nella riedizione di Franco Angeli, Milano, 2002.

¹² Per una definizione di «tv pedagogica», in contrasto con un'accezione squalificante, cfr. l'introduzione di R. FARNÉ al suo *Buona maestra TV. La RAI e l'educazione da Non è mai troppo tardi a Quark*, Roma, Carocci, 2003, 9-17. Sulla divulgazione culturale e scientifica della Rai, oltre a *Lo specchio sporco della televisione. Divulgazione scientifica e sport nella cultura televisiva*, a cura di G. Bettetini - A. Grasso, Torino, Fondazione G. Agnelli, 1988, anche il recente volume di G. ALFIERI - I. BONOMI, *Lingua italiana e televisione*, Roma, Carocci, 2012.

riferimento non manca, anche se ulteriori scavi documentari e comparazioni tra le varie riviste internazionali potrebbero portare a ulteriori e interessanti risultati.

Rewind. Il 25 gennaio 1959 e Radio Vaticana

Per capire il ruolo della radiotelevisione italiana nell'(in)formare l'opinione pubblica mondiale, e dunque il "come" e il "quanto" questo Concilio avesse di fatto beneficiato del moderno sistema dei mezzi di comunicazione di massa (per una sua comprensione esterna e per una partecipazione inedita e *sui generis* della società) lo si percepisce da un piccolo fatterello, che però risulta alquanto efficace perché dà la misura delle cose: l'episodio riguarda proprio il 25 gennaio 1959, quando papa Giovanni, con un atto di discernimento primaziale, annunciò la sua decisione di convocare un nuovo concilio. Sebbene fossero presenti solo diciassette cardinali, l'occasione era solenne. San Paolo Fuori le Mura era affollata di fedeli riuniti per la liturgia conclusiva della Settimana di preghiera per l'Unità delle Chiese. Era la prima visita del Papa alla patriarcale basilica ostiense. Le telecamere, che cominciavano a seguire il pontefice in tutti i suoi spostamenti, erano accese, pronte a riprendere non solo alcune parti della funzione in San Paolo, ma anche il percorso del corteo di macchine che accompagnava il Papa. Le sequenze in bianco e nero della Rai e dell'Istituto Luce sulla folla accorsa in San Paolo trasmesse nei tg e nei cinegiornali rivelano infatti una partecipazione del tutto nuova, ancora poco abituata a vedere la macchina del Papa girare liberamente per le strade di Roma e soprattutto il Papa sporgersi dalla macchina decappottata e salutare amichevolmente.

Al termine della funzione, verso le 13,00, nella sala capitolare dell'abbazia, il Papa parlò poi al piccolo gruppetto di cardinali. Nonostante i media non fossero presenti durante quel particolare momento, quando erano appena le 12,30 uno scarno comunicato di Radio Vaticana annunciava già al mondo la convocazione di un concilio. L'immediatezza con cui si diffuse subito la notizia superò la velocità della normale propagazione delle *news*, sulla base della rete di comunicazione del periodo; il motivo al fondo fu un disguido, piccolo ma rivelatore. Quella mattina, alcune copie ciclostilate del comunicato dell'annuncio che avrebbe fatto il Papa erano state consegnate al responsabile del Servizio stampa vaticano, con la premura che fosse divulgato non prima delle 12,30; a quell'ora si pensava che il pontefice avesse già provveduto ad annunciare la notizia a quei pochi cardinali riuniti in San Paolo; un ritardo

nella cerimonia fece però saltare la scaletta e i tempi programmati, cosicché quando lo *speaker* dai microfoni di Radio Vaticana lesse il comunicato relativo al concilio, i cardinali erano ancora ignari di tutto. Questo spiega anche il “perché” Capovilla possa ricordare come, tra la folla che aspettava l’uscita del pontefice da San Paolo, qualcuno già gridava: «Il Concilio Ecumenico! Siete contento Padre Santo?»¹³, un fatto altrimenti incomprensibile.

Nei minuti successivi, l’annuncio rimbalzò subito da un *medium* all’altro: dalle radio alle televisioni, dai giornali ai cinegiornali. L’eco era stata ampia e la notizia, soprattutto grazie al rimpallo tra le diverse emittenti radiotelevisive, era arrivata in poche ore in tutti i paesi del mondo.

Nel testo preparatorio redatto da Alberigo per il programma televisivo *1962 Anno del concilio*, lo storico bolognese infatti non mancava di sottolinearne la dimensione planetaria raggiunta:

«Il primo annuncio, dato personalmente dal papa Giovanni XXIII ai cardinali convenuti il 25 gennaio 1959 in S. Paolo fuori le mura a Roma, colse di sorpresa l’opinione pubblica ed ebbe subito larghi echi, che si estesero incessantemente con ritmo crescente investendo cerchi sempre più vasti. Vi erano spiegabili motivi perché la sorpresa fosse molto diffusa. Infatti non solo erano trascorsi quasi 90 anni dalla brusca sospensione del Concilio Vaticano, determinata dalla guerra franco-prussiana, ma molti si erano convinti addirittura che avendo proclamato solennemente i dogmi del primato e soprattutto dell’infalibilità del papa, la Chiesa Cattolica non avrebbe più fatto ricorso ai concili»¹⁴.

Occorre sottolineare però che tutti si limitarono ad annunciare la notizia, nulla più della semplice informazione. Più come atto dovuto, per non «bucare» la *news* del giorno, per usare il gergo giornalistico, che per una reale comprensione del programma di pontificato giovanneo o di cosa significasse l’impatto dell’indizione di un concilio sulla vita della Chiesa; tuttavia, se la matematica ci ha insegnato che, per la ben nota proprietà commutativa, cambiando l’ordine dei fattori il risultato non cambia, anche in questo caso l’esito finale – a prescindere dall’intento che mosse il mondo dei *media* – fu comunque il medesimo: la diffusione immediata della notizia ai quattro angoli del pianeta.

¹³ L. CAPOVILLA, *Concilio Ecumenico Vaticano II segno dei tempi*, «Il Simbolo» 23 (1966) 199-200. Ricordi di quel giorno ora anche in L. F. CAPOVILLA, *I miei anni con papa Giovanni XXIII. Conversazione con Ezio Bolis*, Milano, Rizzoli, 2013.

¹⁴ Archivio Fondazione per le scienze religiose [d’ora in poi, Archivio Fscire], fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, bozza preparatoria (cfr. Appendice II).

Se, come notava sempre Alberigo nel testo preparatorio delle puntate sulla storia dei concili, «attraverso la stampa la notizia si diffonde rapidamente in tutto il mondo» e quindi «il rilievo dato ai giornali conferma l'importanza dell'avvenimento», cionondimeno avvertiva che «molta stampa, tuttavia, sfrutta la notizia in forma sensazionalista anticipando previsioni fantasiose ed errate». Per questo motivo, era sua intenzione affidare a Raniero La Valle il compito di segnalare in televisione «gli svarioni più grossolani e le illazioni che possono aver disorientato il pubblico»¹⁵.

Il piccolo episodio del 25 gennaio ci dice comunque delle forme sicuramente nuove per la storiografia conciliare di partecipazione dell'opinione pubblica verso l'evento, diversa da tutti i precedenti concili. Poi però cadde il silenzio. Per quasi tutto il 1959 la televisione italiana tralasciò infatti di occuparsi del concilio, continuando a concentrarsi invece sui principali avvenimenti religiosi e, in particolare, sulle singole e quotidiane attività del pontefice (trasmettendo il messaggio pasquale, seguendo la messa di Natale e la benedizione *Urbi et orbi*, riprendendo in diretta le varie uscite e visite) – tanto da spingere la Rai a «strappare» l'autorizzazione per portare le telecamere all'interno dei palazzi vaticani e realizzare così il programma *La Giornata del papa*, la trasmissione celebrativa pensata per l'onomastico di papa Giovanni, che tanto piacque al pubblico televisivo.

La fase antepreparatoria e quella preparatoria furono periodi conciliari non semplici da seguire; se risultò complesso per le riviste di settore e per i *media* cattolici, le difficoltà aumentarono soprattutto per quelli così generalisti, come la Rai e i cinegiornali *Luce*. Difficoltà che all'inizio nacquero sia per carpire informazioni attraverso canali privilegiati che spesso mancavano, sia nel comprendere quello che stava realmente accadendo all'interno della Chiesa cattolica, in una Chiesa stessa che – come ha scritto Alberigo – si sarebbe «presto scoperta impreparata al concilio»¹⁶.

Nonostante l'annuncio avesse comunque suscitato in alcuni un pubblico interesse tale da indurre la carta stampata a cercare di tenere informata il più possibile una opinione pubblica sempre più in attesa di informazioni, dopo

¹⁵ Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, Trasmissione TV. I puntata: I e II parte. Il Concilio primavera della Chiesa, bozza. L'intervista a Raniero La Valle venne realizzata e mandata in onda all'interno della prima puntata del ciclo *1962 Anno del concilio*; il direttore de *L'Avvenire d'Italia* si limitò però ad un'analisi sull'importanza dell'evento concilio.

¹⁶ G. ALBERIGO, *L'annuncio del concilio. Dalle sicurezze dell'arroccamento al fascino della ricerca*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, edizione italiana a cura di A. Melloni, 1, Bologna-Leuven, Il Mulino-Peeters, 2012, 22.

le prime settimane, come sottolinea Beozzo, «appare chiaro che è molto difficile andare al di là di un livello di informazioni generiche o di ipotesi, più o meno avventate»¹⁷.

Fino a metà 1960, i lavori furono costantemente tenuti sotto segreto, provocando serie difficoltà al mezzo televisivo, che non aveva canali da cui attingere informazioni. Congar percepì quel clima, tanto da fargli annotare sulle pagine del suo diario privato che «poco a poco, le speranze suscitate dall'annuncio del concilio sono state ricoperte da un sottile strato di cenere. Vi è un lungo silenzio, una sorta di blackout, appena interrotto da questa o quella simpatica dichiarazione del papa»¹⁸.

1959-1961. Riattaccare la spina dell'informazione conciliare

Le interviste radiofoniche. Radio vs tv: 1 a 0

Come si diceva, questo «strato di cenere» sulle speranze di una buona informazione diventò un vero e proprio problema per le riviste o i quotidiani, soprattutto cattolici, che si erano posti l'obiettivo di tenere informata l'opinione pubblica. Occorre tuttavia notare che il servizio pubblico radio-televisivo di fatto non lo percepì invece mai come tale, per due ordini di motivi: almeno in questa fase temporale il tema era considerato ancora troppo «freddo» da un punto di vista informativo (poche e difficili informazioni) e tutto sommato ancora di scarso interesse per il proprio pubblico, che si sarebbe appassionato (o avrebbe deciso di farlo appassionare) alla tematica conciliare solo a partire dalla seconda metà del 1962.

Il piccolo schermo in questa fase di fatto non andò oltre qualche piccola finestra informativa. Fino al 1961 inoltrato il Concilio in televisione si limitò infatti a seguire solo le tappe principali della preparazione, in modo distaccato. Le varie edizioni dei telegiornali offrivano ai loro telespettatori brevi notizie, con alcuni approfondimenti in occasione di eventi speciali, tra cui l'insediamento delle commissioni preparatorie, l'udienza papale concessa alle commissioni, fino al più scenografico momento della firma di papa Giovanni sulla costituzione apostolica *Humanae Salutis* il 25 dicembre 1961¹⁹.

¹⁷ J. O. BEOZZO, *Il clima esterno*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, 1, 381.

¹⁸ Y. CONGAR, *Diario del concilio: 1960-1963*, 1, Cinisello B. (MI), San Paolo, 2005, 66 (ed. or. *Mon Journal du Concile*, présenté et annoté par E. Mahieu, pref. de B. Dupuy, 2 voll., Paris, Cerf, 2002).

¹⁹ ATR, T61171/009, 00/06/1961, 1' 39".

Nei primi due anni dall'annuncio, la Radiotelevisione italiana seguì dunque un po' pigramente l'evento nel susseguirsi delle tappe ufficiali. L'unica vera novità che ruppe questa *routine* informativa sul periodo della preparazione è rappresentata dalle interviste, per lo più radiofoniche. È infatti la radio ad essere la regina dell'informazione conciliare nel periodo della preparazione, che si prese così una piccola rivincita sull'egemonia televisiva sempre più evidente²⁰: gli interventi a Radio Vaticana, dal 1959 al 1961, furono numerosissimi e per quel biennio poté alla fine annoverare ben 6.500 trasmissioni in cui si era parlato di Concilio.

Ciò che era mancato ai concili precedenti venne reso possibile (e più agevole) per il novecentesco Vaticano II dalla naturale predisposizione del sistema mediale a cercare ogni giorno fatti con cui riempire le pagine dei giornali e le scalette delle radio e delle televisioni. In modo nuovo, come non era mai successo prima né nelle forme né nei contenuti ma soprattutto nelle quantità, si assistette sempre più di frequente a un flusso di dichiarazioni e spiegazioni sul lavoro della macchina conciliare da parte dei protagonisti stessi di quella fase, tramite conferenze stampa, lezioni, interviste, molto spesso direttamente davanti ai microfoni delle radio e in parte delle televisioni, non solo italiane, collegate con la stazione della Santa Sede. Si anticipava così quello che negli anni conciliari sarebbe stato più evidente, ovvero un atteggiamento di parziale apertura ai *media* e, soprattutto, di accesso diretto, non filtrato: alla luce di come andarono gli eventi, si può dire che fu una Chiesa che parlò senza portavoce. I *media* vennero progressivamente accettati come strumenti a servizio del Concilio, un atteggiamento che si sarebbe concretizzato poi nelle centinaia di interviste trasmesse all'interno della rubrica televisiva settimanale *Diario del concilio*, con esiti inaspettati²¹. Prova ne sono le numerose tracce che si ritrovano annotate nelle pagine private dei diari dei protagonisti della vicenda conciliare, dai padri ai periti: da Camara a Lercaro, da Congar a Chenu, da Willebrands a Schillebeeckx, tutti segnarono scrupolosamente e commentarono i tanti appuntamenti radiofonici e televisivi che li vedevano protagonisti. Per la

²⁰ A Concilio iniziato, per il mezzo radiofonico fu più difficile reggere il confronto con la resa televisiva dell'informazione e con le sue suggestive riprese in bianco e nero e a colori; il problema si pose in particolare per la giornata di apertura: la radio dovette «inventarsi» dei modi per rendere accattivante, ad esempio, la lunga processione dei più di duemila padri conciliari dal Palazzo Apostolico alla basilica di San Pietro, non potendo contare sulla eloquenza delle immagini. Cfr. O. PAGLIARA, *Per il Concilio la radio si collegherà col mondo*, *Avvenire d'Italia* 11 ottobre 1962, 5.

²¹ Si rimanda sempre al mio *Il concilio in diretta*.

prima volta, infatti, capitava che questi studiosi venissero cercati dagli enti radiotelevisivi negli anni di Concilio alla stregua delle *star* del cinema, per avere commenti, analisi, interpretazioni sull'andamento delle discussioni in San Pietro e sul lavoro delle commissioni pomeridiane. Lo spazio e la visibilità che ebbero fu tale che nel 1964 si proibì ufficialmente ai periti di concedere interviste²².

Il ghiaccio si scioglie: le novità dell'informazione. Le conferenze stampa

Fu proprio Tardini, Segretario di Stato vaticano, ad essere protagonista di una doppia novità informativa per la storia della Chiesa: il 30 ottobre 1959 nella sua residenza a Villa Nazareth tenne la prima conferenza stampa nella storia della Santa Sede davanti a un folto gruppo di giornalisti, nella quale, tra i vari punti che precisò sul Concilio (che cosa è un concilio ecumenico, chi vi partecipa, ecc.) vi fu anche l'annuncio – altra novità storica – della costituzione di un ufficio stampa²³, per dare la possibilità ai giornalisti «di avere informazioni precise e tempestive sulle varie fasi del Concilio»²⁴.

Oltre a questa conferenza stampa inaugurale, sempre il card. Tardini, il 24 gennaio 1960, assieme a mons. Felici, concesse la prima intervista televisiva ufficiale: non fu la Rai a poter vantare il primato di intervistare un Segretario di Stato vaticano sul Concilio, bensì la Rtf, la televisione pubblica francese.

²² Nella scelta del mezzo radiofonico della Santa Sede si può riscontrare infatti la linea ufficiale vaticana, che in più di un'occasione riprese e poi vietò o comunque cercò di ostacolare la densa attività degli esperti e dei consiglieri episcopali. Come ricostruisce Komonchak, il 15 settembre 1964 venne distribuita tra i padri conciliari una lista con alcune norme a cui si dovevano attenere i periti, che lo stesso Paolo VI aveva comunicato alla commissione di coordinamento alla fine del dicembre 1963 (cfr. J. A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, 4, Bologna-Leuven, Il Mulino-Peeters, 1999, 32-34). Se si raccomandava l'«oggettività» e soprattutto la «prudenza» nel parlare del Concilio, nonché l'astensione da critiche al dibattito, si arrivò anche a vietare la formazione di correnti d'opinione, la difesa pubblica delle proprie idee personali e, quello che qui più interessa, di rilasciare interviste. Suonava come un richiamo formale alla intensa attività *extra aulam* del «partito dei periti», tale da portare, nel caso non fosse stato rispettato, anche alla perdita del titolo (*Acta Synodalia*, III/1, 24, 157).

²³AD, I/1, 153-158. Cfr. anche *L'attività della Santa Sede nel 1960*, 398-399. Per una breve ricostruzione sulle iniziative che hanno preceduto la creazione dell'Ufficio stampa della Santa Sede, cfr. G. ZIZOLA, *La nascita dell'Ufficio stampa della S. Sede. Appunti e testimonianze per una storia: 1953-2003*, «Cristianesimo nella storia» 25, 3 (2004) 997-1013.

²⁴ *L'Osservatore Romano*, 1° novembre 1959. Come si è già anticipato, i testi di queste interviste o i loro resoconti furono inseriti anche negli atti ufficiali del concilio: *Consultatio Em.mi P. D. Dominici card. Tardini ad diurnarios*, in AD, I/1, 153-158.

Il padre Wenger, caporedattore de *La Croix*, ebbe la possibilità di porgli direttamente alcune questioni su cui si attendevano risposte più definite e precise: c'era infatti molta curiosità sullo stato dei lavori e sui temi che sarebbero stati trattati e l'occasione del confronto televisivo era piuttosto ghiotta; l'intervistatore arrivò anche a chiedere qualche dettaglio sul carattere e sulla natura stessa del futuro Concilio, sugli osservatori che sarebbero potuti venire, sull'andamento delle consultazioni e anche qualche informazione sull'organizzazione stessa. Il Concilio diventava così una tematica che si imponeva nell'*agenda setting* di tutti i moderni *media* e, particolare non trascurabile, arrivava direttamente nelle case e nei salotti di milioni di telespettatori.

È interessante d'altra parte notare, come già anticipato, che il testo di questa intervista davanti alle telecamere francesi fu poi inserito all'interno del volume degli atti ufficiali del Concilio.

In questa fase di preparazione conciliare Radio Vaticana – rispetto anche alla radio pubblica – fu chiaramente il *medium* protagonista, potendo vantare una esperienza ormai trentennale e il ruolo privilegiato di «padrone di casa»²⁵. Informò sul Concilio tramite i suoi notiziari quotidiani trasmessi in più di trenta lingue e in particolari rubriche: in *Note di cronaca* a conclusione del notiziario quotidiano si soffermava sugli avvenimenti più significativi, nel celebre programma *Discutiamone insieme* a cura di padre Francesco Pellegrino si dava spazio alle conversazioni radiofoniche o, infine, in *Il concilio Vaticano II*, la rubrica pensata appositamente per l'evento e condotta dal 1961 da padre Carlo Boyer.

I temi caldi per la radio e la tv: ecumenismo e laicato

L'attenzione del grande pubblico e quella dei *media*, in una duplice spirale per cui diventa difficile capire “chi” influenza “chi”, cominciò a concentrarsi su dei temi precisi, ovvero quelli che venivano recepiti come «le grandi novità»: l'ecumenismo e il ruolo dei laici diventarono, in quella fase, dei veri e propri temi caldi a livello informativo. Tra i tanti argomenti sollevati durante gli anni della preparazione conciliare proprio questi due catalizzarono un'attenzione tutta nuova da parte della stampa mondiale e dei media radiotelevisivi, non senza qualche critica o polemica da parte vaticana. Fu proprio il futuro Segretario del Concilio Pericle Felici che si

²⁵ Per un approfondimento, cfr. F. FARUSI - G. BOSCA - G. GIGLIOZZI - J. ARBOIS - P. PICHARD, *Radiotelevisione per Cristo*, Catania, Paoline, 1960; F. BEA - A. DE CAROLIS, *Ottant'anni della Radio del Papa*, Città del Vaticano, LEV, 2011.

soffermò in modo critico su questa polarizzazione dell'interesse pubblico verso questi due temi, frutto – a suo parere – di una informazione viziata e sensazionale. La sera del 9 giugno 1961 nel corso di una conversazione radiofonica su Radio Vaticana dal titolo *Verso il Concilio Ecumenico Vaticano II*, all'interno della rubrica *Orizzonti cristiani*, Felici non si era limitato solo a illustrare l'attività svolta fino ad allora dalla Segreteria della Commissione centrale, dall'edizione degli *Acta ed documenta* per la preparazione del Concilio al controllo delle attività delle singole commissioni, ma si trattenne anche sulla eco suscitata dal Concilio nel mondo cattolico: i *media*, a suo parere, avevano mostrato un lato piuttosto deprecabile, per cui l'avidità delle notizie li aveva portati a puntare i riflettori in modo non comprensibile sul tema del laicato e su quello dell'ecumenismo, distogliendo così l'opinione pubblica dai veri scopi del Concilio²⁶.

L'istituzione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, creato il 5 giugno assieme alle altre commissioni preparatorie del Concilio, si era assicurato infatti un posto centrale nell'informazione. L'interesse internazionale verso questo organo è riscontrabile dalla richiesta di interviste e dichiarazioni rivolte direttamente al suo presidente, il card. Bea. Subito dopo la pubblicazione del *motu proprio Supremo Dei nutu*, oltre a essere stato intervistato a New York, dovette sottoporsi al fuoco incrociato di domande della Rai, della televisione francese e di quella tedesca.

La sua agenda, in quei mesi, fu decisamente piena di «impegni» radiotelevisivi. Il filo rosso che accomunò la sua intensa attività oratoria fu comunque la prudenza e la delicatezza nell'affrontare i lavori e i risultati del Segretariato. Bea capì infatti che non era certo il silenzio stampa che poteva arginare le ipotesi, spesso approssimative, sensazionalistiche o frettolose, lanciate dagli stessi media. Come aveva già scritto il gesuita in una lungimirante lettera al pontefice il 24 gennaio 1960, un *Officium informationis* sembrava necessario a causa della vasta eco che tutti i passi relativi all'unione suscitavano nell'intero mondo, e della possibilità di malintesi e di falsi commenti, particolarmente nocivi al movimento ecumenico. La sete di notizie doveva essere dunque condotta entro binari certi e ufficiali, per evitare errori e incidenti diplomatici che avrebbero potuto compromettere il dialogo, e dunque non lasciata né al segreto tanto meno al caso.

²⁶ Cfr. *Trasmissione della Radio Vaticana*, in G. CAPRILE, *Il concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II* edite da «La Civiltà Cattolica», I/2, *L'annuncio e la preparazione, 1961-1962*, Roma, «La Civiltà Cattolica», 1966, 131-132.

Questi passaggi radiotelevisivi non furono certo neutri e gli effetti, più o meno inconsciamente, si presentarono sotto molteplici forme. Se i francesi o i tedeschi erano infatti forse più preparati nel recepire le istanze dell'ecumenismo, questi discorsi ascoltati e amplificati dalla Rai-Tv rivelarono problematiche inedite al cattolicesimo italiano, abituato a una certa pigrizia e passività su determinati temi e comunque caratterizzato da una buona dose di «inadeguatezza»²⁷.

Oltre a questo, come anticipato, un altro argomento frutto del lavoro di preparazione del Concilio attirò la curiosità delle radiotelevisioni internazionali, desiderose di diffondere informazioni a una pubblica opinione che ormai si era accorta del Concilio, quello sul ruolo dei laici. La televisione francese il 12 febbraio 1961 chiamò nei suoi studi il card. Cento, presidente della Commissione dell'Apostolato dei Laici. L'idea di una commissione specifica sul ruolo dei laici e la loro «azione cattolica» avrebbe dovuto infatti caratterizzare indelebilmente la pastoralità del Concilio, secondo l'intenzione di papa Giovanni. L'intervistatore, Maurizio Herr, sollecitato anche forse dalla novità della commissione, visto che non vi era a Roma un dicastero preesistente di riferimento, poté porre la franca e attesa domanda sul compito dei laici: «Ebbene, Eminenza, poiché noi laici siamo la Chiesa, lei vorrà dirci – io credo – ciò che la Chiesa si aspetta da noi in questo compito che, forse, è esso pure nuovo per noi»²⁸.

In conclusione, per gli anni che vanno dal 1959 al 1961 si delineano due tendenze, non contrastanti: da una parte gli osservatori constatarono in modo puntuale e inoppugnabile che, per la prima volta, le notizie relative alla preparazione di un concilio avevano potuto raggiungere anche i luoghi più lontani, arrivando contemporaneamente a milioni di persone, altrimenti escluse da questo processo informativo²⁹. E questo è indubbiamente vero. Tuttavia, il confronto con il passato, in particolare con l'ottocentesco Vaticano I il cui riserbo dei lavori aveva indotto un giornalismo curioso a produrre una informazione per lo più basata su pettegolezzi e maldicenze, e i facili entusiasmi suscitati dalle innovazioni tecnologiche (si ricordi che in quei mesi stavano avendo successo le sperimentazioni di mondovisione con i satelliti di ultima generazione) e dalle interviste trasmesse, rischiano di alterare la percezione dell'apporto che questi moderni strumenti di diffusione delle idee

²⁷ *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960-1962)*, a cura di M. Velati, Bologna, Il Mulino, 2011, 18.

²⁸ Il testo è stato pubblicato in francese anche sul numero di «La Croix», 14 febbraio 1961.

²⁹ Cfr. CAPRILE, *L'annuncio e la preparazione*, I/2, 269.

diedero all'evento durante la fase preparatoria, rispetto al reale contributo fino ad allora offerto, per lo meno fino al 1962. L'entusiasmo, a questa altezza temporale, appariva basato più sulle potenzialità che sulle premesse del biennio 1959-1961. In fin dei conti, è la tematica conciliare che, per quegli anni, si piegò alle logiche radiotelevisive, adattandosi agli spazi preesistenti, a differenza di quello che sarebbe successo nel 1962, dove il Concilio si imporrà nella programmazione, diventando una *news* da prima serata.

Il 1962: la rimonta. Radio vs tv: 1 a 1

Come si è cercato di ricostruire, la radio giocò un ruolo non sottovalutabile nel periodo che va dall'annuncio alla fine del 1961; tuttavia fu il 1962 il vero anno di svolta che segnò la mobilitazione generale della Rai-Tv e dunque il reale *incipit* dell'informazione conciliare televisiva. Il 1962 diventò *L'anno del concilio*³⁰, per riprendere il titolo di una fortunata trasmissione curata da Giuseppe Alberigo per il Secondo Programma, e l'impegno della televisione pubblica italiana cambiò decisamente registro.

Come detto, dal 1959 alla fine del 1961 le informazioni conciliari, come era prevedibile in una fase di preparazione durata tre anni, si erano, infatti, inserite per lo più nella normale programmazione radiotelevisiva, cioè come notizie all'interno del telegiornale o in rubriche all'interno di programmi noti. È dal 1962, invece, con l'avvicinarsi dell'11 ottobre, che «l'evento concilio» cominciò a incidere sempre di più sul palinsesto regolare e gli approfondimenti crebbero in modo proporzionale all'approssimarsi dell'apertura. Il risultato più evidente fu lo stravolgimento della programmazione tradizionale e la trasformazione di quella televisione feriale in una televisione festiva. Il *media event*, reso celebre dagli studi dei sociologi Daniel Dayan ed Elihu Katz, stava cominciando a prendere forma e dunque a incidere sulla normale quotidianità radiotelevisiva³¹.

³⁰ 1962 *Anno del concilio*, Secondo Programma, 3 puntate, a cura di G. Alberigo con la collaborazione di don Pierre Riches. Fotografia e riprese sonore: U. Marelli, M. Ekren e R. Alzati; montaggio: M. Bonotti; animazione: E. Sabatini; adattamento musicale: U. Giacomozzi. Per la documentazione storica è segnalata nei crediti, oltre a Boris Ulianich e Luciana Mortari, anche Ida Mari. Le puntate sono andate in onda il 7, il 14 e il 21 settembre e replicate il 7, il 14 e il 21 ottobre sul Programma Nazionale, in seconda serata.

³¹ Cfr. D. DAYAN - E. KATZ, *Le grandi cerimonie dei media. La storia in diretta*, Bologna, Baskerville, 1995 (ed. or. *Media Events. The Live Broadcasting of History*, Cambridge, Harvard University Press, 1992).

Se fu ancora tramite la radio che il Concilio aprì l'anno, lo strapotere della televisione cominciò pian piano a farsi sentire fino a diventare la protagonista della scena. Già dai primi giorni del gennaio 1962 nel palinsesto radiofonico della radio pubblica si trova una rubrica appositamente creata per fare informazione conciliare: dal 4 gennaio la radio mandò in onda *Vaticano II. Notizie e commenti sul concilio Ecumenico*, a cura di mons. Puccinelli, consulente ecclesiastico dell'Icas, l'Istituto cattolico di azione sociale. Aveva il compito di illustrare tutti gli avvenimenti della fase preparatoria degli ultimi mesi e, a Concilio avviato, la cronaca dei lavori. Solo nel 1962 vennero trasmesse quarantuno puntate della rubrica, diffuse anche in lingua slovena dalla sede di Trieste e in lingua tedesca da quella di Bolzano. I testi della trasmissione furono tradotti inoltre in spagnolo, francese, inglese e tedesco e venduti a diciassette organismi radiofonici stranieri che a loro volta la mandarono in onda ritrasmettendola nei *network* a loro associati.

La radio pubblica nel 1962 non utilizzò però solo il genere della rubrica per dare notizie sul Concilio, ma ricorse anche a forme più complesse e strutturate: è il caso del documentario radiofonico *Qualcosa di nuovo*, in onda il 2 giugno 1962, nel quale vennero riassunti i sei mesi di attività delle commissioni preparatorie del Concilio, mettendo così l'ascoltatore «in condizione di conoscere gli argomenti fondamentali che il concilio avrebbe discusso»³².

Nei primi mesi del 1962 la Radiotelevisione italiana iniziò dunque a mobilitarsi più intensamente; tuttavia fu nel periodo aprile-settembre che il palinsesto televisivo cominciò a presentare i più profondi mutamenti, sia sul Programma Nazionale sia sul Secondo Programma. Il Concilio si impose nella programmazione seguendo due modalità: da una parte l'argomento venne introdotto all'interno delle rubriche tradizionali, come era successo negli anni precedenti, dall'altra, come per tutti i veri *media events*, vennero creati cicli di trasmissioni *ad hoc*, articolati in forma autonoma e a sé stanti, pensati appositamente per l'occasione. Il palinsesto veniva così stravolto, dando degli assaggi di televisione festiva, con il risultato strategico evidente di contribuire ad alimentare un'attesa generale sull'evento.

Qui può essere utile concentrarsi solo sulle rubriche appositamente create per preparare al meglio i telespettatori al Concilio. D'altra parte l'im-

³² «Annuario Rai» (1963) 378.

³³ Cfr. R. FARNÉ, *Buona maestra Tv*, e C. FRECCERO, *Dalla televisione pedagogica alla televisione commerciale*, in *Un'altra Italia in un'altra Europa*, a cura di L. Paggi, Roma, Carocci, 2012, 204-212.

portanza dell'evento era tale – soprattutto per l'ente guidato da Bernabei e dai suoi più stretti collaboratori – che la dirigenza Rai non poté non creare spazi televisivi nuovi in una serie di trasmissioni speciali, adempiendo così al servizio pubblico stabilito da statuto e contemporaneamente alla richiesta e al desiderio stesso dei telespettatori di conoscere meglio il significato storico, teologico ed ecclesiologico del Vaticano II, tanto da creare un vero e proprio «piano RAI» sul Concilio.

Una copia di questo «piano Rai» per il Concilio venne presentata anche alla Segreteria Generale per essere visionata direttamente da Felici. Scorrendolo – ancora in forma di documento interno – si può notare come fosse evidente lo sforzo televisivo per preparare adeguatamente i telespettatori al prossimo ottobre, con un ventaglio di offerte che cercavano di spaziare e coprire i vari aspetti correlati all'evento. Il servizio pubblico non ricorse solo a una informazione giornalistica più precisa possibile, che come un metronomo stava segnando il *countdown* a ottobre, ma anche a una serie di iniziative volte ad approfondire l'evento Concilio in sé, analizzando i singoli temi che i padri conciliari avrebbero discusso, indagando la figura del vescovo, futuro protagonista di quell'evento, e la storia dei concili passati, assieme a numerose altre trasmissioni a corollario che arricchivano con note culturali, artistiche e storiche la storia della Chiesa in senso lato.

Si preoccupava cioè di fornire tutte quelle chiavi di lettura storiche ed ecclesiologiche minime e necessarie affinché i telespettatori avessero quelle conoscenze di base per comprendere il Concilio nella sua reale portata³³. Può dare il senso dell'impegno Rai l'introduzione della voce *off* alla prima puntata del programma *1962 Anno del concilio*, il 7 settembre³⁴.

«Il concilio è ormai vicino. Tra poche settimane, quando il concilio si aprirà solennemente, testimonierà in tutto il suo aspetto visibile la vitalità della Chiesa. A Roma fervono i preparativi per adattare la Basilica di San Pietro alla celebrazione di questo avvenimento. Il concilio Vaticano II sarà il più grande della storia, almeno numericamente. Si calcola che i padri conciliari che vi parteciperanno ascendano a circa tremila. Vi saranno convocati oltre duemila vescovi, dei quali duecento dell'Africa; per la prima volta si vedranno a un

³⁴ Dalle bozze preparatorie della trasmissione, si apprende che il titolo di questo ciclo sulla storia dei concili in origine sarebbe dovuto essere *Il Concilio. Primavera della Chiesa?* (indicato così nella prima scaletta del programma), poi cambiato in *Il Concilio. Primavera della Chiesa* (nelle stesure preparatorie del testo delle trasmissioni), fino ad arrivare al definitivo *1962 Anno del concilio* (Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, stesure preparatorie - sceneggiature delle puntate).

concilio vescovi indiani, cinesi, giapponesi. Un avvenimento eccezionale, dunque. Ma che tipo di avvenimento? Che succederà l'11 ottobre in San Pietro?»³⁵

Direttamente dalle poltrone nei salotti, la famiglia italiana venne presa per mano e accompagnata verso un viaggio nei saperi della storia della Chiesa, saperi non scontati per una società, quella degli anni Sessanta, che si professava cattolica, ma che quelle prime interviste Rai condotte sui sagrati delle chiese rivelavano (e continuano a rivelare, in uno spaccato di sociologia religiosa più eloquente di molte analisi *ex post*) sì una grande attesa, ciò nondimeno un'atavica ignoranza sui contenuti della fede:

«Indubbiamente sarà qualcosa che interessa i cristiani, i cattolici. Ma che sanno i cattolici di un concilio? – si domandava retoricamente la voce off del programma –. Molti di essi avvertono l'approssimarsi di un evento di grande importanza per la chiesa e per il mondo stesso. Ma per alcuni l'attesa, per così dire, è sfocata. La parola “concilio” suona infatti molto antica e lontana per l'uomo moderno e la sua attenzione è troppo assorbita dalle preoccupazioni e dai problemi quotidiani per valutarne tutto il significato. Sentiamo qualche opinione.

Intervistatore: “Pensa che riguardi solo i preti il concilio?”.

Signorina: “No, io penso che riguardi tutti i cattolici, ecclesiastici e laici e anche tutta l'umanità. Penso anche che il concilio possa dirci qualche cosa non soltanto sul piano religioso, ma anche su quello umano”.

Intervistatore: “E come?”.

Giovane straniero 1: “Si immagina cosa accadrebbe se tutti i cristiani, 900 milioni, procedessero uniti nella questione del disarmo e della pace”.

Intervistatore: “Lei crede che servirà a qualcosa?”.

Giovane: “Non credo. C'è troppa prudenza in Vaticano. Ci vorrebbe del coraggio”.

Intervistatore: “E lei? Crede che servirà a qualcosa?”.

Giovane straniero 2: “Io? Anche io credo che servirà a poco. Il cristianesimo sta in agonia e la chiesa non se ne accorge. Ora si parla dell'unità dei cristiani. Ma di quali cristiani? Crede che ne siano rimasti molti?”.

Intervistatore: “E lei signorina sa quando è avvenuto l'ultimo concilio?”.

Signora: “Eh, chi si ricorda! L'ultimo è stato fatto nel 1950...no no quello è l'anno santo. So che è molto antico. Ah, al tempo delle crociate, mi sa, no?”.

³⁵ ATR, C1450, 1962 *Anno del concilio*, I pt. 7/09/1962 (07/10/1962), 52' 25”.

Certo, i cristiani, chi più e chi meno, hanno sentito parlare del concilio, ma dobbiamo riconoscere – concludeva la voce *off* – che sono pochi quelli che hanno le idee chiare su questo argomento»³⁶.

Come ben prefiguravano gli autori, pochi telespettatori avevano «le idee chiare» sul Concilio. E proprio l'*escamotage* delle interviste serviva a far entrare in gioco quello che i narratologi definiscono lo *spettatore modello*, ovvero il rappresentante del pubblico a casa, il suo simulacro. La vaghezza delle risposte metteva a nudo la non conoscenza di quelle tematiche su cui i programmi Rai si proponevano di fare perciò degli approfondimenti (come in questo caso o nel caso che si descriverà più avanti, con la trasmissione *Chi è il vescovo?*). Quelle interviste servivano così a mettere a proprio agio il telespettatore a casa inducendo «un più alto grado di adesione al programma che si sta vedendo»³⁷. Lo *spettatore modello* rivelava quindi la sua “enciclopedia”, come la definirebbe Eco, ovvero il deposito di conoscenze e convinzioni del lettore/telespettatore³⁸.

Parlare però di televisione senza sporcarsi le mani con i programmi, con ciò che andò in onda è come parlare di letteratura senza leggere o citare i romanzi. Per questo motivo nei prossimi paragrafi passeranno in rassegna alcune delle trasmissioni diffuse via etere.

³⁶ *Ibid.* Una breve nota sulla sceneggiatura della puntata rivela come l'idea di fondo fosse quella di intervistare «6-7 cattolici appartenenti a razze diverse, interpretando le opinioni dei cattolici di Europa, delle Americhe, dell'Africa e dell'Asia» e quindi, come indicato, in sceneggiatura, «dalle risposte di questo sondaggio risulterà opportuno definire il significato di Concilio Ecumenico». La rassegna teneva ben presente l'inchiesta svolta da *Études pastorales (Qu'attendons-nous du Concile)*, l'azione svolta dall'episcopato olandese e quello austriaco presso i laici. Sempre nella bozza si indicava la fonte di riferimento, *Le sens du Concile. Une réforme intérieure de la vie catholique. Lettre pastorale de l'épiscopat hollandais*, pubblicato da Desclée de Brouwer nel 1961 nella collana «Présence chrétienne». (Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, Trasmissione Tv. I puntata, I e II parte, Il Concilio. Primavera della Chiesa). Dossetti accanto a questi riferimenti, leggendo la sceneggiatura a biro, ne aggiungeva uno in particolare, ovvero il saggio *Douze laïcs a l'heure du concile*, uscito sul numero 2/1962 della rivista «Église Vivante» (*ibid.*, sceneggiatura preparatoria Il concilio. Primavera della chiesa, prima parte).

³⁷ M. P. POZZATO, *Semiotica del testo. Metodi, autori, esempi*, Roma, Carocci, 2001, 273. È evidente che, per un approfondimento, occorra rimandare alla grammatica narrativa di A. GREIMAS (*Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966), alle opere di G. GENETTE (da *Figures II*, Paris, Seuil, 1969 a *Seuils*, Paris, Seuil, 1987) e a U. ECO, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979.

³⁸ *Ibid.*

Radio vs tv: 1 a 2. Chi è il vescovo? Presentazione dei futuri protagonisti conciliari sul Programma Nazionale

Sono due i cicli televisivi su cui vale la pena soffermarsi un poco, per la rilevanza e l'impatto che ebbero sulla preparazione conciliare dell'opinione pubblica.

Domenica 17 giugno dalle 11,30 alle 12,00, dopo la consueta rubrica degli agricoltori e la messa teletrasmessa, andò in onda la prima puntata della rubrica religiosa *Chi è il vescovo?*, a cura di don Natale Soffientini, già collaboratore Rai per alcune trasmissioni religiose negli anni passati.

Come annunciò il *Radiocorriere Tv*, con questa trasmissione ebbe inizio una serie di importanti programmi che, in preparazione del concilio Vaticano II, si proponevano di illustrare la figura del vescovo nei suoi molteplici aspetti pastorali, sociali e storici³⁹.

Nella prima puntata venne esaminato il ruolo del vescovo sotto il profilo storico e secondo l'insegnamento della dottrina cattolica e nella seconda, in onda domenica 24 giugno, alcuni prelati ne illustrarono gli impegni pastorali e i doveri nei confronti della diocesi⁴⁰.

L'inchiesta si apriva con l'autore che, in giro per alcune grandi diocesi italiane e armato di microfono, chiedeva ai diversi fedeli che incontrava per strada chi fosse il vescovo, che compiti avesse e, secondo loro, quali di fatto esercitasse. Questo *reportage* offre agli occhi dello storico di oggi uno spaccato del paese, dal forte valore antropologico-religioso, che rivela ancora una radicata e intensa religiosità popolare, ma al tempo stesso, una conoscenza rimasta all'abc del primo catechismo. Alla domanda «chi è il vescovo?», quasi tutti gli intervistati si limitarono infatti al ricorso ad un'aggettivazione qualificativa – sempre positiva – ma nulla di più: «lo conosco di vista», «è buono», «è cordiale», «è molto bravo», «è simpatico», «è una brava persona».

³⁹ ATR, *Chi è il vescovo?*, a cura di N. Soffientini, Programma Nazionale, in onda alla domenica dalle 11,30 alle 12,00. ATR, P62168/001 (I001744/00), 17/06/1962, 18' 15"; ATR, P62175 (C001745/00), 24/06/1962, 22' 10".

⁴⁰ Vennero intervistati il card. Urbani, Patriarca di Venezia, mons. Battaglia, vescovo di Faenza, mons. Bolognini vescovo di Cremona, mons. Marinoni, vescovo in una missione in Eritrea per venticinque anni e l'abate della basilica di Sant'Ambrogio mons. Oldani, vicepresidente della commissione regionale per lo spettacolo.

«Intervistatore: “Lei conosce il vescovo?”.

Passante 1: “Mah l’ho visto solo una volta”.

Intervistatore: “Sa quali sono le sue mansioni?”.

Passante 1: “Mmm, quello no. No, non ho mai saputo quella roba lì”.

Intervistatore: “Senta lei sa quali sono le mansioni di un vescovo?”.

Fedeli all’uscita di una chiesa: “Quello di... non so, di predicare la religione, predicare il bene”.

Intervistatore: “Lei lo conosce il vescovo?”.

Fedele 2: “Sì”.

Intervistatore: “Quali sono i suoi compiti?”.

Fedele 2: “Adesso non ricordo bene...”.

Anziano: “Il vescovo di Ferrara comanda tutti i preti, comanda, insomma, ha la sua cosa religiosa. E i preti stanno alle sue dipendenze”»⁴¹.

La Rai si assunse dunque il compito di spiegare al suo pubblico, proprio in preparazione dell’11 ottobre, quando Roma sarebbe stata invasa da più di duemila vescovi provenienti dai cinque continenti che:

«I vescovi sono i successori degli apostoli, sono coloro che hanno ereditato i poteri conferiti da Gesù Cristo al collegio apostolico, cioè quello di insegnare le verità rivelate, di santificare con l’amministrazione dei sacramenti e governare, perché i fedeli con sicurezza raggiungano la salvezza eterna»⁴².

Oltre a un importante documentario sulla figura di Maria, per introdurre il tema mariano⁴³ – *Due millenni: Maria e i popoli*, a cura del regista Giuseppe Lisi, in onda domenica 9 settembre sul Programma Nazionale alle 22,00, prima della *Domenica sportiva*⁴⁴ – il primo canale per tutte le domeniche di concilio a partire da settembre, mandò inoltre in onda una volta al mese la ripresa di una messa di rito diverso da quello romano, svolta dunque secondo i riti delle diverse tradizioni liturgiche: da quello bizantino a quello siriano, da quello armeno a quello melchita, da quello maronita a quello copto, da quello ruteno a quello malabarico. I telespettatori ebbero così modo di prendere confidenza con altre liturgie, fino ad allora sconosciute (al più, ci si poteva spingere al rito ambrosiano), ma che innervano tutte insieme il culto cristiano.

⁴¹ ATR, P62168/001 (I001744/00), 17/06/1962, 18’ 15”.

⁴² ATR, P62168/001 (I001744/00), 17/06/1962, 18’ 15”.

⁴³ Il *Diario del concilio* n. 25 propose una intervista a due mariologi (p. Balic e l’Abbé Laurentin), sulla questione se includere o meno lo schema sulla Beata Vergine nel *De Ecclesia* (ATR, D2552, 01/11/1963).

⁴⁴ ATR, C2033, 09/09/1962, 57’ 59”.

Radio vs tv: 1 a 3. 1962 Anno del concilio e l'officina bolognese. La storia dei concili sul Secondo Programma

Dal mese di settembre la collaborazione tra Rai e Santa Sede per la gestione e la copertura dell'informazione radiotelevisiva sul Concilio cominciò a essere molto stretta.

Domenica 30 settembre, per esempio, la Rai, d'intesa con il Centro cattolico cinematografico dell'Azione cattolica, chiamò direttamente Felici in video per fargli spiegare gli ultimi preparativi e il lavoro svolto fino ad allora dalle commissioni. La trasmissione, *Vigilia di Concilio*, andò in onda sul Programma Nazionale dalle 11,40 alle 12,10, subito dopo la messa trasmessa in quella occasione dalla basilica marchigiana di San Nicola da Tolentino⁴⁵.

Fu tuttavia il secondo canale che nel mese di settembre e di ottobre mandò in onda una delle trasmissioni più importanti del pre-concilio, ovvero il già citato *1962 Anno del concilio* a cura di Giuseppe Alberigo con la collaborazione di Pierre Riches, teologo perito del cardinale Tisserant, e realizzata da Enrico Gras e Mario Craveri. Se i primi contatti tra Alberigo e la Rai per pianificare un programma di approfondimento sulla storia dei concili ecumenici cominciarono già nel gennaio del 1962, più precisamente il 22 gennaio, quando Alberigo spedì a Gennarini una prima ipotesi di un piano delle trasmissioni⁴⁶, e già il 2 febbraio il progetto sembrava approvato⁴⁷, fu da aprile e in particolare da maggio a settembre i mesi che più lo videro impegnato nella stesura dei testi, nella pianificazione delle interviste e, infine, nella registrazione delle puntate⁴⁸. Come già detto, il ciclo avrebbe dovuto chiamarsi *Concilio: Primavera della Chiesa*, perché, come spiegato in una delle prime bozze della sceneggiatura,

⁴⁵ ATR, *Vigilia di concilio*, 30/09/1962, Programma Nazionale. Qualche estratto e una analisi del diario è ora in A. MELLONI, *Vivere il Concilio. Il diario del Vaticano II di Angelina Alberigo*, in M. Perroni, A. Melloni, S. Noceti (Eds.), «Tantum Aurora est» *Donne e Concilio Vaticano II*, Berlin, Lit Verlag, 2012, 99-135.

⁴⁶ Cfr. il diario di Angelina Nicora Alberigo (Archivio Fscire) e l'Appendice I.

⁴⁷ Stando al diario di Angelina Nicora Alberigo, il 2 febbraio Alberigo ricevette una lettera dalla Rai a firma del dirigente Sergio Silva in cui si confermava il piano generale di trasmissioni che la Rai avrebbe dovuto realizzare e in cui «dovrebbero trovare spazio le tre trasmissioni di Pino [Giuseppe Alberigo, ndr]» (cfr. il diario di Angelina Nicora Alberigo).

⁴⁸ Stando sempre al diario, la prima puntata venne preparata a Roma nei giorni tra il 15 e il 19 agosto 1962.

«*Concilio: Primavera della Chiesa* ricordando le parole del Papa. “L’idea del nuovo Concilio Ecumenico non è nata come la lenta maturazione di un frutto di una lunga deliberazione ma come un improvviso fiorire di una INASPETTATA PRIMAVERA... E quando avremo fatto, dalla parte cattolica, tutto quanto sia in stretto accordo con gli insegnamenti di Nostro Signore, potremo mostrare la Chiesa in tutto il suo splendore *SINE MACULA ET RUGA* e dire a tutti quelli che sono separati da noi, Ortodossi e Protestanti: Guardate, fratelli, questa è la Chiesa di Cristo. Noi ci siamo sforzati di essergli fedeli. Venite, la via è aperta per l’incontro. Venite, prendete o riprendete il posto che è vostro”»⁴⁹.

Tra i *credits* del programma comparivano altri due nomi del gruppo di studiosi del Centro di documentazione fondato da Giuseppe Dossetti nel 1953⁵⁰, Boris Ulianich e Luciana Mortari, entrambi chiamati da Alberigo a collaborare al lavoro di documentazione storica, quindi a prendere parte alla stesura degli argomenti da trattare, potendo contare su una biblioteca specialistica come quella del Centro di San Vitale, tra le più importanti a livello internazionale. Ma non solo. Anche a quegli studiosi fu chiaro fin da subito che il linguaggio televisivo richiedeva necessariamente un corredo di immagini. Per questo sia Mortari sia Ulianich si attivarono in una ricerca iconografica a tutto campo nella storia dei concili, del papato e della Chiesa in generale, facendo uno spoglio dei volumi conservati sia nella biblioteca bolognese, sia di quelli presenti o reperibili in altri cataloghi (soprattutto romani, per agevolare la consultazione) al fine di arricchire visivamente i contenuti di volta in volta illustrati. Tra le carte conservate da Alberigo relative al ciclo televisivo c’è infatti un blocchetto di fogli a firma Luciana Mortari con indicazioni bibliografiche sulle pubblicazioni dalle quali reperire immagini per la trasmissione: si segnalava così che nelle Stanze Vaticane c’era un ciclo di affreschi dei primi concili ecumenici ritrovabile nel – «brutto», come annotava tra parentesi la studiosa – volume di Giuseppe Ferraris di Celle, *Il Concilio Vaticano II*, edito da Editalia, la casa editrice del Gruppo Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato; nei due volumi dell’*Enciclopedia del Papato* delle Paoline si poteva trovare la riproduzione di tutti i papi e

⁴⁹ Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, Trasmissione TV. I puntata: I e II parte. Il Concilio primavera della Chiesa.

⁵⁰ *L’«officina bolognese» 1953-2003*, a cura di G. Alberigo, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 2004, 151, al quale si rimanda per maggiore approfondimento sul Centro di documentazione; cfr. anche D. MENOZZI, *Le origini del Centro di Documentazione*, in A. e G. ALBERIGO, «*Con tutte le tue forze*». *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genova, Marietti, 1993, 333-369 e *I 50 anni dell’Istituto per le Scienze Religiose di Bologna*, «Cristianesimo nella storia» 26, n. 2 (2005) 527-544.

degli antipapi; occorreva recuperare il numero 4 del 1925 del *Bollettino per la commemorazione del XVI centenario del concilio di Nicea*, il volume di Adelheid Heilmann, *L'Iconographie de la Trinité* del 1934, quello di Wolfgang Braunfels, *Die Heilige Dreifaltigkeit*⁵¹ o i tomi I, III e V del *Magnum oecumenicum Constanciense concilium* di Hermann von der Hardt per Costanza.

Se questi due ricercatori figuravano tra i crediti ufficiali della trasmissione, ciò non si può dire per Giuseppe Dossetti, che in realtà ebbe un ruolo di attento lettore di tutte le bozze delle sceneggiature. Quello che era stato il maestro di Alberigo intervenne, infatti, sui testi non redatti da lui con la penna rossa, non mancando di suscitare dibattiti e confronti con il giovane allievo. Dossetti diede, ad esempio, qualche consiglio di lettura, nello specifico appuntò il riferimento al *Manuale theologiae dogmaticae* di Anselm Stolz («vedere in Stolz, dogmatica, gli accenni al rapporto tra arianesimo e “monarchia divina” (del Padre) da una parte e concezione assolutista dello Stato dall’altro») o al saggio *Danze laics a l’heure du concile* pubblicato da poco sulla rivista *Eglise Vivante*; fece qualche piccola correzione (Visser’t Hooft segretario e non presidente del Consiglio Ecumenico delle Chiese); alcune volte, infatti, intervenne anche nel merito. Nel passaggio dedicato al Consiglio Ecumenico delle Chiese, Dossetti contestava l’appunto di un approfondimento sul «panorama attuale del Protestantismo» perché, specificava, «oggi il Consiglio Ecumenico non è più solo “protestantesimo”, ma in larga misura – accresciuta dopo l’ingresso della Chiesa russa – ortodossia»⁵². O ancora, quando, nel passo sull’eresia ariana e sul primo Concilio ecumenico, si affermava che «queste parole del Simbolo di Nicea sono le stesse che ancora oggi tutti i cattolici del mondo recitano nel Credo, identiche ed immutate dopo oltre 15 secoli», Dossetti annotava a fianco in modo enfatico «e gli ortodossi pure!»⁵³.

Quella occasione fu dunque il primo contatto tra la Rai del Concilio e quei giovani professori di Bologna, instaurato per il tramite del dossettiano dirigente televisivo Pier Emilio Gennarini, al centro di tutta una serie di relazioni con personaggi estremamente interessanti: da Dossetti ad Alberigo, da Lercaro a Pierre Riches.

⁵¹ Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, ricerca bibliografica-iconografica.

⁵² Va però detto che Alberigo poco più avanti specificava proprio che «sarà tenuto presente l’importante ruolo svolto dalla Chiesa Ortodossa Russa» (*ibid.*, sceneggiatura Il concilio, primavera della chiesa, prima parte).

⁵³ *Ibid.* Angelina Alberigo mi disse che su queste osservazioni i due si confrontarono più volte, senza però successo. Alberigo rimase infatti fermo sulle sue posizioni.

Dopo aver collaborato al *Tempo illustrato* del giornalista e scrittore Arturo Tofanelli e a *l'Unità*, Gennarini era entrato nella Rai-Tv delle origini, diventando il braccio destro di Filiberto Guala, l'ingegnere chiamato da Fanfani nel 1954 a ricoprire la carica di amministratore delegato⁵⁴. Capo del Servizio ricerche e sperimentazioni della Rai nonché futuro direttore del secondo canale, nel 1963 venne nominato direttore dello strategico Comitato programmi, che doveva stabilire gli orari e la messa in onda, dopo la riorganizzazione bernabeiana delle reti televisive con l'annullamento di ogni forma di competitività tra i due canali⁵⁵; diventò tuttavia famoso per l'importante ruolo di formazione e selezione che rivestì negli storici corsi di reclutamento di giovani nuove leve, molte delle quali provenienti dal bacino dell'Università Cattolica di Milano e dall'associazionismo bianco⁵⁶, che avrebbero poi così tanto inciso nella storia della televisione italiana negli anni a venire: i cosiddetti «corsari», da Angelo Guglielmi a Emmanuele Milano, da Umberto Eco a Gianfranco Bettetini⁵⁷. Gennarini è una di quelle figure che andrebbe maggiormente approfondita, per il ruolo di ponte tra quel mondo televisivo che stava muovendo i primi passi e le forze cattoliche⁵⁸, tra sperimentalismo, innovazione e controllo. Giovanni Leto, parlando di Gennarini, usa queste parole: «Non fu difficile capire come il suo cattolicesimo avesse un forte tono evangelico e sociale assai lontano dai giochi di potere di una democrazia cristiana saldamente insediata al governo

⁵⁴ Dirà Gennarini, intervistato alla morte di Guala (entrato nel 1960 nell'ordine dei frati trappisti) avvenuta il 24 dicembre 2000: «Guala non voleva una tv fatta soltanto da cattolici: aveva in mente che la tv italiana dovesse assumere uno stile che rispecchiasse, a livello popolare di comunicazione di massa, la tradizione storica e culturale della ricca eredità cristiana» (cfr. A. GRASSO, *Addio a Guala, pioniere della Rai*, «Corriere della Sera» 27 dicembre 2000, 34).

⁵⁵ CHIARENZA, *Il cavallo morente*, 111.

⁵⁶ G. VECCHIO, *L'arrivo della televisione in Italia: diffidenze e illusioni dei cattolici*, in *Democrazia e cultura religiosa. Scritti in onore di Pietro Scoppola*, a cura di C. Brezzi - C. F. Casula - A. Giovagnoli - A. Riccardi, Bologna, Il Mulino, 2002, 401-422. Per il periodo precedente, F. MONTELEONE, *Storia della Rai dagli alleati alla Dc 1944-1954*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

⁵⁷ Cfr. L. CASTELLANI, *La Tv dall'anno zero. Linguaggio e generi televisivi in Italia*, Roma, Studium, 1995; BERNABEI - DELL'ARTI, *L'uomo di fiducia*. Si noti che il termine «corsari», in questa accezione, è stato inserito come voce nel dizionario Zanichelli di M. CASTOLDI - U. SALVI, *Parole per ricordare. Dizionario della memoria collettiva, usi evocativi, allusivi, metonimici e antonomastici della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 2003.

⁵⁸ ROSSI, *È tutto per stasera*, 82; per un approfondimento sul diverso atteggiamento delle varie forze politiche e culturali nei confronti della televisione, cfr. G. GUAZZALOCA, *Le principali culture politiche italiane di fronte al «boom» della televisione*, in *La rivoluzione dei consumi. Società di massa e benessere in Europa 1945-2000*, a cura di S. Cavazza - E. Scarpellini, Bologna, Il Mulino, 2010, 309-353.

come un regime. I suoi riferimenti politici e religiosi sembravano essere quelli di Dossetti e del cardinale Lercaro di Bologna»⁵⁹. Delle pochissime pagine che gli storici della televisione e gli studiosi del rapporto tra televisione e politica hanno dedicato ad approfondire questa figura, vale la pena riproporre qui un breve passo tratto da un'indagine sul Centro di produzione Rai milanese di corso Sempione che l'autrice, Ada Ferrari, riserva appunto a Gennarini:

«È impossibile, senza il riferimento alla sua personalità, complessa se non contraddittoria, capire il tipo di rapporto che la “nuova” televisione andò via via istituendo col mondo cattolico e, più da vicino, con quel grande serbatoio intellettuale che era la milanese università Cattolica del Sacro Cuore. Gennarini offre insomma una sorta di campione, ad alto tasso indiziale, del processo che in nome di una interpretazione evangelica e spiccatamente antiborghese del cristianesimo, stava traghettando vasti e autorevoli settori della cultura cattolica verso la sponda, frastagliata e capace di qualche suadente richiamo spirituale, del mondo comunista. Si racconta, ed è verosimile, che nel 1945 fosse tornato dall'esilio Svizzero e dalla resistenza gridando “Viva Stalin”. [...] Ma l'equivoco che poteva spingere uno spirito religioso, e di religiosità viscerale e antica, alla Dostojevskij qualcuno ha osservato, ad aperture di credito verso il modello sovietico è uno di quei misteri alchemici che lo storico non può prendere alla leggera. Su di esso e sulle intime contraddizioni stava infatti per costruirsi molta parte della futura industria culturale di massa»⁶⁰.

Proveniente dal gruppo dei cattolici comunisti e molto vicino culturalmente al cenacolo di *Cronache sociali*⁶¹, assiduo frequentatore dell'appartamento di via della Chiesa Nuova 14⁶², Gennarini venne bollato da alcuni con disprezzo come «cattocomunista», da altri come «l'ideologo del gruppo dirigente» nominato da Guala⁶³.

⁵⁹ G. LETO, *Cara Rai*, Pescara, Edizioni Tracce, 1998, 10.

⁶⁰ A. FERRARI, *Milano e la Rai un incontro mancato? Luci e ombre di una capitale di transizione (1945-1977)*, Milano, Franco Angeli, 2002, 150.

⁶¹ *Cronache Sociali 1947-1951*. Edizione anastatica, a cura di A. Melloni, 2 voll., Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 2008; *Dossetti e l'indicibile. Il quaderno scomparso di «Cronache sociali». I cattolici per un nuovo partito a sinistra della Dc (1948)*, Roma, Donzelli, 2013.

⁶² T. PORTOGHESI-TUZI - G. TUZI, *Quando si faceva la Costituzione. Storia e personaggi della Comunità del porcellino*, Milano, Il Saggiatore, 2010.

⁶³ M. MEROLLA, *La memoria della Resistenza nel palinsesto radiofonico della Rai (1958-1965)*, in *La seconda guerra mondiale e la sua memoria*, a cura di P. Craveri - G. Quagliariello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, 571.

Fu proprio Gennarini che portò sul piccolo schermo il cardinale insediatosi sulla cattedra che fu di san Petronio: il 5 aprile 1962, infatti, Lercaro – che dal gennaio 1961 a conclusione del Piccolo Sinodo di Bologna aveva iniziato una *lectio continua* della Bibbia nella sua arcidiocesi – inaugurò un ciclo di trasmissioni sul Secondo Programma in cui, direttamente dall'arcivescovado bolognese, leggeva e commentava il Vangelo di Luca⁶⁴. A dire la verità l'arcivescovo nato a Genova nel 1891 avrebbe voluto leggere il Vangelo di Giovanni e riproporre il commento di Agostino, ma il testo giovanneo presupponeva la conoscenza dei sinottici; si orientò dunque su Luca perché se «in Matteo è più visibile il disegno del regno di Dio, in Marco è interessante per la stringatezza e la vivacità della sua esposizione», il Vangelo di Luca è quello «più vicino all'uomo, nel momento della sua debolezza; è il Vangelo del Samaritano»⁶⁵. Lo stesso Lercaro ebbe modo di precisare i motivi dell'accettazione di quell'invito, intervistato da *Il Radiocorriere Tv*:

«Sento che in questo periodo le mie forze diminuiscono, e le necessità della mia diocesi sono invece in costante aumento. Ma non ho voluto respingere un'occasione come quella che mi è stata offerta per attuare un'idea che da tanto tempo avevo in cuore, attraverso il mezzo di più ampia comunicazione⁶⁶. [...] San Paolo non predicava soltanto nella Sinagoga, predicava anche all'Areopago; un luogo dove certamente non sarà stato preceduto da canti di Salmi. Evidentemente Paolo credeva che la parola di Dio potesse essere più forte di tutto. [...] Certamente ci sarà più d'uno che, quella sera, chiuderà l'apparecchio, o passerà ad un altro programma. Ma io ho ugualmente una grande fiducia; per quel che ho di esperienza del pubblico io vedo che quando noi, lasciate da parte tante altre cose, apriamo il libro sacro e parliamo su di esso, suscitiamo sempre interesse in chi ci ascolta. La parola di Dio è viva, fresca, attuale sempre: e dice qualche cosa a tutti»⁶⁷.

⁶⁴ Archivio Fscire, fondo Lercaro, A. 353. Cfr. G. CALCAGNO, *Il Vangelo alla televisione*, «Radiocorriere Tv» 14, 1-7 aprile 1962, 7. *Il Radiocorriere Tv* annunciava così la notizia ai suoi lettori: «Lo studio televisivo più singolare d'Italia – e, crediamo, del mondo – sarà installato fra pochi giorni a Bologna, nella sede dell'Arcivescovado. Non sarà uno studio stabile, provveduto di tutte le attrezzature prescritte dai tecnici per la normale produzione TV; sarà uno studio provvisorio. [...] L'esperimento che sta per essere effettuato alla televisione, a partire dal prossimo 5 aprile. Non è un esperimento comune. Attraverso di esso si vorrebbe dare inizio, per la prima volta, a una lettura completa dei quattro Vangeli; che potrebbe essere il preludio di una lettura completa del Nuovo Testamento» (*ibid.*).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

Se pensò a Lercaro per l'innovativa operazione del «Vangelo televisivo», quando si trattò di pianificare in modo più strutturato l'impegno della Rai verso il Concilio, soprattutto nella fase precedente l'apertura, apparve quindi del tutto naturale allo stesso Gennarini affidarsi, per la parte di approfondimento deputata al secondo canale, al gruppo di giovani ricercatori guidati da Giuseppe Dossetti, che proprio in quegli anni avevano avviato in Italia il cantiere di ricerca sulla storia dei concili, che avrebbe portato, come primo frutto, alla pubblicazione dei *Conciliorum Œcomenicorum Decreta*⁶⁸. Dopo l'annuncio del Concilio di Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959, su idea di Dossetti e in collaborazione con Hubert Jedin, avevano infatti avviato un lavoro per la preparazione di una edizione sulle decisioni dei concili ecumenici che si erano tenuti nel passato al fine di agevolarne la conoscenza⁶⁹. Dossetti e il card. Lercaro, assieme ad Alberigo, Paolo Prodi, Ulianich e Joannou, pochi giorni prima dell'apertura del concilio, il 1° ottobre del 1962, lo presentarono poi in udienza a papa Giovanni XXIII⁷⁰. In occasione dell'udienza, Alberigo pubblicò un articolo su *L'Avvenire d'Italia* dal titolo *La tradizione conciliare*, in cui riassunse l'importanza dello studio dei concili e come il tema fosse stato sempre al centro delle ricerche del Centro di documentazione fin dalla sua fondazione, linee che si ritrovano nell'approccio televisivo alla storia dei concili proposto nel ciclo *1962 Anno del concilio*:

«La convocazione del Concilio Vaticano II annunciata da Giovanni XXIII all'inizio del 1959 ha richiamato in primo piano l'importanza storica dei grandi Concili e soprattutto delle loro decisioni come fonti privilegiate del pensiero e della tradizione cristiana. La straordinaria evoluzione del problema della unità

⁶⁸ *Conciliorum Œcomenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo - P.-P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Friburgi Br., Herder, 1962.

⁶⁹ Sui rapporti tra Alberigo e Jedin, si rimanda a G. RUGGIERI, *Alberigo di fronte a Dossetti e Jedin*, «Cristianesimo nella storia» 29, n. 3 (2008) 703-724, mentre una prima riflessione sugli studi di Alberigo su papa Giovanni XXIII è proposta da E. GALAVOTTI, «È un cristiano sul serio». *Alberigo e l'interpretazione di Giovanni XXIII*, «Cristianesimo nella storia» 29, n. 3 (2008) 761-874. L'intero numero 3 di «Cristianesimo nella storia» 29 (2008) è dedicato a *Giuseppe Alberigo (1926-2007). La figura e l'opera storiografica*; per le prime ipotesi di biografia, A. MELLONI, *Appunti per un percorso biografico*, 665-702; cfr. anche il saggio di G. MICCOLI, *L'insegnamento fiorentino di Pino Alberigo*, «Cristianesimo nella storia» 31, n. 3 (2010) 905-925 e l'analisi proposta da G. RUGGIERI, *Lo storico Giuseppe Alberigo (1926-2007)*, in *Storici e religione nel Novecento italiano*, a cura di D. Menozzi - M. Montacutelli, Brescia, Morcelliana, 2011, 33-52.

⁷⁰ P. FRANZONI, *In un volume di novecento pagine tutte le decisioni dei venti concili*, *L'Avvenire d'Italia*, 6 ottobre 1962, 3.

dei cristiani ha dato una spinta ulteriore al riconoscimento del posto singolare che i Concili occupano nello sviluppo della coscienza della Chiesa universale. Sono stati questi motivi a indurre il Centro di documentazione di Bologna a promuovere le ricerche e i lavori che si concretano nel volume che vede la luce in questi giorni. Sin dalle sue origini – dieci anni or sono – il Centro aveva scelto un particolare indirizzo, cioè appunto le ricerche sulla dottrina e la storia dei Concili, ritenendoli un aspetto destinato a prendere sempre più rilievo nella vita e nella storia della Chiesa. Non sempre infatti si è apprezzato in tutta la loro profondità le decisioni dei Concili ecumenici».

Sottotraccia, al fondo della disponibilità di questi intellettuali a mettere a disposizione il proprio sapere verso il pubblico televisivo e quindi ad utilizzare un mezzo di massa in tempi in cui era facile disprezzarlo in favore del cinema più culturale, vi era la consapevolezza in questo gruppo dell'importanza di spiegare alla società italiana cosa sarebbe accaduto all'interno della Chiesa giovannea⁷¹. Fornire le coordinate dell'evento a quel pubblico generalista era ritenuto di primaria importanza, perché si coglieva che dalla buona comprensione del Vaticano II da parte dell'opinione pubblica sarebbe passato il successo dello stesso Concilio.

A differenza del ciclo di trasmissioni che il gruppo bolognese avrebbe organizzato a Concilio iniziato, *La Chiesa a concilio. Uomini e problemi* (quattro puntate, novembre-dicembre 1962), dove Alberigo sarebbe apparso in video nella tradizionale veste di professore che, dietro a una scrivania, decifra i segni più o meno visibili di quella prima sessione, a giocare il ruolo del Virgilio televisivo nella serie *1962 Anno del concilio* fu un'altra figura estremamente interessante, frutto anch'essa dell'agenda personale di Gennarini⁷². Si tratta di Pierre Riches, allora giovane teologo nonché di lì a poco perito del cardinale Tisserant⁷³, dalla biografia appassionante: ebreo nato ad

⁷¹ Per un approfondimento sul rapporto tra la classe intellettuale e la televisione, cfr. F. PINTO, *Intellettuali e TV negli anni '50*, Roma, Savelli, 1977 e la tavola rotonda «Le radici umanistiche della cultura televisiva italiana» alla quale intervennero A. Romanò, V. Cottafavi, F. Portinari, M. Gennarini, A. G. Majano, S. Egri in *Televisione. La provvisoria identità italiana*, a cura di G. Bettetini - A. Grasso, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1984, 101-128; come ormai è ben noto, diversi furono gli atteggiamenti delle varie culture politiche italiane di fronte a quel giovane mezzo: per il Pci, cfr. G. CRAPIS, *Il frigorifero del cervello. Il Pci e la televisione da «Lascia o raddoppia?» alla battaglia contro gli spot*, Roma, Editori Riuniti, 2002. Per una panoramica sintetica su Dc, Psi e Pci e la tv il già citato GUAZZALOCA, *Le principali culture politiche*, 309-353.

⁷² Come ha confermato lo stesso Pierre Riches, contatto telefonicamente nel maggio 2013.

⁷³ Cfr. É. FOUILLOUX, *Eugène cardinal Tisserant 1884-1972. Une biographie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.

Alessandria d'Egitto nel 1927, convertito, ricevette il battesimo a Milano all'età di ventitre anni⁷⁴, studiò filosofia a Cambridge, diventando l'allievo di Wittgenstein, e teologia a Roma, per poi insegnare in varie università del mondo (dagli Stati Uniti al Pakistan, dall'Uganda al Giappone) e infine fare il parroco della *modeste paroisse* di Boccea a Roma⁷⁵.

È solo ricorrendo alla rete di contatti e conoscenze «extra televisive» di Gennarini e legate alla sua formazione e alle sue sensibilità (e dunque alla cerchia di studiosi nazionali e internazionali incontrati dallo stesso Dossetti)⁷⁶ che si può comprendere come un personaggio come don Pierre Riches approdi nel 1962 sugli schermi Rai, fatto altrimenti inspiegabile⁷⁷. Ben altri erano i «volti noti» dei religiosi che si avvicendavano sugli schermi Rai in quel periodo. Pierre Riches è tra l'altro cugino di p. Bruno Hussar, superiore della casa Sant'Isaia nella Gerusalemme israeliana, altra conoscenza dei telespettatori italiani per le interviste sul documento sugli ebrei concesse a Luca Di Schiena per il suo *Diario del concilio*⁷⁸. Pierre Riches – come si diceva – ebbe un ruolo chiave nelle puntate di *1962 Anno del concilio*, ovvero quello

⁷⁴ Nella Premessa al suo *Note di catechismo per ignoranti colti*, edito da Mondadori nel 1982, avrebbe scritto a proposito della sua conversione: «Queste note vogliono essere una semplice, semplicissima, grossolana esposizione dei ragionamenti (razionali, intuitivi, esperienziali) che mi hanno portato ad accettare il cattolicesimo come risposta alla domanda “la vita ha un senso?” (domanda che mi ponevo già a 12 anni). [...] La sera prima del mio battesimo (avevo 23 anni), il mio padrino mi chiese: “Ma ci credi davvero?”. Risposi: “Se non è vero, è così ben trovato...” e fino ad oggi non saprei dire se è vero, ma non ho trovato nulla di “meglio trovato”, neanche il Buddha» (*ibid.*, 11-12).

⁷⁵ *Ibid.*, 487.

⁷⁶ *L'officina bolognese» 1953-2003*, a cura di G. Alberigo, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 2004. Risulta interessante confrontare le bozze iniziali dei testi del programma con ciò che di fatto andò in onda. Stando alle stesure preparatorie si pensava di intervistare i seguenti studiosi: il direttore di *Le Monde*, Raniero La Valle, Charles Journet, Pericle Felici, Johannes Willebrands, Maurice Villain, Visser't Hooft, Roberto Tucci, Olivier Clément, Yves Congar, Maximos IV, Jean Leclercq, Costantin Bonis, Paolo Brezzi, Giuseppe D'Avack, Paul De Voogth, Olivier Rousseau, Hans Küng, Alphonse Dupront, Peter Meinhold, Louis Bouyer, Cipriano Vagaggini, Hubert Jedin. Vennero invece coinvolti: Pierre Riches, François Louvel, Augustin Bea, Raniero La Valle, Athenagoras, Willem Visser't Hooft, Hans Asmussen, Carlo Colombo, Yves Congar, Ioannis Karmiris, Jean Leclercq, Paolo Brezzi, Oliver Rousseau, Hans Küng, Peter Meinhold, Hubert Jedin, Julius Döpfner, Giuseppe Lazzati, Roger Aubert, Giorgio La Pira, Raimon Panikkar, Jean Daniélou, Roger Schutz, Geoffrey Fischer, Giacomo Lercaro.

⁷⁷ Sempre Pierre Riches venne intervistato anche da Luca Di Schiena a Concilio concluso, all'interno della rubrica giornalistica *Diario del concilio*, per un bilancio complessivo. ATR, D3192, *Diario del concilio*, n. 56, 10/12/1965.

⁷⁸ ATR, D2842, *Diario del concilio*, n. 35, 21/10/1964. L'intervista venne ripresa anche da Caprile, 5, *Quarto periodo*, 1965, 1969, 292-293.

di guida che «porta» i telespettatori sui luoghi dei primi concili della cristianità, da Nicea a Calcedonia, spiegando cosa fosse un concilio e gli obiettivi di tale convocazione, fino ad arrivare a trattare la questione ariana e le verità affermate nei primi quattro, o i documenti del tridentino e quelli del Vaticano I.

La figura di Riches veniva introdotta ai telespettatori dalla voce *off* del programma e ne ripercorreva velocemente l'originale biografia:

«Certo i cristiani, chi più chi meno, hanno sentito parlare del concilio, ma dobbiamo riconoscere che sono pochi quelli che hanno idee chiare su questo argomento. Eccoci ora a Boccea, una piccola parrocchia che fa parte della diocesi di Porto e Santa Rufina, alla periferia di Roma, fra la città e la campagna. È una modesta comunità di cristiani, fra i quali vive don Pierre Riches. Don Pierre è laureato a Cambridge in filosofia e presso la Pontificia Università Lateranense in teologia morale. Israelita di nascita, ha ricevuto il battesimo nel 1950 ed è stato ordinato sacerdote tre anni fa. A lui abbiamo chiesto di illustrarci, così come lo fa ai suoi parrocchiani, il valore e la portata di questo avvenimento tanto atteso nel mondo. Cominceremo proprio da zero. Don Pierre cosa è un concilio ecumenico?»⁷⁹

Nella prima parte della trasmissione, il teologo si trovava così a rispondere davanti alle telecamere della Rai a quelle prime domande chiarificatrici, direttamente dallo studio della sua canonica, affollata da una schiera di bambini che si affacciavano al davanzale della finestra dal cortile, incuriositi da quello che stava succedendo all'interno, per quella inconsueta presenza di operatori, cavi e riflettori:

«Io penso che per capire meglio cosa è un concilio, sia preferibile chiarire prima cosa non è un concilio. Per sgombrare il campo da altri termini che possono confondere»⁸⁰.

Riches passò allora in rassegna termini quali «conclave», «concistoro» («il concilio non è neppure un concistoro»⁸¹) per poi chiarire il significato di «concilio» e di «concilio ecumenico» e prendere le distanze dal paragone semplicistico che i giornali in quei giorni avanzarono per far meglio comprendere l'evento: «Si può credere che il concilio sia simile a un congresso

⁷⁹ATR, C1450, 1962 *Anno del concilio*, I pt., 7/09/1962 (07/10/1962), 52' 25".

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

internazionale, o a una camera di deputati: il concilio non è un parlamento, né un'assemblea politica di rappresentanti popolari, perché riunisce i vescovi in quanto successori degli apostoli. Il concilio non è neppure [...] l'Onu della cristianità»⁸². Si riprendeva anche l'interrogativo posto qualche mese prima, ovvero «chi è il vescovo?», completandolo con una analisi sull'infallibilità⁸³ e sul ruolo del vescovo di Roma proposta da p. François Louvel, direttore di *Fêtes & Saisons*:

«Il compito del papa è considerevole, ed è molto più importante di quello di un super arcivescovo, come si penserebbe subito. Basta fare un paragone, che poi non è nemmeno un paragone, è il testo stesso del vangelo: c'erano dodici apostoli e c'era s. Pietro fra i dodici. Era uno di essi, ma era il loro capo. Il papa è anzitutto il vescovo di Roma, essendo vescovo di Roma si trova ad essere il successore del primo dei vescovi di Roma che era s. Pietro e per il fatto di essere successore di s. Pietro egli si trova alla testa del collegio globale mondiale dei 2600 vescovi»⁸⁴.

La professionalità che i curatori e gli intervistati riversarono in televisione nel curare meticolosamente e in modo scientifico la rubrica e l'apporto che diedero per una migliore comprensione della rilevanza che il momento conciliare rivestiva storicamente nella vita della Chiesa furono tali che la trasmissione segnò una svolta di rilievo non sottovalutabile all'interno dell'informazione televisiva sul Vaticano II. La preparazione scrupolosa delle puntate da una parte e l'idea di fondo sugli obiettivi da raggiungere dall'altra si possono intravedere nella cura con cui preparavano gli interventi esterni, non lasciati al caso o alla loquacità dell'intervistato, bensì "pilotati" entro binari funzionali allo scopo del programma⁸⁵.

Lo scopo della trasmissione era non solo quello di illustrare i fatti che avevano preceduto l'annuncio del Concilio e la complessa organizzazione delle fasi preparatorie, ma anche quello di porsi come qualcosa di più della semplice trasmissione didattica e didascalica, senza paura di toccare quei nervi scoperti e le questioni fondamentali che si sarebbero presentati di lì a poco in Concilio. Ciò che stava più a cuore al gruppo bolognese, ricompattato

⁸² *Ibid.*

⁸³ Come ribadì Riches: «Papa e vescovi riuniti in concilio per decidere in materia di fede e di costume posseggono il dono dell'infallibilità, perché sono assistiti dallo Spirito Santo. Il concilio è quindi un fatto soprannaturale, ecco perché ho tanto insistito che il concilio non ha paragoni con nessuna assemblea umana» (*ibid.*).

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Cfr. l'appendice III, in calce all'articolo.

ora attorno alla vicenda conciliare, erano infatti le forme di governo della Chiesa e il tema sinodale, problemi storiografici ed ecclesiologici che sarebbero stati «l'asse dell'attività scientifica» di una vita, per lo meno per Alberigo, e che divennero la molla e la chiave di lettura anche per la serie televisiva: la scelta delle personalità da intervistare furono il frutto di questa idea di base, al cui fondo vi era il *modus operandi* tipico dello studioso. Il modo migliore per prepararsi al Concilio era infatti quello di studiare i concili passati e la storiografia conciliare problematizzandola. Venivano così spiegati i concili antichi e le questioni fondanti nella loro realtà storico-religiosa ricorrendo all'autorevolezza e alla capacità di analisi dei più importanti studiosi del campo di allora. Non si può non scorgere tra i volti che si avvicendarono nelle interviste televisive l'elenco degli studiosi che erano passati dalle sale studio di via San Vitale, chiamati da Dossetti per seminari o lezioni e incontrati dallo stesso Alberigo negli incontri ecumenici.

Il ciclo curato da Alberigo – che poté vantare anche una distribuzione all'estero, in Francia, in Spagna, in Germania e nei paesi anglofoni⁸⁶ – come riportò *L'Osservatore Romano* nelle sue pagine proprio l'11 ottobre, «seppur nei limiti delle tre trasmissioni [...] è venut[o] ad assumere la fisionomia di una piccola storia della Chiesa»⁸⁷.

Alla domanda della voce *off* al Virgilio televisivo («sorgono inevitabili a questo punto alcune domande. Che sarà il prossimo concilio? Di che tratterà? Di che problemi si occuperà?»), Riches rispondeva in sintonia con il lavoro di ricerca che in quegli anni, come detto, aveva monopolizzato quell'officina bolognese quale era il Centro di documentazione di via San Vitale, ovvero lo studio della tradizione conciliare nella *longue durée* della storia bimillenaria della Chiesa:

«Non è facile fare congetture – rimarcava Riches – sui risultati del prossimo concilio. L'enorme complessità dei problemi che affronta oggi la chiesa e il carattere soprannaturale di un concilio ecumenico rendono difficile ogni

⁸⁶ Alberigo infatti soggiornò a Roma nei giorni 1 e 2 ottobre 1962 per supervisionare le traduzioni e il doppiaggio in francese, inglese, tedesco e spagnolo delle tre trasmissioni (cfr. il diario Angelina Nicora Alberigo). Tra le carte conservate da Alberigo si trovano le sceneggiature delle trasmissioni tradotte in spagnolo: *Milnovecientosesenta y dos-Año del Concilio* (Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, traduzione spagnola del testo delle trasmissioni sul concilio) e in francese: *Le concile eocuménique* (*ibid.*; 1962 Anno del concilio, parziale traduzione francese del testo sul concilio ecumenico).

⁸⁷ *I servizi della Radio-Televisione italiana per il concilio Vaticano II*, *L'Osservatore Romano* 11 ottobre 1962, 13.

previsione. Basta scorrere la storia dei concili, per rendersi conto quanto ognuno sia diverso dall'altro, tanto nelle premesse che nei risultati. Anzi il metodo più fondato per orientarsi su ciò che potrà essere il prossimo concilio è di vedere ciò che sono stati i concili del passato»⁸⁸.

Con un salto temporale e spaziale che solo quel giovane mezzo poteva rendere possibile, nella sequenza successiva Riches si trovava già a passeggiare tra quei luoghi ricchi di storia e di storie:

«Per meglio illustrarvi questi avvenimenti, ci siamo recati in Medio Oriente, sui luoghi dove si celebrarono i primi concili. Oggi dopo secoli di dominio musulmano il panorama di queste terre dove fiorì il cristianesimo è profondamente mutato»⁸⁹.

La serie ebbe infatti come temi principali *Cosa è un concilio*, *Le grandi crisi* e *La Chiesa del nostro tempo*, rispettivamente sintetizzati nei titoli delle tre singole puntate. Dopo una prima carrellata sulle aspettative riposte nella celebrazione prossima del Vaticano II (Bea, La Valle, Athenagoras, Visser't Hooft), la rigorosa cronologia storica delle vicende della Chiesa, riletta attraverso le assise conciliari, presentava così ai telespettatori nei primi due appuntamenti televisivi la storia dei concili dal Niceno I del 325 fino a quelli medievali, con alcuni interventi memorabili: Asmussen sulle decisioni di Efeso, Congar sul concilio di Calcedonia, Leclercq sulle conseguenze della divisione tra Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente, Karmiris sullo scisma del 1054, Küng sul Lateranense V, Meinhold sulla predizione di Lutero, fino ad arrivare all'analisi di Jedin sui decreti del tridentino. La terza, che completava il quadro storico dei venti concili che si erano svolti in quasi duemila anni di storia della Chiesa, si soffermava sull'ultimo, il Vaticano I, aperto nel 1869 da Pio IX e convocato sempre nella Basilica di San Pietro, presentato da Roger Aubert, il quale concentrò la sua analisi in particolare sul dogma dell'infalibilità papale. Tutto questo – è bene ricordarlo – andò in onda in televisione, in prima serata!⁹⁰

L'ultima puntata, la terza, si concludeva con un *excursus* sul Novecento, dove venivano esplorate le problematiche nuove dell'uomo contemporaneo

⁸⁸ ATR, C1450, 1962 *Anno del concilio*, I pt., 7/09/1962 (07/10/1962), 52' 25".

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Il ciclo andava in onda alle ore 21,10, replicato un mese dopo sul Programma Nazionale alle 22,15.

a cui la Chiesa, alla vigilia del concilio Vaticano II, stava per essere chiamata a dare risposte: dalle aspettative del Terzo Mondo alle nuove conquiste della scienza, dal problema della guerra fino alle attese dei popoli non cristiani e del mondo cristiano orientale. Panikkar, per esempio, venne ascoltato sulle sfide che la fine dell'esclusivo dominio culturale, politico e religioso europeo poneva alla Chiesa degli anni Sessanta («che cosa aspetta il mondo cristiano non occidentale, a nome del quale mi sono permesso di fare questa osservazione, di questo concilio? Direi molto semplicemente che aspetta il messaggio di un Cristo che non venga dal di fuori di essi, che non sia forestiero ma [...] un Cristo ignudo, senza rivestimenti»), mentre Lercaro approfondì il tema della Parola di Dio come fattore di unione per tutti i cristiani e sul rifiorire, anche all'interno della Chiesa cattolica grazie al movimento biblico, del contatto diretto con le Sacre Scritture.

Dagli interventi pronunciati da p. Daniélou dell'Institut Catholique di Parigi a quelli di Roger Schutz, priore della comunità di Taizé, da La Pira a Rousseau, monaco dell'abbazia di Chevetogne, fino all'arcivescovo di Canterbury Fischer, il pubblico dei teleschermi poté così cogliere «nelle loro parole il senso d'una speranza, tesa al di là dei confini geografici e politici o delle barriere linguistiche ed etniche, per accomunare e affratellare nell'ora intensa della vigilia i popoli della intera Cristianità»⁹¹.

La critica televisiva pubblicata dal quotidiano della Santa Sede concludeva la sua analisi rilevando proprio la ricchezza apportata in video con la chiamata di quei giovani studiosi:

«La trasmissione – a cui hanno preso parte alcuni dei più illustri teologi e storici della Chiesa – si è rivelata inoltre estremamente utile per tutti coloro che ignoravano o conoscevano solo approssimativamente la storia della Chiesa e dei Concili ecumenici. Essa ha contribuito così ad accrescere la partecipazione e l'attesa dei fedeli per un memorabile evento che – ne siamo certi – lascerà la sua impronta nella storia contrastata e drammatica del ventesimo secolo»⁹².

Il 26 settembre sempre il quotidiano della Santa Sede riportò una riflessione conclusiva sulla trasmissione a firma di Ludovico Alessandrini, curatore della rubrica *Momenti delle telecamere* e collaboratore della *Rivista del cinematografo*, il primo periodico cattolico dedicato al cinema e fondato nel 1928⁹³:

⁹¹ L. ALESSANDRINI, *Momenti delle telecamere*, *L'Osservatore Romano* 26 settembre 1962, 3.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Per la storia della rivista, cfr. *La «Rivista del cinematografo». Settanta anni al servizio del cinema di qualità, 1928-1998*, Roma, Ente dello Spettacolo, 1999; *Nero su Bianco. Le politiche*

«La trasmissione [...] è valsa ad esercitare sin dagli inizi – grazie alla sua limpida e penetrante vivacità – un largo potere d’attrazione sui telespettatori italiani che hanno avuto la possibilità di intendere, con chiarezza sulla scorta di oggettive e attendibili testimonianze, il senso, la natura e il carattere dell’imminente concilio Ecumenico»⁹⁴.

Alcuni elementi offrono la misura, in contropiede, del successo del programma che ebbe il merito di far guadagnare al Concilio, per la prima volta, la prima serata sulla televisione nazionale. Innanzitutto, venne mostrato un apprezzamento da parte del pubblico e della critica e una soddisfazione per la riuscita della trasmissione da parte della stessa dirigenza Rai tale da permettere all’*équipe* di studiosi bolognesi di venire richiamati per un altro ciclo di approfondimenti, questa volta a Concilio iniziato, che prese il nome di *La Chiesa concilio*, pensato per rendere comprensibile al grande pubblico, ma non solo, le discussioni dell’assise conciliare.

Un altro evidente segnale che permette ora di cogliere il successo di quella serie è il fatto che le tre puntate di *1962 Anno del concilio* entrarono anche nel meccanismo delle repliche, trasformando il testo in un “classico”. Dopo la messa in onda sul Secondo Programma nel mese di settembre come ciclo propedeutico al Concilio, le puntate vennero infatti riproposte nelle stesse date ma nel mese di ottobre per tutti quei telespettatori che non erano riusciti a vederle.

Davanti alle telecamere Rai passò così tutta la filiera delle giovani menti teologiche di quegli anni, il *gotha* dei teologi cristiani e degli storici. La risonanza delle personalità chiamate a intervenire nella trasmissione fu infatti tale che *L’Avvenire d’Italia* decise di pubblicare i testi integrali delle interviste, il giorno dopo la messa in onda⁹⁵. Il quotidiano bolognese, diretto da Raniero La Valle dal 1961 al 1967 e in stretto contatto con il gruppo dossettiano, seguì molto attentamente l’informazione televisiva sul Concilio e in particolare questa serie di approfondimenti.

In chiusura, merita forse riproporre al lettore due degli interventi pronunciati durante l’ultima puntata, in onda il 21 settembre in prima serata, a tre

per il cinema negli ottant’anni della «*Rivista del cinematografo*», a cura di E. Mosconi, Roma, Ente dello Spettacolo, 2008; E. BIASINI, *Il senso critico della «Rivista del cinematografo». Nascita del primo periodico cattolico dedicato al cinema (1928-1937)*, «*Immagine. Nota di Storia del Cinema*» 51 (2002) 15-22.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Cfr. *L’Avvenire d’Italia*, 8 settembre, 15 settembre e 22 settembre 1962.

settimane dalla cerimonia di apertura, perché offrono la cifra dell'impegno Rai sul Concilio, il cui obiettivo – come si è cercato di descrivere – non era solo quello di una «didattica del concilio», bensì di un inquadramento problematico dell'evento. La prima intervista è quella a Giorgio La Pira, allora sindaco di Firenze, la seconda, invece, è quella fatta al teologo francese Jean Daniélou, futuro perito al Concilio e cardinale nel 1969.

La Pira venne intervistato sulle complesse problematiche che il Concilio avrebbe dovuto affrontare in quella particolare fase storica e, con la sua consueta oratoria, spiegò ai telespettatori la fase nuova che si stava aprendo ricorrendo a una semplice, ma efficace, metafora:

«Ecco vede lei ha mai visto dei contadini che guardano con attenzione gli alberi, per vedere se mettono le gemme, sì o no? Me lo dica? Ebbene, i contadini che guardano con attenzione le gemme degli alberi, perché lo fanno? Per rendersi conto che è sorta una nuova stagione, comincia la primavera, vero? E quindi proporzionano alla stagione nuova tutti i loro lavori, le loro provvidenze, etc. Ora, il vangelo lo dice con molta chiarezza questa cosa, coloro che hanno interesse a meditare sulla storia, e quindi anche sulla politica, perché la storia è l'indicatrice della politica, dà la direzione alla politica. Cosa devono fare per essere degli uomini responsabili, per avere una meditazione seria? In qualche maniera, scrutare i segni dei tempi per sapere qual è la stagione nella quale la storia è entrata. Orbene, questo concilio è uno dei segni più caratteristici della storia presente e futura del mondo, perché? Perché non si tratta, diciamo così, di un problema di tecnica religiosa, soltanto, della liturgia... è qualche cosa di più profondo. È la prima gemma, per così dire, che spunta nell'albero della storia nuova e che indica una cosa certa. Primo: che la guerra non si farà; secondo, che la pace e l'unità del mondo fra tutte le nazioni sarà, anche se faticosamente, sarà costruita nel corso dei secoli e dei millenni che verranno. E l'indice e al tempo stesso il lievito, la forza vitale in qualche maniera di questa costruzione della pace, di questa costruzione dell'unità di tutti i popoli, non solo di quelli cristiani, tutti i popoli della terra, l'indice, il lievito la forza vitale è appunto costituito da questo movimento misterioso dell'unità della famiglia cristiana che ha nel concilio il suo strumento. Quindi mi pare che gli uomini politici, gli uomini che hanno una responsabilità culturale, in ogni caso guida e capitani della barca della storia devono con estrema attenzione guardare questo fatto, perché, ripeto, non è un fatto di tecnica puramente religiosa, cioè esterna, liturgica, è un fatto che concerne il destino futuro, millenario della storia del mondo. Allora, visto da questo angolo visuale, questo concilio è una cosa gigantesca, vero?»⁹⁶.

⁹⁶ ATR, C1452, 1962 *Anno del concilio*, III pt., 21/09/1962.

L'esponente di spicco della *nouvelle théologie* nonché fondatore, assieme a de Lubac, della collana «Sources Chrétiennes», propose invece ai telespettatori italiani da sempre concentrati su questioni endo-cattoliche una riflessione sui punti di crisi e di sviluppo che il Vaticano II avrebbe dovuto tenere in considerazione, soffermandosi sulla diffusione del cristianesimo all'interno delle culture orientali:

«Oggi prendiamo coscienza di questo fatto. Che sino ad ora è sostanzialmente il mondo occidentale che è stato penetrato dal vangelo. Dunque ci troviamo di fronte al problema di sapere come far penetrare ugualmente il Vangelo in queste altre civiltà. Ciò presenta certamente un primo aspetto che è quello di un certo adattamento del linguaggio evangelico alla mentalità, alle usanze, ai costumi dei differenti popoli. Già da lungo tempo la chiesa si è preoccupata di ciò e la creazione del clero indigeno ne è un aspetto eminente. Si sono posti ad esempio anche dei problemi di adattamento liturgico. Ma si può dire che fermarsi qui è fermarsi a un aspetto superficiale del problema. Si tratta infatti di qualcosa di molto più profondo, di molto più essenziale. In effetti, la diversità delle civiltà fa parte della ricchezza dell'umanità intera e peraltro il cristianesimo non è legato ad alcuna forma culturale. Si può dire al contrario che una delle sue rivendicazioni essenziali è quella di portare la fede a tutti gli uomini. È dunque naturale che come il cristianesimo si è incarnato nella civiltà occidentale, così si incarni anche nelle altre civiltà di oggi. E dobbiamo ritenere che ciò costituirà un vero arricchimento. Possiamo pensare a quello che potrebbe essere domani un'India cristiana e la ricchezza di vita contemplativa che essa apporterebbe e alle creazioni liturgiche che forse potrebbero nascere in un cristianesimo africano. Ma non dobbiamo nasconderci che questo è estremamente difficile. Il passaggio della parola di Dio da una tradizione culturale a un'altra tradizione culturale non è in realtà priva di pericoli e di rischi. Perché vi è una unità della verità che non deve essere intaccata e soltanto la sua espressione esterna che può variare. Perciò questo sarà certamente un problema che richiederà molto tempo e pazienza, che non potrà essere affrontato che dagli Africani per l'Africa, dai cinesi per la Cina, dagli indiani per l'India. Tutto questo farà sì che la nostra epoca certo vedrà uno sviluppo straordinario della cattolicità il che significa proprio che la parola di Dio si rivolge a tutte le civiltà e non ne nega alcuna e possiamo dire in questo senso che il fatto sociologico della fioritura delle civiltà non occidentali costituirà un'occasione per la chiesa e favorirà una ripresa di espansione e un nuovo sviluppo della sua storia già così ricca e così grande⁹⁷.

⁹⁷ *Ibid.*

Conclusioni

In conclusione, le strategie enunciate adottate dalla radio e dalla televisione negli anni che precedettero l'11 ottobre 1962 possono essere sintetizzate in tre fasi: il momento dell'annuncio del Concilio (le ore e i giorni immediatamente dopo la comunicazione del Papa in San Paolo), seguito e fatto rimbalzare da un *medium* all'altro; la fase del biennio 1960-1961, dove le poche notizie relative alla preparazione del Concilio si inserirono perlopiù nella programmazione regolare, all'interno di rubriche già esistenti e dove, proprio per la mancanza di informazioni, tutti i *media* – ma la radio e la televisione per ovvi motivi – superarono le difficoltà ricorrendo allo strumento delle interviste. È già in questa fase che peraltro si iniziano a delineare due temi particolari che “catturano” l'attenzione pubblica, per la novità e, molto probabilmente, per certe sensibilità: quello dell'unione tra le confessioni cristiane e quello del ruolo dei laici. Infine un terzo periodo, ovvero l'anno 1962, l'anno del Vaticano II, dove le trasmissioni pensate *ad hoc* appositamente sul Concilio cominciarono a stravolgere il palinsesto creando così contemporaneamente attesa e curiosità nell'opinione pubblica verso l'evento, in un crescendo proporzionale all'avvicinarsi della mondovisione dell'11 ottobre per la cerimonia di apertura (anticipata dalla diretta in eurovisione del messaggio dell'11 settembre *Sulle soglie del concilio ecumenico* – trasmesso prima del telegiornale sul Programma Nazionale – e dalla lunga diretta del pellegrinaggio mariano di Giovanni XXIII a Loreto e Assisi)⁹⁸. Se la radio fu la protagonista della prima parte della fase preparatoria, la televisione riuscì con più facilità a imporsi nei mesi a ridosso dell'apertura dei lavori.

È proprio in questi mesi, tra giugno e settembre, che la televisione, accanto alle notizie di cronaca spicciola relative alla preparazione, si sentì di prendere per mano il suo spettatore cercando di fornirgli tutti quegli strumenti conoscitivi necessari per una migliore comprensione di quello che sarebbe accaduto poi. Ecco il motivo delle trasmissioni sul ruolo del vescovo, le liturgie con i riti diversi da quello romano o le trasmissioni sulla storia dei concili di Alberigo, a una società analfabeta da un punto di vista religioso.

⁹⁸ ATR, D2057, 11/09/1962, 20' 58"; ATR-FI, D002123/00, 00/11 [10]/1962, 45' 13"; ATR-FI, D002221/00, 04/10/1962.

La Rai di quegli anni, dunque, come si è cercato di mostrare ripercorrendo la storia dei programmi che andarono in onda nel periodo della preparazione del Concilio, decise di appoggiare quel progetto giovanneo di aggiornamento della Chiesa, giocando un ruolo da protagonista. E lo fece a suo modo, consapevole del suo potere di informazione generalista e “virale”, per quei tempi: se una rivista specialistica poteva arrivare a mille lettori e il *Corriere della Sera*, in quegli anni, si aggirava in media attorno alle 450.000 copie, la televisione già allora entrava contemporaneamente e direttamente nei salotti di quattro milioni di italiani.

Quella Rai fanfaniana, non a caso appunto una Rai di centrosinistra, decise di investirsi del compito non neutro di informare adeguatamente la società italiana, capendo che la riuscita del Concilio dipendeva anche da una sua piena comprensione pubblica da «buona maestra». Lo avrebbe fatto durante gli anni di Concilio e lo fece, a maggiore ragione, nella fase preparatoria.

La televisione italiana, pedagogica e professionale, nella fase di preparazione non trovò altro modo che chiamare quei giovani studiosi che in quegli anni facevano ricerca sulla storia dei concili e dare spazio, in prima serata, a quei teologi della *nouvelle théologie* che erano stati condannati o messi al confino durante il pontificato pacelliano; i telespettatori furono così preparati ai temi che sarebbero stati dibattuti in Concilio, anticipando così la vera rivoluzione informativa e visiva degli anni conciliari, in frattura con il consolatorio modello di televisione religiosa rappresentato fino ad allora dal telepredicatore padre Mariano⁹⁹.

⁹⁹ A. GRASSO, *Indagare la complessità. Religione e tv, da padre Mariano a Lost*, «Link» 9 (2010) 69.

APPENDICE

Si presenta qui in appendice la trascrizione di tre documenti conservati tra le carte del Fondo Alberigo (Archivio Fscire) relative alla sua collaborazione con la Rai in occasione del Concilio, per mostrare come, di settimana in settimana, dai primi mesi del 1962, dopo i confronti con i dirigenti Rai, con Dossetti e Lercaro, prese forma l'idea del ciclo televisivo *1962 Anno del concilio* per preparare al meglio i telespettatori italiani alla storia dei concili: dallo schema di fondo, una sorta di soggetto televisivo (appendice I) al trattamento o pre-sceneggiatura (appendice II), in cui, accanto agli argomenti da trattare si cominciano a ipotizzare le interviste e gli inserti visivi da inserire. Infine nella terza appendice si propongono le bozze preparatorie delle interviste ai cardinali Döpfner e Lercaro, pensate sì come linee guida per l'intervistatore, ma anche per lo stesso intervistato, segno evidente dello scrupolo e della meticolosità con cui Alberigo e il gruppo bolognese di studiosi del Centro di documentazione prepararono quel ciclo di approfondimento televisivo conciliare.

1¹

*Il Concilio, primavera della Chiesa?*²
(Schema di fondo delle trasmissioni)

Quanto al contenuto, si dovranno illustrare successivamente tre diversi ordini di problemi, pur ammettendo l'opportunità di alcune contaminazioni interne tra i vari ordini. Va tenuto presente che invece per la realizzazione di ciascuna parte deve essere prevista la più larga utilizzazione di tutti i mezzi espressivi a disposizione.

Considerando di avere a disposizione 180 minuti di trasmissione, la suddivisione dovrebbe attribuire circa 30 minuti al primo ordine di argomenti, 90 al secondo e 60 al terzo.

¹ Segni diacritici: [[]] testo cancellato dall'autore, <> inserzione interlineare o a bordo pagina dell'autore.

² Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, ipotesi di scaletta delle trasmissioni. Probabilmente è la bozza delle trasmissioni redatta da Alberigo e inviata a Gennarini il 22 gennaio 1962 (cfr. il diario di Angelina Alberigo Nicora, Archivio Fscire).

I. Segni anticipatori del Concilio entro e fuori il pontificato di Giovanni XXIII. – L’annuncio del Concilio in S. Paolo fuori le Mura. – I commenti della cristianità e del mondo attraverso stralci televisivi e giornalistici, dichiarazioni ed interviste con persone qualificate ad esprimere un punto di vista preciso sul fatto “nuovo” della convocazione, partendo da una determinata esperienza umana o cristiana, in modo da connettere questa esperienza e condizione di vita con quel fatto.

Fissazione dei concetti fondamentali relativi al Concilio Ecumenico: caratteri <propri> spirituali e istituzionali, distinzione dalle moderne assemblee politiche. – Valore limitato di queste indicazioni generali; quota altissima dei caratteri particolari ad ogni concilio. Necessità perciò di un *excursus* storico.

II. La storia dei concili ecumenici come punto di osservazione privilegiato per cogliere il significato e la funzione dei concili nella vita della Chiesa e, ad un tempo, nella storia generale del mondo.

Si dedicherà particolare attenzione:

- Ai primi quattro concili dell’antichità: Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431), Calcedonia (451).
- All’VIII: Costantinopoli (869-870) col quale si manifesta [[la fine]] <l’inizio> imminente della frattura tra chiesa orientale e chiesa occidentale
- A quello di Costanza (1414-18) che ristabilisce l’unità della chiesa occidentale dopo il grande scisma d’occidente
- A quello di Firenze (1431-1437) richiamando anche quello di Lione (1274) nel quale si ebbe la riunificazione con le chiese orientali
- A quello Lateranense del 1512-1517 nel quale fallì l’opera di riforma della chiesa
- A quello di Trento (1545-1563) che operò la determinazione sia in campo dogmatico, che in campo disciplinare di quasi tutti gli elementi sui quali si regge oggi la Chiesa cattolica, ma non riuscì a ristabilire un’intesa con i protestanti
- A quello Vaticano (1869-1870), che provvide a determinare la funzione del Sommo Pontefice nella Chiesa universale (infallibilità e primato).

In questa parte dovranno essere tenute costantemente presenti come fili conduttori:

- a – il problema dell'unità della Chiesa
- b – il problema della specificazione del patrimonio disciplinare
- c – il problema del ricorrente rinnovamento disciplinare
- d – il problema della dialettica tra missione della chiesa, esperienza religiosa di base e istanze provenienti dallo sviluppo della storia del mondo.

III. Aspetti dell'esperienza cristiana, caratteristici del nostro tempo e che costituiscono lo sfondo naturale del prossimo Concilio, sui lavori e risultati del quale occorre tenere un atteggiamento di attesa serena e rispettosa, nella convinzione fondamentale che il Concilio – riunione di vescovi assistiti dallo Spirito – è una realtà profondamente misteriosa.

In questa parte perciò il problema del concilio costituirà solo lo sfondo della trasmissione, mentre verranno in primo piano esperienze, idee, uomini che rappresentano punti vivi della vita religiosa. Ad esempio:

- 1 rapporto tra cristianesimo e le culture non occidentali (rinnovamento profondo della dimensione missionaria)
- 2 rapporto tra cristianesimo e masse scristianizzate (rinnovamento liturgico <preti operai>)
- 3 esperienze di maggiore contatto con la S. Scrittura
- 4 significato della ripresa potente di vocazioni contemplative ed eremitiche, sia nella chiesa cattolica, sia nelle altre chiese cristiane
- 5 posizione del laicato nella chiesa (diaconato)
- 6 il problema dell'unità cristiana nei due poli del mondo ortodosso e di quello protestante.

Perché da tre anni si parla di Concilio³

Voce fuori campo

Utilizzare alcune immagini dell'annuncio (S. Paolo fuori le mura, Giovanni XXIII, cardinali, esiste un'incisione del discorso del papa? Se sì inserirne i tratti)

inserto filmato con i titoli dei commenti giornalistici di vari paesi europei e extra

Il primo annuncio, dato personalmente dal papa Giovanni XXIII ai cardinali convenuti il 25 gennaio 1959 in S. Paolo fuori le mura a Roma, colse di sorpresa l'opinione pubblica ed ebbe subito larghi echi, che si estesero incessantemente con ritmo crescente investendo cerchi sempre più vasti.

Vi erano spiegabili motivi perché la sorpresa fosse molto diffusa. Infatti non solo erano trascorsi quasi 90 anni dalla brusca sospensione del Concilio Vaticano, determinata dalla guerra franco-prussiana, ma molti si erano convinti addirittura che avendo proclamato solennemente i dogmi del primato e soprattutto dell'infallibilità del papa, la Chiesa Cattolica non avrebbe più fatto ricorso ai concili. Tali opinioni sembravano trovare conferma nella procedura seguita per la solenne proclamazione dei due dogmi mariani del 1854 e del 1954 relativi all'immacolato concepimento di Maria e alla sua assunzione al cielo.

In tali occasioni infatti il papa aveva sì effettuato una larga consultazione dei vescovi di tutto il mondo, ma non era giunto a convocarli appunto in concilio ecumenico.

Alcuni ambienti più qualificati erano stati più cauti e già nel 1936 nel congresso di teologia ortodossa di Atene si parlò esplicitamente dell'opportunità di un prossimo concilio; progetti in tal senso vennero ripresi in via ri-

³ Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, bozza preparatoria. Si tratta di una prima ipotesi.

servata anche durante il pontificato di Pio XII.

Se dunque la sorpresa è stata quasi generale, ciò non ha però impedito sia dentro che fuori la Chiesa cattolica di avvertire subito l'importanza eccezionale dell'annuncio di papa Roncalli.

discorso diretto

La testimonianza più sicura di ciò è costituita dal fatto che in un mondo abituato a “bruciare” in pochi giorni anche gli eventi più eccezionali, questo annuncio continua a suscitare interesse ed attese profonde. Esse hanno investito sin dalle prime battute anche i cristiani estranei alla Chiesa Romana, dai greci-ortodossi ai luterani, dai riformati e dagli anglicani sino agli ortodossi russi e alle sette anglosassoni. Indubbiamente nessuno degli ultimi concili, almeno da quello di Firenze di cinquecento anni fa, aveva dimostrato sin dagli inizi di possedere una così evidente “dimensione universale”. E ancora al di là degli echi cristiani, si profilano interessanti e risonanze nelle aree umane apparentemente più lontane.

intervista con mons. Felici o
discorso diretto

D'altronde dal punto di vista dell'opinione pubblica questo concilio presenta una profonda differenza nei confronti di tutti i precedenti. Esso è stato annunciato e sarà celebrato in un momento in cui l'umanità ha raggiunto e continuamente migliora un grado altissimo di unità e una celerità e capillarità eccezionale di mezzi di informazione. Talora anche i concili più grandi furono conosciuti con estrema lentezza e difficoltà proprio per la rudimentalità dei mezzi di comunicazione e il modestissimo livello culturale delle masse. Questo concilio invece, già nella sua fase preparatoria, ha raggiunto un grado eccezionale di penetrazione nell'opinione pubblica.

Anche per ciò è indispensabile intendersi brevemente su ciò che secondo la dottrina cattolica è oggi un concilio ecumenico.

Il Concilio ecumenico secondo la chiesa cattolica

discorso diretto

Per concilio ecumenico si intende una riunione convocata dal papa nella sua qualità di vicario di Cristo di tutti i vescovi che sono in comunicazione con lui per decidere su argomenti di grande importanza e di interesse generale per tutta la Chiesa. Cenni all'etimologia di "concilio" e di "ecumenico". Si insiste da molte parti che il concilio è un'istituzione di tipo speciale che non trova vera e propria corrispondenza nei tipo di assemblee politiche che l'uomo moderno conosce. Ciò è vero e dipende soprattutto da ragioni:

intervista con mons. C. Journet del Seminario di Friburgo (Svizzera)

a – teologico-religiose: il concilio è necessario perché la chiesa raggiunga la pienezza del suo sviluppo – ecumenicità del concilio – ispirazione da parte dello Spirito Santo e rapporto con l'infalibilità del papa

discorso diretto o intervista con mons. Felici

b – strutturali: convocazione – partecipazione – presidenza – diritto di voto – i laici e il concilio

discorso diretto con schemi illustrativi

Come funziona la vita di un Concilio? Rapporto tra lavori preparatori e concilio – tra commissioni conciliari e decisioni plenarie e solenni – tra decisioni del concilio e vita della Chiesa. Valore relativo di queste indicazioni, al di fuori di quelle più fondamentali, perché ogni concilio si svolge in condizioni diverse ed è libero di scegliere le forme più adatte per regolare la propria vita, come dimostra la storia.

Voce fuori campo
Carta geografica dei 20 concili
ecumenici e poi più partico-
lare con i primi 4

I quattro primi Concili [Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431), Calcedonia (451)]
La storia dei concili ecumenici costituisce un punto di vista molto fecondo per cogliere sia il significato che la tradizione conciliare ha nella vita della chiesa, e perciò anche l'evoluzione delle forme secondo le quali i concili si sono via via strutturati, sia l'importanza che essi hanno avuto per la stessa storia del mondo, almeno in tutta l'area della cultura greco-romana prima e occidentale poi.

Il numero dei concili non è stato mai fissato in modo autoritativo e oggi si parla spesso di 20 concili ecumenici, malgrado per alcuni gli storici abbiano dubbi molto forti. Qui se ne illustreranno soprattutto i più importanti e venerandi, pur sottolineando che talora anche i concili mal riusciti e rimasti senza conseguenze hanno avuto una grande importanza storica: quella di testimoniare la sterilità di un'epoca e di spingere gli uomini e soprattutto i cristiani ad una coscienza più viva dei loro impegni e delle esigenze del loro tempo.

Questi quattro primi concili celebrati nel IV e V secolo meritano una straordinaria considerazione non solo per la loro maggiore prossimità con la Chiesa primitiva, ma soprattutto perché l'importanza decisiva per tutto il cristianesimo delle loro decisioni dogmatiche li ha sempre posti su un piano a sé, quasi come dotati di un'autorità più piena e più prossima a quella stessa di Cristo. Moltissime sono le testimonianze di ciò, tra cui quella di un grande papa Gregorio Magno, il quale affermò di venerare questi quattro concili non meno dei quattro Evangelii.

In questi secoli, ancora sino al 900 circa, i

Insero filmato con riproduzioni tratte da *Histoire des Conciles* di

soprattutto i nn.

potrebbero giovare anche altri elementi iconografici o fotografici su luoghi e chiese di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia

intervista con mons. C. Colombo decano della Fac. Teologica di Milano

concili ecumenici si celebrarono tutti in oriente sia perché era una delle aree cristiane più vive, sia perché vi risiedeva l'imperatore, il quale decise sempre la convocazione dei concili e spesso vi intervenne di persona (posizione dell'imperatore dopo al fine delle persecuzioni).

Vi parteciparono però anche vescovi delle chiese occidentali e africane. Il vescovo di Roma vi ebbe suoi rappresentanti e ne approvò le decisioni. Le <assemblee> furono presiedute significativamente da un libro della S. Scrittura, a testimoniare alla rivelazione del Cristo e alla tradizione ad esse conferme.

L'occasione per la quale questi concili furono riuniti fu quello di determinare in modo sicuro e uniforme per tutta la chiesa il contenuto della fede cristiana su alcuni problemi fondamentali, inerenti l'essenza stessa del cristianesimo. A Nicea si fissò in modo inequivocabile il rapporto tra Dio Padre e il Figlio, seconda persona della Trinità. Fu in questa occasione che si approvò il famoso simbolo niceno, cioè il credo che ancora oggi tutti i cristiani recitano come compendio della loro fede.

Solo 50 anni più tardi di fronte agli errori che circolavano si fece un passo ulteriore e si determinò la dottrina relativa alla III persona della Trinità, lo Spirito santo. Il concilio di Costantinopoli riprese il credo di Nicea e vi aggiunse altre proposizioni formando il simbolo niceno-costantinopolitano, quello ripetuto in tutte le messe della Chiesa cattolica. Anche in questo caso fu l'imperatore a convocare il concilio nella sua stessa città, la capitale dell'impero.

Dopo un altro mezzo secolo Teodosio II, l'imperatore del tempo, chiamò ancora i vescovi a concilio in Efeso. Questa volta fu necessario proclamare l'effettiva presenza in Gesù nato da Maria sia della natura divina che di quella umana: egli era sì vero Dio – seconda persona della Trinità – ma anche vero uomo. L'importanza degli oppositori di questa definizione e l'interferenza di tensioni personali indussero lo stesso Teodosio a convocare nella medesima città di Efeso un nuovo concilio: esso si risolse in una turbolenta assemblea dominata da correnti violente ed eterodosse; le sue decisioni non furono accettate dalla chiesa universale che si riconobbe invece nel successivo grande concilio di Calcedonia del 451. Esso ribadì che nell'unica persona del Cristo sono unite le due nature umana e divina con un'unione che venne teologicamente indicata come "ipostatica".

voce fuori campo riprendendo l'immagine della Scrittura che presiede i concili e usando altre del Cristo con gli apostoli e del Cristo da solo

In tal modo i primi quattro concili recarono alla chiesa il contributo di una presentazione più precisa e più limpida della figura del Cristo, il Signore della storia, completandone in modo sempre più ravvicinato la rappresentazione per tutti gli uomini. Un contributo perciò anche alla storia del mondo che ha acquistato così un patrimonio di conoscenze essenziali alla sua stessa persona.

Le bozze delle interviste

Promemoria per la dichiarazione televisiva di S.E. il Card. Döpfner⁴

L'intervento sarà inserito nella seconda trasmissione, dedicata alla storia dei Concili da quello di Costantinopoli del 553 a quello di Trento. In particolare dovrà riguardare l'opera di riforma svolta dai concili Lateranensi e Lionesi tra il XII e il XIV secolo per eliminare la decadenza del clero (simonia e concubinato).

La dichiarazione però dovrà solo prendere lo spunto da questi fatti storici che saranno già stati spiegati precedentemente per richiamare l'attenzione del pubblico sul problema permanente della santità e perciò della riforma del clero. Si potrebbe iniziare dicendo che dopo lunghe lotte le forme di decadenza del clero caratteristiche del Medioevo sono scomparse. Ciò che resta aperto è il problema di far sì che il sacerdote sia sempre più conforme alla sua missione di intermediario tra l'uomo e Dio e possa perciò dare anche l'esempio più luminoso di vita evangelica. Si potrebbero richiamare anche le recentissime esortazioni di Giovanni XXIII in questo senso e insieme il bisogno che gli uomini nel nostro tempo avvertono in modo acuto che il prete sia santo. Infine, dopo un cenno alle principali opinioni che esistono in proposito nella cristianità (voto dei preti secolari; preti operai, ecc.), la dichiarazione dovrebbe concludere con il punto di vista di Sua Eminenza su questi problemi.

Bozza intervento Lercaro⁵

L'intervento di Sua Eminenza dovrebbe essere inserito nella parte finale della terza e ultima trasmissione dedicata al problema dell'unità dei cristiani. Dopo aver spiegato quali sono i vari aspetti della questione la trasmissione prevede un intervento di mons. Willebrands dedicato alla spiegazione di come l'aspirazione all'unità non debba essere e non sia solo un fatto sentimentale o diplomatico ma soprattutto un fatto religioso. Dopo di ciò si cercherà di dare qualche esempio di concreti aspetti della vita religiosa nelle

⁴ Archivio Fscire, fondo Alberigo, XVI, Vaticano II. Collaboraz. Tv-Avvenire, 1962 Anno del concilio, Testi delle interviste per le trasmissioni TV in preparazione al Concilio, promemoria Döpfner.

⁵ Nella bozza non è riportato il nome del cardinale, che si desume dal testo. *Ibid.*, bozza Lercaro.

varie parti della cristianità che hanno un intrinseco significato e valore unitario per la loro stessa natura di ritorno agli elementi fondamentali della vita cristiana. Si ricorderà sommariamente la ripresa di vita monastica nel mondo protestante (Taizé), di vita contemplativa in America e infine il risveglio biblico, caratteristico soprattutto del mondo cattolico. Questo dovrebbe essere l'oggetto proprio dell'intervento di Sua Eminenza, che dovrà purtroppo essere contenuto nello spazio di pochi minuti (3 o 4), come d'altronde tutti gli altri inseriti in queste trasmissioni.

Esso potrà essere formulato come una dichiarazione continua o, secondo la preferenza di sua Eminenza, come un'intervista. In questo secondo caso le domande potrebbero essere formulate così (salvo il gradimento di sua Eminenza):

- 1 – In tutto il mondo cattolico e segnatamente nei paesi mediterranei si è manifestata negli ultimi dieci-quindici anni una diffusione di eccezionale ampiezza di edizioni in lingua volgare della Bibbia, il cui stesso formato tascabile sottolinea la destinazione a un pubblico molto largo e popolare; vorrebbe illustrare le origini e i motivi di tale fenomeno?
- 2 – Come pensa che questa ripresa di interesse possa divenire un elemento costante e fondamentale della vita spirituale e religiosa non solo di ristretti gruppi intellettuali ma di tutto il popolo cristiano? (risposta alle obiezioni contro la lettura popolare della Bibbia e illustrazione dell'esperienza bolognese)
- 3 – In che senso ritiene che questo largo rinnovamento di interesse per la Sacra Scrittura costituisca di per sé un elemento di avvicinamento con i fratelli delle altre chiese e confessioni cristiane?

DANIELE MENOZZI

CONCLUSIONI

Quanto mai opportuna mi pare la scelta dell'Associazione italiana dei Professori di Storia della Chiesa di dedicare il XIV Convegno di studio al tema delle "attese e speranze" che precedono il Concilio Vaticano II.

Nell'anno in cui si celebra il cinquantenario della sua inaugurazione si sono infatti moltiplicate le iniziative dirette a ricordare la ricorrenza. Nell'insieme di queste celebrazioni, per quanto non siano mancati i contributi volti ad approfondire la conoscenza storica di quell'evento, non sono certo state molte le occasioni in cui si è cercato di leggere lo svolgimento dell'assise ecumenica alla luce del periodo ad essa antecedente. Ma non si tratta solo di rilevare la pur significativa specificità dell'apporto conoscitivo che l'Associazione ha in tal modo messo a disposizione di una domanda d'informazione sulla vicenda conciliare assai ampia e diffusa. Il tema del convegno mi sembra pienamente adeguato anche al momento che stiamo attraversando, almeno sotto due profili.

In primo luogo nel complessivo panorama culturale del mondo attuale si registra una evidente difficoltà della disciplina storica ad affermare la validità del suo contributo alla funzione conoscitiva attribuita alle scienze umane. La concreta dimostrazione che la piena e corretta intelligenza di un grande accadimento del cammino umano, come è appunto il Vaticano II, non può prescindere dalla considerazione di quel che cronologicamente lo precede, mi pare rappresenti un utile apporto ad orientare la contemporanea vita intellettuale verso una rivalutazione del ruolo assai marginale oggi riservato alla pratica scientifica della ricerca storica. A livello ecclesiale poi, a partire dal celebre discorso di Benedetto XVI alla Curia romana del dicembre 2005 sulla ermeneutica della continuità e della discontinuità nell'interpretazione del Vaticano II, si è sviluppato un dibattito che, per quanto intenso, ben poco si è indirizzato alla ricognizione di dati e fatti concreti. Porre il problema sul terreno della puntuale individuazione, attraverso il rigore del metodo storico, di permanenze e cambiamenti costituisce un

aiuto notevole ad abbandonare il campo delle sterili polemiche e a misurarsi sulla realtà di quel che è effettivamente accaduto.

Non è certo un compito facile, perché si tratta di vicende ancora piuttosto vicine a noi, sicché, come ha mostrato qualche accenno risuonato anche durante i lavori del convegno, la memoria, coi suoi filtri dettati dalla singolarità dei percorsi biografici individuali e con le sue riletture del passato alla luce di accadimenti successivi, tende ancora a sovrapporsi ad una obiettiva ricostruzione critica. Non si deve però trarre, dal manifestarsi di testimonianze diverse e persino contraddittorie, la conseguenza dell'impossibilità di restituire un quadro fondato sulla certezza – certo relativa, ma pure sempre certezza – dei risultati cui perviene l'indagine storica. In effetti la storiografia si è dotata di strumenti capaci di superare questo tipo di ostacoli. L'ampia relazione di Routhier – che ha messo in opera, mutuandola dalle discipline artistico-letterarie, la categoria di "orizzonte d'attesa" come strumento euristico adeguato alla comprensione del Vaticano II – si è rivelata a questo proposito assai proficua. Il suo intervento ha infatti mostrato che tale categoria – se applicata in maniera duttile, tenendo cioè conto sia della complessa articolazione interna della comunità ecclesiale, sia della varietà delle sue caratteristiche a seconda dello spazio e del tempo in cui essa opera – consente di rispondere ad una delle domande cruciali per una effettiva comprensione degli indirizzi dell'assise ecumenica: l'intenzionalità che presiede alla stesura dei suoi documenti.

Non che la storiografia non si fosse finora posta il problema di collocare l'interpretazione del Concilio su un più lungo periodo rispetto a quello intercorso tra l'annuncio e la conclusione. Al di là della indagine sui diversi progetti, rinvenibili nel corso del Novecento, di riconvocare un sinodo ecumenico allo scopo di chiudere i lavori sospesi del Vaticano I, gli studi non avevano mancato di collegare aspetti e orientamenti del Vaticano II a quei movimenti – liturgico, biblico, ecumenico, patristico, mariano, ecc. – che avevano caratterizzato a partire dalla seconda metà dell'Ottocento la vita del cattolicesimo contemporaneo. Ma appare sempre più evidente come sia problematico leggere la storia di questi movimenti alla luce di una impostazione che tende a vederli in funzione dell'esito conciliare. Il convegno lo ha messo in rilievo in modo particolare attraverso la relazione sulla liturgia presentata da Grillo. Si tratta di correnti che attraversano la Chiesa contemporanea con peculiari caratteristiche: precedono, con proprie istanze di mutamento di circoscritti aspetti della vita ecclesiale, la vicenda conciliare; ad un certo punto la incontrano e si intrecciano con essa, venendone a loro volta condizionati; poi la superano e procedono con un

percorso autonomo che va ricostruito per quel che è stato, prima e dopo il Vaticano II.

Anche sotto questo profilo la categoria di “orizzonte d’attesa” appare piuttosto utile: in effetti mette a fuoco, come ha fatto opportunamente Routhier, l’apporto che viene da questi movimenti alla definizione delle aspettative di rinnovamento che confluiscono nell’evento conciliare; ma consente anche di prenderli in considerazione come una componente di un più ampio processo storico cui partecipano, con obiettivi loro propri, pure altri settori del complesso corpo ecclesiale; ne mostra i limitati ambiti geografici di azione; e soprattutto evidenzia la pluralità e la contraddittorietà delle spinte che da essi provengono. In effetti non solo per le loro articolazioni interne, ma anche per le loro specifiche motivazioni – si pensi a questo proposito al movimento mariano, ma anche a quello giuseppino – i movimenti che percorrono il cattolicesimo otto-novecentesco non possono essere ricondotti, nel loro insieme, alla gestazione di quella prospettiva innovatrice che presiede alla redazione dei documenti conciliari.

A questo proposito larga appare la convergenza degli studiosi sul fatto che le deliberazioni del Concilio possono essere sintetizzate con la parola-chiave “aggiornamento”. Si pone quindi il problema di cogliere correttamente i legami tra gli “orizzonti d’attesa” che precedono l’assise ecumenica e l’aggiornamento che essa promuove. La relazione di Pino Ruggieri sull’idea di concilio in papa Giovanni ha ben evidenziato il complesso contenuto semantico che il termine assume, soprattutto se letto alla luce del lungo percorso biografico e spirituale di Roncalli. Schematicamente, tuttavia, possiamo dire che si tratta di un adeguamento, a scopi pastorali, del rivestimento linguistico con cui si presenta agli uomini l’immutabile *depositum fidei*. Mi pare peraltro che, se vogliamo indagarne il significato storico, sia opportuno mettere in relazione tale parola-chiave con altri due sintagmi che, come questo, si trovano nella stesura della *Gaudet mater ecclesia* redatta da Roncalli, ma non sono presenti – Ruggieri lo ha opportunamente rilevato – nella versione proposta negli ufficiali documenti della Santa Sede e neppure si trovano in quella offerta dal suo odierno sito web. Mi riferisco alle espressioni “tempi moderni” e “balzo innanzi”.

Non pretendo esaurire la ricchezza di questo straordinario documento papale, ma ho l’impressione che un suo cruciale nucleo concettuale consista proprio nel nesso tra queste tre locuzioni: “aggiornamento”, “tempi moderni”, “balzo innanzi”. Ai lamenti dei profeti di sventura, i quali non vedono nel mondo contemporaneo che disastri e rovine, il papa contrappone l’impegno per un aggiornamento della Chiesa – fondato su uno studio ed una

esposizione della dottrina «attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno» – allo scopo di consentire allo «spirito cristiano» una nuova e più efficace presenza nel mondo contemporaneo. Mi sembra che, se teniamo presente questa linea interpretativa dell'allocuzione, sia possibile uscire da una lettura del rinnovamento conciliare incentrata sulla intuizione di una singola personalità, per ricondurlo ad un contesto più generale e collegarlo al problema delle «attese e speranze» che è al centro di questo incontro di studio.

In effetti la Chiesa dei decenni precedenti all'assise ecumenica si trovava di fronte ad un evidente disagio: l'incapacità di raggiungere l'uomo moderno, dal momento che non riusciva a presentargli il messaggio cristiano in un linguaggio idoneo a riportarlo a quella pratica religiosa da cui i processi di secolarizzazione lo avevano allontanato. La relazione di Guasco ha messo in evidenza che il ripensamento del modello sacerdotale che soggiace all'esperienza dei preti operai è riconducibile proprio alla consapevolezza di queste difficoltà e al tentativo di trovare un modo di superarle. Sotto questo profilo appare anche significativo l'esito dell'Anno Santo 1950. Pio XII l'aveva posto sotto l'insegna del "gran ritorno", dirigendo le risorse umane e spirituali mobilitate dalla eccezionale circostanza verso l'obiettivo di riportare al cattolicesimo coloro che ormai venivano qualificati come "i lontani". Eppure le indagini di sociografia religiosa, che proprio nel corso degli anni Cinquanta avevano cominciato a diffondersi dopo i pionieristici lavori di Gabriel Le Bras, mostravano impietosamente un dato: nelle terre di antica cristianità gli indici quantitativi sul comportamento religioso della popolazione segnavano un costante regresso. In Italia poi, oltre ai numeri evidenziati dalle inchieste di Silvano Burgalassi, *Esperienze pastorali* di don Milani denunciava crudamente una realtà che gli ostacoli posti alla sua circolazione non potevano certo cancellare: nonostante i mezzi di cui i sacerdoti potevano disporre, le chiese tendevano a svuotarsi.

Diventava dunque inevitabile interrogarsi sul modo in cui il cattolicesimo si era rapportato a quella società moderna che sempre più si allontanava dalla pratica religiosa. La risposta a questa domanda investiva la cultura intransigente che, nata all'indomani della Rivoluzione francese, era diventata egemone nel mondo cattolico nel corso dell'Ottocento. Secondo l'intransigentismo la modernità, scaturita dalla volontà dell'uomo di sottrarsi dalla guida ecclesiastica, era all'origine di tutti i mali di cui soffriva la società contemporanea, sicché la formazione di una pacifica, ordinata e felice convivenza civile dipendeva dal ritorno alla sottomissione degli uomini all'autorità della Chiesa come era avvenuto in epoca medievale. La ricostruzione di una ierocratica cristianità

costituiva così l'obiettivo che i cattolici presentavano all'uomo moderno: l'autentica soluzione a tutti i suoi problemi stava nel ritorno ad una società diretta, come nell'età di mezzo, dall'autorità ecclesiastica.

Il papato aveva assunto questo schema di lettura della storia dopo le rivoluzioni della metà dell'Ottocento; poi Leone XIII, percependo l'isolamento cui per questa via la Chiesa condannava se stessa, aveva modificato, pur senza metterla in questione, la presentazione dell'ideologia intransigente. Aveva infatti adottato la prospettiva di relazione con la società moderna elaborata dai gesuiti de *La Civiltà Cattolica* e imperniata sulla distinzione tra tesi ed ipotesi: i fedeli potevano provvisoriamente inserirsi nel mondo moderno accettandone tutti i portati sul piano degli strumenti d'azione, ma a condizione di operare concretamente per il superamento dei suoi principi nella ricomposizione di quella ideale società cristiana a carattere ierocratico che restava comunque lo scopo dell'impegno temporale dei cattolici. Integrata con la condanna del modernismo – cioè, come aveva l'aveva presentato la *Pascendi* di Pio X, del tentativo di infiltrare surrettiziamente all'interno del corpo ecclesiale, sotto pretesto di cristianizzarli, quei valori moderni che si dovevano invece combattere e sconfiggere – questa era l'impostazione dominante ancora durante il pontificato pacelliano.

L'intervento di Severino Dianich ha messo in rilievo questi aspetti con ricchezza di riferimenti. Vorrei solo soffermarmi su di un punto, che emerge chiaramente da un discorso tenuto dal cardinal Ottaviani nel marzo 1953 all'Università Lateranense. Negli anni precedenti il paradigma ideale di relazione tra Chiesa e società contemporanea era stato individuato in un tipo di ordinamento che faceva riferimento all'esempio del Concordato italiano del 1929. Il cardinale invece si richiamava al modello rappresentato dalla Spagna franchista, dal momento che in quel caso si attuava il riconoscimento statale della Chiesa come *societas perfecta*. All'interno di un'ottica che continuava a scorgere nei regimi autoritari di destra, evidentemente per la loro antitesi non solo al comunismo ma anche alle libertà moderne, la più vicina approssimazione all'organizzazione auspicata dalla Chiesa, il segretario del Sant'Uffizio privilegiava dunque lo schema secondo cui il potere civile era chiamato a operare come braccio secolare dell'autorità ecclesiastica. La posizione di Pacelli, pur non completamente allineata a quella del cardinale, non ne differiva però in termini sostanziali.

Nel marzo 1958 Pio XII teneva infatti un'allocuzione al pellegrinaggio dei marchigiani residenti a Roma, in cui proclamava che una «sana e legittima laicità dello stato» rientrava nei principii fondamentali della dottrina cattolica. Rinviando alla sfera della morale, delle cui regole la

gerarchia si proclamava suprema detentrica, l'apposizione degli aggettivi "sana" e "legittima" al sostantivo "laicità" indicava che l'autonomia del consorzio civile dall'istituzione ecclesiastica era lecita nella misura in cui si riservava alla Chiesa la "competenza delle competenze", vale a dire il diritto di determinare i confini del suo potere d'intervento nella direzione della vita pubblica. Pacelli insomma si differenziava da Ottaviani, perché legittimava la presenza nel vocabolario dei cattolici di un termine – laicità – a lungo osteggiato in seguito alla sua nascita nel contesto della separatismo ostile promosso dalla Terza repubblica francese; ma al contempo lo svuotava del suo concreto contenuto politico, finendo per convenire con le concezioni del Segretario del Sant'Uffizio sulla subordinazione dell'ordinamento statale alle regole dettate dalla Chiesa.

Settori della cultura cattolica avevano però maturato la convinzione che questa concezione, lungi dal favorire il ritorno al cattolicesimo di un uomo moderno proteso ad affermare la propria autonomia nell'organizzazione della vita collettiva – anzi ad allargarne sempre più gli spazi – determinava un incentivo e una radicalizzazione del suo allontanamento dalla comunità ecclesiale. Avevano così cominciato ad elaborare una diversa concezione. Ne erano stati protagonisti alcuni dei più prestigiosi intellettuali cattolici della prima metà del Novecento, da Maritain a Courtney Murray, da Journet a Congar, da Rahner a Chenu, per citare solo qualche nome. Il punto di convergenza di questo orientamento, pur nella varietà dei percorsi e delle posizioni individuali, stava nella indicazione fornita, almeno nei suoi tratti essenziali, fin dal 1936 in *Umanesimo integrale*. In quel libro al ritorno alla cristianità sacrale, auspicato dal medievalismo della cultura intransigente, ma da lui giudicato ormai improponibile all'uomo contemporaneo, Maritain sostituiva il progetto di una cristianità profana.

A suo avviso l'accettazione di un consorzio civile imperniato sul rispetto della sfera di autonomia garantita a tutti dal riconoscimento dei diritti fondamentali dell'uomo, così come erano stati elaborati nel percorso storico della modernità – e quindi solo in parziale coincidenza con la tavola dei diritti naturali definita dal magistero – non poneva ostacoli insormontabili all'affermazione di un ruolo direttivo della Chiesa sulla società. Infatti ai cattolici impegnati nel laico e democratico stato moderno era possibile mostrare, con la loro concreta testimonianza, che l'effettiva tutela dei diritti dei singoli individui era assicurata solo se li si considerava "persone", cioè costitutivamente legati ad una fondazione trascendente del loro essere e quindi dipendenti da regole di cui la Chiesa era in ultima istanza depositaria. Restava, in quest'ottica, la ricostruzione di un regime di cristianità come tesi

cui tendere; ma la via per ricostruirlo era affidata a una diversa articolazione dell'ipotesi: alcune delle libertà conquistate dall'uomo moderno non avevano un valore meramente strumentale, perché coincidevano con la legge naturale di cui la Chiesa era depositaria. Nella futura città cristiana che sarebbe derivata dall'impegno dei credenti nel mondo moderno, all'autorità ecclesiastica non spettava più, come era accaduto nelle età precedenti, un potere diretto o indiretto; ma essa avrebbe ugualmente guidato la collettività mediante la formazione spirituale di un laicato cattolico capace di riplasmare la modernità infondendovi i suoi valori religiosi.

Nel corso degli anni Cinquanta buona parte degli esponenti di questa linea vennero ridotti al silenzio: l'imposizione a Courtney Murray di evitare qualsiasi pubblico intervento sul tema del diritto alla libertà religiosa è emblematica di una stagione che testimonia il permanere dell'egemonia della cultura intransigente nel governo della Chiesa. Tuttavia il tentativo di mettere all'indice *Umanesimo integrale*, lanciato sul piano pubblico dal grande attacco portato al libro da *La Civiltà Cattolica* nel 1956, non andò in porto. Inoltre l'intervento dell'arcivescovo di Milano, Montini, a difesa del filosofo francese evidenziava che anche settori della gerarchia percepivano l'usura di una posizione incentrata sulla mera contrapposizione frontale al moderno. In tal modo, pur con spazi pubblici ridotti, sussisteva la possibilità di alimentare un dibattito interno alla comunità ecclesiale – che una formale censura avrebbe reso assai più difficile, se non addirittura cancellato – sui limiti della linea ufficiale circa i rapporti tra Chiesa e società moderna. Alcune delle riviste che negli anni precedenti il Concilio produce la cultura cattolica sono una testimonianza inequivocabile dell'aspettativa di un adeguamento dell'istituzione ecclesiastica alle concezioni maritainiane. Al proposito l'intervento di Dianich ha fornito le essenziali coordinate storiche. Vorrei aggiungere solo una considerazione.

Non possiamo ritenere che le attese di mutamento andassero soltanto nella direzione di un adattamento del cattolicesimo ai portati della modernità. In effetti la percezione di un fallimento dello schema intransigente nel riportare l'uomo moderno nel grembo della Chiesa era condiviso anche da un altro settore del mondo cattolico, quello integrista. Si tratta senza dubbio di un gruppo minoritario, ma pur sempre dotato di mezzi di comunicazione – penso ad esempio per la Francia a riviste come *La pensée catholique*, *Verbe*, *Itinéraires*, che godevano di una certa diffusione – e in grado di far pesare i propri orientamenti presso le gerarchie episcopali e nella Curia romana. Anche questa corrente esprimeva la convinzione che occorreva mutare registro nei rapporti con la società moderna; ma individuava le

ragioni della crisi del cattolicesimo contemporaneo non nella lontananza dell'ideologia intransigente dal tempo presente, ma nella insufficiente rigidità della sua applicazione: l'eccessiva accondiscendenza della gerarchia nei confronti dell'ipotesi finiva per determinare il rinvio della tesi ad un futuro indeterminato.

Agli occhi di questi circoli il governo ecclesiastico, troppo preoccupato dagli aspetti politici della presenza della Chiesa nella società liberal-democratica, non aveva condannato quei cattolici impegnati nei partiti democratico-cristiani, i quali, anziché usare gli strumenti del mondo moderno per realizzare un ordinamento ierocratico, ne avevano silenziosamente accettato tutti i principi fondamentali, arrivando ormai a considerarli non più mezzi per ricostruire la cristianità, ma fini buoni e validi in sé. Tra le speranze e le attese che precedono il Concilio non possiamo insomma dimenticare anche l'aspettativa che troverà nei *vota* dell'episcopato effettivi riscontri: solo un irrigidimento dell'autorità ecclesiastica nell'esigere dai cattolici impegnati nelle attività temporali una piena applicazione degli schemi dell'intransigentismo medievalistico poteva rappresentare la via d'uscita alle difficoltà pastorali della Chiesa.

Mi pare che in una situazione in cui il mondo cattolico, pur nella larga consapevolezza di una crisi, era diviso sul modo di uscirne, la *Gaudet mater ecclesia* di Giovanni XXIII introduca un ulteriore elemento. La scelta del pontefice è netta: l'antico professore di storia ecclesiastica al seminario di Bergamo, che per buona parte della vita aveva studiato i documenti della Controriforma, mette in campo l'adagio secondo cui «la storia è maestra di vita», per ricordare che ogni nostalgia passatista impedisce di cogliere «le attuali condizioni della società umana». Il mondo moderno, quello in cui concretamente la Chiesa vive, offre una serie di strumenti e di opportunità che occorre mettere adeguatamente in opera per il rilancio di una istituzione che ha difficoltà a comunicare agli uomini un messaggio di valore universale. Ma Roncalli non si limita ad insistere, peraltro secondo la linea che alcuni suoi predecessori già avevano presentato, su una modernizzazione del cattolicesimo da conseguire attraverso l'acquisizione di tutti i mezzi che la modernità mette a disposizione. Per il pontefice erano i valori e i principi stessi della modernità a fornire alla Chiesa l'occasione per ridefinire le forme della sua presenza nella storia. Non lo rivela solo il richiamo all'accettazione dei criteri e delle regole dell'indagine scientifica come via per aggiornare il linguaggio della Chiesa; lo evidenzia soprattutto il passo in cui il pontefice nota che la libertà che il mondo moderno ha riservato alla Chiesa, separandola dallo Stato, costituisce un progresso rispetto ad epoche precedenti.

In questa prospettiva il rapporto con gli elementi costitutivi del moderno non è più visto aprioristicamente come nascosta e subdola infiltrazione all'interno della cittadella cattolica dell'eresia modernistica. Si tratta invece di scrutare la realtà della storia moderna – qualche mese dopo nella *Pacem in terris* Roncalli parlerà dei «segni dei tempi» – perché la Chiesa possa giungere a quella migliore intelligenza del Vangelo che possa restituirle capacità pastorale, efficacia apostolica, una nuova espansione planetaria. L'accento cade insomma sul tranquillo ingresso della Chiesa nella modernità come ineludibile condizione per l'evangelizzazione, mentre svanisce il richiamo alla costruzione di una società cristiana, sacrale o profana che sia. Nella diffusa percezione della crisi determinata nel cattolicesimo dal rapporto con il mondo moderno, l'allocuzione di papa Giovanni immette una nuova linea per affrontare la situazione: l'aggiornamento, in funzione del balzo in avanti del cattolicesimo, implica l'abbandono della nostalgia di un potere ecclesiastico sulla vita civile. In tal modo le attese e le speranze del preconcilio prendono una diversa configurazione rispetto alle discussioni precedenti: la soluzione per le difficoltà incontrate dalla Chiesa non sta nell'accentuazione della tesi o, per converso, nella rimodulazione dell'ipotesi, bensì nel mutare la relazione che si stabilisce con la società.

L'assise ecumenica si trovò davanti un compito tutt'altro che semplice: nell'assemblea infatti la proposta del Papa si sovrappose alle "speranze e attese" che erano maturate nei decenni precedenti nei diversi ambienti della compagine ecclesiale. Si intravede qui la complessità delle dinamiche presenti in un Concilio in cui confluisce una pluralità di aspettative, tra loro assai differenti, circa le risposte da dare alle difficoltà del cattolicesimo contemporaneo in ordine al rapporto col moderno. E le polemiche del postconcilio trovano una facile spiegazione nelle lacerazioni e nei faticosi compromessi che emergeranno nell'aula di san Pietro su tale problema. Non posso ovviamente soffermarmi sulle soluzioni adottate a questo proposito nelle deliberazioni del Vaticano II; ma, per concludere, vorrei solo avanzare un'ultima osservazione. La suggerisce la relazione di Ruozzi, il quale ha introdotto un ulteriore elemento di complessità allo studio di questo argomento: l'irruzione nell'assise ecumenica dei moderni mezzi di comunicazione di massa, di cui la televisione diventa proprio in quegli anni l'emblema.

Il mondo moderno aveva infatti prodotto questo nuovo protagonista, da cui appariva impossibile prescindere per diffondere un'adeguata informazione sullo svolgimento dei lavori conciliari. Ma nel corso di tali lavori si istituiva anche uno stretto legame tra *media*, sempre a caccia di novità per conquistarsi più ampi spazi di ascolto, e settori del Concilio che si proponevano, più o

meno in linea con l'aggiornamento giovanneo, di promuovere un rinnovamento della Chiesa. Ne scaturiva la reazione di una minoranza che non solo non era preparata all'uso di questi strumenti, ma, soprattutto, veniva emarginata, per il suo ancoraggio ad una tradizione ritenuta mediaticamente invendibile, dai centri di comunicazione. Agli occhi di questi ambienti, il Vaticano II lungi dall'esprimere le autentiche "attese e speranze" dei fedeli, era condizionato dalla rimodulazione – e per qualcuno dalla manipolazione – che i moderni strumenti di comunicazione di massa ne facevano in funzione del raggiungimento di determinati obiettivi di politica ecclesiastica. La durezza dello scontro che si verificò in aula sulle modalità con cui la Chiesa poteva rispondere alla diffusa aspettativa di recuperare la capacità di parlare al mondo moderno trova anche una spiegazione nel difficile, per quanto ineludibile, apprendistato di quei nuovi ritrovati che una modernità in continua trasformazione non cessava di mettere in opera.

Il Sezione

Miscellanea

SANTIAGO CASAS RABASA

PRESENTAZIONE DI “CHIESA E STORIA”, 2 (2012)

Chiarissimi e cari Colleghi, Signore e Signori.

Ringrazio l'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa e i promotori di questo Convegno, e rivolgo un grazie speciale all'amico e collega Roberto Regoli.

La presentazione del secondo volume della vostra rivista è per me occasione di conoscere anche la vostra Associazione. Credo che con questa Associazione si è compiuto il desiderio del primo Convegno di Studio sulla Storia della Chiesa in Italia tenutosi a Bologna nel lontano 1958, in cui parteciparono per la prima volta gli studiosi del mondo laico e del mondo ecclesiastico che aprivano la strada allo studio scientifico della storia della Chiesa. Dopo, a La Mendola, nel 1967, grazie a Michele Maccarrone, Vincenzo Monachino e Pietro Zerbi, i tre organizzatori del convegno di Bologna, si diede avvio all'Associazione.

Il secondo volume della rivista Chiesa e Storia

Avendo letto l'intervento dell'anno scorso di Padre Bernard Ardura, vedo che è già in moto la creazione di una certa tradizione nel presentare ogni nuovo volume della rivista dell'Associazione. Superato il parto, oggi siamo a quello che nel mondo del sport si chiama il “secondo sforzo”, quando uno crede di non poter dare di più nella gara; tuttavia continua e si trova forse meglio che nel primo sforzo e finisce per ottenere una bella *performance*. Credo che questo secondo volume confermi tutto quanto di buono aveva il primo e per di più offre una maggiore varietà di soggetti alla nostra considerazione.

Citando il giovane Alberigo, possiamo affermare:

«Questa rivista è l'occasione sobria e ad un tempo opportuna per ribadire con vigore l'autonomia e la dignità scientifica della Storia della Chiesa. Volta a volta si era creduto di ridurre la storia ecclesiastica al tema particolare dei rapporti tra Stato e Chiesa, all'incidenza politica della vita ecclesiastica sulla storia delle nazioni, alla storia dei Pontefici romani. Ognuno di questi tentativi ha mostrato subito i propri limiti e sostanzialmente la necessità che una disciplina autonoma con metodo e impostazione proprie affrontasse lo studio della storia della Chiesa, tenendo sempre come riferimento centrale e dominante la vita interna della Chiesa, il manifestarsi in essa della sua complessa natura storica e soprannaturale ad un tempo e perciò del disegno provvidenziale dell'attuazione del Regno di Dio nel mondo e nella sua storia. Uno sviluppo adeguato e vigoroso della storia religiosa ed ecclesiastica costituisce per sua natura la strada maestra per garantire alla scienza storica l'acquisizione degli elementi relativi a queste dimensioni della storia. Dimensioni alle quali è necessario riconoscere un carattere di singolarità molto accentuato, che postula l'uso di metodi e strumenti di ricerca particolari e *sui generis*. Anche dal punto di vista della storia generale v'è perciò un reale interesse a che la storia della Chiesa abbia una propria autonomia scientifica, garanzia di un proporzionato rigore di ricerca e perciò di attendibilità dei risultati»¹.

Passiamo al contenuto di questo secondo numero.

La rivista raccoglie in primo luogo gli atti del convegno di studio svoltosi nel novembre del 2010 con il suggestivo titolo di *Storie e Memorie, illusione d'immortalità*. In questa sezione della Rivista, cinque storici, attraverso i loro saggi, vogliono mettere le basi per uno stretto rapporto tra le fonti archivistiche e la storiografia. Infatti, l'interesse per la storiografia, per come si è scritta la storia nel suo divenire, sta tra le preoccupazioni degli storici di tutti i tempi. In questo senso, lo studio introduttivo di Sergio Pagano è una messa a fuoco del dibattito attuale che non bisogna trascurare. Riassumendo, lavori eruditi, ben fatti, ai quali, però, a mio avviso, manca uno stretto rapporto tra loro.

Il secondo blocco corrisponde alla ricorrenza dell'Unità Italiana: *I cattolici e l'Unità italiana*. Sotto questo ombrello si trovano due giornate di studio

¹ Parole di Giuseppe Alberigo, pronunciate il 7 dicembre 1959. Riportate in P. PRODI, *Il Convegno di Bologna (1958)*, in *Cinquant'anni di vita della «Rivista di Storia della Chiesa in Italia»*. *Atti del Convegno di Studio (Roma, 8-10 settembre 1999)*, a cura di P. Zerbi, Roma, Herder, 2003, 188-189.

dal titolo: *La Diocesi di Roma e il Risorgimento. Spunti per nuove letture storiografiche*, e *Cattolici, Chiesa e Santa Sede nel processo di unificazione italiano*. Le due giornate di studio celebrate in questa stessa sede, anche se la seconda ha condiviso la sede con la Lumsa.

Traggo qualche citazione del primo lavoro di Giovanni Battista Varnier, dal titolo: *Le prospettive di unificazione nazionale e la Santa Sede: Italia federale e Stato unitario. Riflessioni a 150 anni dall'Unità*. Un lavoro combattivo, polemico e dialogante con la storiografia passata e presente:

«In generale nell'intero 2011 abbiamo partecipato ad una serie di manifestazioni il più delle volte effimere, con una serie di incontri di taglio celebrativo rispetto alla elaborazione di ricerche originali, e il trascorrere del tempo ci consente di osservare che il 150° si è sfarinato in festeggiamenti e mostre di diversa qualità, senza che si siano ancora visti volumi di peso né indagini ad ampio spettro sia per utilizzo di fonti sia per elaborazione storiografica».

Ora di fronte a questo volume di peso possiamo dire colmata la lacuna cui si riferiva Varnier. Tutti i lavori della Rivista relativi alla questione dell'Unità hanno come caratteristica comune un proficuo uso di fonti primarie, in molti casi inedite, e una acuta elaborazione storiografica, e penso che questo sia il più grande elogio che possa meritare un lavoro storico.

Debbo anche rallegrarmi per la concentrazione sul pontificato di Leone XIII di quasi tutti i lavori; un pontificato che ha una grande importanza dal punto di vista storico, come è noto, per l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano, tramite l'enciclica *Saepe numero considerantes*, come anche per l'istituzione della Scuola Vaticana di Paleografia, così come per la creazione di una commissione cardinalizia che con il passare del tempo sarebbe diventata il Pontificio Comitato di Scienze Storiche.

Alcuni suggerimenti sui possibili indirizzi della rivista.

Nell'editoriale "programmatico" di Filippo Lovison, premesso al primo numero della Rivista, si leggeva:

«Per lunghi anni dormiente, l'idea è riaffiorata nel 2006 durante l'Assemblea dei Soci tenutasi a Roma. Ci si domanda se fosse opportuno che l'Associazione avesse una sua rivista di carattere scientifico. Tre anni più tardi, l'intuizione riprese vita. Soprattutto per le nuove generazioni di storici della Chiesa desiderose di apportare validi contributi a una ricerca storica, seria, critica e libera. Che cosa mai si può dire a proposito di questa nuova rivista: che appare necessaria e innovativa nei contenuti proposti? Elegante nella sua veste

tipografica? Ben curata negli aspetti metodologici? Di una certa utilità anche per i suoi repertori bibliografici e per le sue recensioni? Di qualche speranza, infine, per il panorama storiografico italiano e, perché no, internazionale? Nata per promuovere e diffondere lo studio e la ricerca sulla Storia della Chiesa e per suscitare nuove energie favorendo l'incontro e la maturazione delle coscienze dei giovani studiosi come dei semplici lettori, non sappiamo che cosa sarà di essa».

Queste domande che abbiamo appena sentito non sono domande retoriche e devono ricevere risposta, ma ancora è presto per darla. La Rivista si inserisce nel panorama storiografico italiano e soprattutto europeo. E deve "lottare" con una concorrenza forte per la sua antichità e per la sua tradizione: tra le riviste italiane si possono annoverare: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, *Archivum Historiae Pontificiae*, *Cristianesimo nella Storia*, *Rivista di Storia del Cristianesimo* (quest'ultima molto recente).

E tra le riviste europee: *Lusitania Sacra* (Portogallo), *Hispania Sacra*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, *Anuario de Historia de la Iglesia* (Spagna), *Revue d'histoire de l'Église de France* (Parigi), *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (Lovanio), e *The Journal of Ecclesiastical History* (Cambridge; queste due ultime tra le grandi).

Le affiliazioni sono diverse; un buon numero di esse dipendono da istituzioni universitarie, altre da progetti editoriali, qualcuna da centri di ricerca, quasi tutte nell'ambito cattolico e con un carattere generale (non limitate a un'epoca, a un autore concreto o a un'istituzione singola).

Non entrano qui le riviste, abbastanza numerose, che studiano il fenomeno religioso, *Religion's History*, *Religionsgeschichte*, e le religioni comparate.

Qual è il ruolo e l'assetto di questa nuova Rivista? Si vedrà nel futuro. Era necessaria? Credo che per l'Associazione sì. Così avviene spesso in associazioni di storici nell'ambito civile. Un'associazione, una rivista. È giusto. E proprio per i soci è una maniera di farla propria e di dare spazio ai propri lavori. E penso che questo sia uno dei punti di forza della Rivista. Per esempio, non è che abbia un comitato scientifico limitato a cinque o dieci persone, ha un comitato scientifico costituito da tutti i soci.

Le riviste si cominciano come si può, con il passare del tempo si vanno sistemando e trovano la loro nicchia nel panorama storiografico. Finora, nella rivista sono apparsi gli atti dei convegni e degli incontri di studio organizzati dell'Associazione. Penso che questo non basti. Forse una collana (tipo *Italia Sacra*) sarebbe più adatta dal punto di vista editoriale per pubblicare questi atti.

Per questo, credo che la rivista debba dare man mano spazio ai lavori dei soci. In due modi; tramite la scelta di una tematica di studio e l'affidamento degli articoli a determinati studiosi o lasciando aperta la porta a qualunque tipo di lavoro volontario. In un primo tempo, finché la Rivista non acquisti un saldo prestigio, è doverosa la partecipazione di quelli che formano l'Associazione, siano alle prime armi o meno. D'altra parte, ci vogliono delle sezioni fisse. Soprattutto quelle che rendono prestigiosa la Rivista: a mio avviso, la sezione delle recensioni e rassegne e i bollettini bibliografici (i cosiddetti *review*). Articoli che fanno il punto su una questione.

In proposito, ecco un'annotazione di Hubert Jedin, cui fu chiesto un parere all'inizio della *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, che *mutatis mutandi* può essere applicato alla giovane rivista:

«Articoli: debbono essere veri articoli, non pezzi di libri di futura pubblicazione; possibilmente non a puntate; Recensioni: debbono avere uno scopo pedagogico, dato che troppi studiosi ecclesiastici sono autodidatti; vanno recensite anche opere di storia ecclesiastica universale se sono indispensabili per qualsiasi studio; attraverso le recensioni si criticheranno le opere di studiosi non cattolici, polemizzando quando è necessario. Bibliografia: importante, delicata, occorre dare norme ai collaboratori, seguire il principio cronologico, con qualche suddivisione di materia, fare un elenco delle abbreviazioni. Fare la statistica degli studiosi di storia ecclesiastica in Italia. Intorno alla Rivista ci debbono essere: i redattori (per articoli e recensioni – libertà a chiunque), i corrispondenti regionali (per bibliografia – debbono stare in contatto stretto col direttore), i collaboratori»².

Insomma, si è cominciato adesso e si deve crescere, ma l'importante è crescere elasticamente e allargarsi nel tempo senza rigide programmazioni. Cioè si deve ogni tanto riaggiustare la rotta.

Vi incoraggio a proseguire questo cammino impegnativo e vi ricordo la pubblicità con la quale si tentava di contrattare marinai, scienziati e avventurieri per la spedizione di fine secolo in Antartide, chiamata Discovery:

«Si cercano uomini per un viaggio pericoloso. Salario ridotto. Freddo penetrante. Lunghi mesi nella oscurità. Pericolo costante. Ritorno non sicuro sani e salvi. In caso di successo, onore e riconoscenza».

² P. VIAN, *Le origini e il programma*, in *ibid.*, 31, nota 50.

PIETRO ZOVATTO

CELSO COSTANTINI E UN'IPOTESI DI CONCILIO

Il cardinal Celso Costantini (3 aprile 1876 - 17 ottobre 1958) di Castions di Zoppola¹, (diocesi attuale di Concordia-Pordenone), forse è uno dei pochi casi, se non l'unico, in cui un autorevole personaggio della gerarchia curiale abbia steso un'ipotesi di concilio, l'abbozzo di una futura assemblea universale ben distinta da quella del Vaticano I. Quella assise ottocentesca era rimasta aperta, non chiusa, data la guerra franco-prussiana scoppiata nel settembre 1870. Il futuro cardinale, il Costantini, e l'allora segretario della Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi dal 1928, Ernesto Ruffini², all'inizio del pontificato di Pio XII, potevano chiedersi, quando si stava ipotizzando un concilio, di esaminare la possibilità giuridica. Se cioè si dovesse continuare quello interrotto con Pio IX oppure se era necessario aprirne un altro totalmente nuovo. Pio XII demandò l'affare ad una commissione (presieduta da Pierre Charles) per conoscere l'opportunità di siffatta assise. Era ben presto caduta l'ipotesi intorno alla sua opportunità, incagliandosi la cosa sulla premessa giuridica. Caduto questo segreto

¹ R. SIMONATO, *Celso Costantini tra rinnovamento cattolico in Italia e le nuove missioni in Cina*, Pordenone, Ed. Concordia Sette, 1985; G. BUTTURINI, *Alle origini del Concilio Vaticano II. Una proposta di Celso Costantini*, Pordenone, Ed. Concordia Sette, 1988; ID., *Per un concilio di Riforma: una proposta inedita di Celso Costantini (1939)*, «Cristianesimo nella storia» 1 (1986) 87-139; ID., *Per un Concilio di rinnovamento: una proposta di Celso Costantini*, in *Il cardinale Celso Costantini e la Cina: un protagonista nella Chiesa e nel mondo del XX secolo*, a cura di P. Goi, Pordenone, Diocesi di Concordia-Pordenone, 2008, 141-160; O. MARSON, *Celso Costantini e il cristianesimo in Cina. Ricerche e documenti sulla questione della lingua liturgica*, Pordenone, Concordia Sette, 1994; *Celso Costantini. Ai margini della guerra, 1938-1947. Diario inedito*, a cura di B.F. Pighin, Venezia, Marcianum Press, 2010. Le due voci: G. BERTUCCIOLI, *Celso Costantini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 30, 1984, 284-286; e A. MARCON, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, 3, Udine, Ed. Universitaria Udinese, 2011, 1079-1085.

² G. CAPRILE, *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio*, «La Civiltà Cattolica» 117 (1966) 3, 209-227; R.A. GRAHAM, *Pio XII e il Concilio Vaticano II. Appunti nel centenario della nascita (1876-1976)*, «La Civiltà Cattolica» 127 (1976) 1, 427-436.

pourparler nel niente, per il preambolo giuridico, già nel suo proporsi, il Costantini nel medesimo torno di tempo, nel febbraio del 1939, scrive un progetto di concilio (*Sede vacante*)³ partendo da un aforisma sapienziale-pastorale, che affonda le radici nel cuore stesso del messaggio evangelico, citando san Paolo: «Caritas Christi urget nos» (2 Cor 5,14) come per sottolineare l'urgenza pastorale, che ha la precedenza su qualsiasi norma canonica per quanto legittima.

Già da questo spirito, a livello di stato d'animo, si desume la nuova impostazione di un'assise diversa dalle altre, riferendosi alla oggettiva attualità delle cose con una visione cristiana della vita, vale a dire il vincolo di *Caritas*-amore che lega l'uomo all'uomo e l'uomo a Dio. Si è già nel campo dell'ortoprassi o nel clima dell'agire pastorale. Lontano dal terreno dogmatico di verità da riaffermare perché negate da un'eresia (che spesso non è altro che una unilateralità affermata come totalità), in oppugnatione a un errore. In altri termini si supera il clima di sentire ottocentesco di confronto tra verità ed errore, che non hanno lo stesso diritto di cittadinanza in linea di teoresi. Sembra infatti che il Costantini quando stilò il pro-memoria nel febbraio del 1939 di diffuse annotazioni propositive di ben trentadue pagine quale prospettiva per un nuovo concilio, egli è attento al profilo della situazione mondiale in grande ripensamento teologico e trasformazione culturale, pur tra le strettoie di quattro totalitarismi politici europei nel panorama politico del vecchio continente. Ma la via intrapresa dal nostro porporato già parroco (1901-1915), cioè «vicario» attuale di Concordia Sagittaria (parroco *de iure* era il Capitolo residente a Portogruaro, sede vescovile), e reggente nel 1916 della parrocchia di Aquileia, nonché Delegato Apostolico in Cina⁴, è quella di essere molto sensibile alle esigenze concrete

³ Si cita perlopiù dall'Archivio Storico Diocesi di Concordia-Pordenone, PN, Fondo Celso Costantini, da Cart. Il Concilio, in particolare fasc. I, Sede vacante; II, Sulla convenienza di convocare un Concilio; III, Dei Cardinali; IV (II). Internazionalizzazione della Curia di Roma. Si citerà con ASD-PN. Pro-memoria steso nel 1939 e ritoccato (pare) nel 1946; nel 1951 ancora si sussurrava (molto in segreto) di convocare un concilio, su cui CAPRILE, *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio*, n. 2. Nel 1939 questo pro-memoria veniva presentato a Pio XII, ma non se ne fece nulla, in seguito allo scoppio del secondo conflitto mondiale.

⁴ Delegato Apostolico in Cina (1920-1933), dopo l'esperienza della parrocchia di Aquileia (1916-1917 fino a Caporetto) e l'amicizia con Gabriele D'Annunzio si era distinto per la sua capacità di stabilire relazioni importanti, per la signorilità del tratto e per la capacità di accostare ogni ambiente nelle situazioni più difficili. Era la personalità adatta a fare il diplomatico, anche se non proveniva dalla scuola dell'Almo Collegio Capranica, ma aveva studiato a Roma fra mille difficoltà economiche presso la Pontificia Università della Minerva e l'Università Gregoriana, ove conseguì la laurea in filosofia e in teologia. Nel suo libro

della vita cristiana e osservatore acuto delle intemperanze del costume della Curia romana, come in generale delle strutture della Chiesa universale, invecchiate dal logorio del tempo.

Non sfugge certo l'importanza della prospettiva del Costantini nella sua attualità per scoprire l'orizzonte di attesa e di propositi di un autorevole membro curiale, romano di adozione, segretario della Congregazione di Propaganda Fide dal 1935 al 1953, anno in cui fu fatto cardinale. Giovanni Papini (*Corriere della Sera*, 23 febbraio 1939), lo scrittore cattolico più ascoltato del tempo, sentiva aria di concilio, forse suggestionato da un autorevole amico vicino agli ambienti vaticani, quando scrive:

«Ci piace immaginare che il nuovo Pontefice [Pio XII] provvederà a riaprire il Concilio Vaticano che il 20 ottobre 1870 fu sospeso, ma che non aveva ancor deliberato su tutte le questioni proposte e studiate e che non è mai stato ufficialmente chiuso. Ora che al Papa furono restituite l'indipendenza e l'autorità di sovrano, una ripresa del Concilio, da settant'anni interrotto, avverrebbe in un clima più placato e sarebbe accolta con grandissima gioia dai cattolici di tutto il mondo»⁵.

E la proposta del Costantini assume una importanza rilevante anche in relazione alle molteplici interpretazioni del Vaticano II, che trovano in Giuseppe Alberigo⁶ un interprete emblematico e rappresentativo di una tendenza. A quarant'anni da quella assise nel 2005, nel discorso alla Curia romana⁷ alla vigilia del Natale (22-12-2005), papa Josef Ratzinger (già esperto del cardinal Josef Frings arcivescovo di Colonia a quell'assise), indicava una

d'inizio secolo si domandava che tipo di sacerdoti poteva richiedere una società industrializzata. E, tra l'altro, rispondeva che i sacerdoti dovevano essere persone di *bon ton*, facili alle relazioni interpersonali, senza il diffuso fare melenso e impacciato; cfr. C. COSTANTINI, *Doveri del clero al principio del secolo XX*, Roma, Scuola Tipografica Salesiana, 1901, *passim*.

⁵ ASD-PN, Fondo Costantini, fasc. I cit.

⁶ G. ALBERIGO, *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione*, in *Storia del Concilio Vaticano II*, I, a cura di G. Alberigo, Bologna, Il Mulino, 1995, 19-70; J.A. KOMONCHAK, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, in *Chi ha paura del Concilio Vaticano II*, a cura di G. Ruggieri - A. Melloni, Roma, Carocci, 2009, 69-84.

⁷ BENEDETTO XVI, *L'Osservatore Romano* 22 dicembre 2005. Il Papa rivolgendosi alla Curia romana respinge l'interpretazione di rottura della tradizione; e sulla base del paolino "depositum fidei" (2 Tim 6,20) e sul fondamento dei documenti conciliari, conclude per l'esegesi della continuità e della riforma. Per uno squarcio vivo dell'esperienza del Concilio del giovane Ratzinger, cfr. *L'Osservatore Romano* 16 febbraio 2013, dove parla pure del suo discorso scritto per il card. Josef Frings, arcivescovo di Colonia, tanto apprezzato da Giovanni XXIII, tenuto al Teatro Duse di Genova il 20 novembre 1961.

esegesi di quel grande evento, di tenere unite continuità e discontinuità riformista nella interpretazione. Era come se dicesse che la tradizione e l'innovazione sono presenti nel Concilio, non come termini in dialettica di opposizione, ma come componenti che collaborano in sintesi necessaria nella continuità della tradizione e nell'esigenza del nuovo in sintonia alle mutate circostanze storiche. È stato osservato che l'affermazione di Ratzinger assume solo il carattere di legittimità quale luogo teologico, non storico. Certo se il Concilio parla di teologia nelle sue varie diramazioni, di esegesi, di ecclesiologia, di sacramentaria, di escatologia (si pensi alla *Dei verbum* e alla *Lumen gentium*), e anche di filosofia e di sociologia (vedi *Gaudium et spes*), il tutto forma l'assunto articolato del complesso organismo della Chiesa, ove le affermazioni di valenza teologica sono non solo pienamente legittime, ma necessarie. Affermazioni, tuttavia, che non pare restino nell'ambito teologico, ma si concretizzano con il "prima" e il "poi" del divenire storico delle vicende generali di carattere religioso.

Secondo siffatta esegesi di Alberigo, il Concilio è un evento dirompente che spezza la tradizione ecclesiastica di due millenni. La storia della Chiesa dopo Costantino e dopo il Concilio di Trento è quasi considerata un storia delle "deviazioni", come se fosse stato disatteso il messaggio esperienziale delle origini cristiane. La tradizione secolare va quindi abbattuta e tutto ricomincia *ex novo* con *Gaudet Mater Ecclesia*, allocuzione di Giovanni XXIII all'apertura del Concilio (11-10-1962). Sembra essere questa la tesi storiografica di Giuseppe Alberigo e del suo numeroso discepolato. Secondo questa posizione, la storia della Chiesa di questi due ultimi secoli in particolare rientra in questa prospettiva. E siffatta discontinuità induce tutta la storia dei due secoli precedenti a non poter entrare dentro allo spirito del concilio Vaticano II, con la sua forza di novità dirompente che scavalca ogni residuo storico di tradizione.

Il cardinale Celso Costantini non usa certo la categoria di "aggiornamento" o di "rinnovamento", che hanno un significato non solo filologico, ma anche carico di valenze ideali, in connessione ai mutamenti del tempo sempre in evoluzione. Egli si attiene piuttosto al linguaggio burocratico curiale e usa i termini di "concessione" o di "indulto", da parte di Roma⁸, vertice di governo nei riguardi della cattolicità mondiale.

Sulla Curia romana e sul problema della sua internazionalizzazione il Costantini interviene in maniera puntuale. Affonda il suo esame sulla asim-

⁸ ASD-PN, Fondo Costantini, fasc. I.

metria vistosa di una Curia con il 90% di impiegati italiani, mentre i cattolici nel mondo sono circa quattrocento milioni. Stessa incongruenza si nota per il collegio cardinalizio. L'Italia nel 1939 con quarantatre milioni di abitanti ha trentacinque cardinali, una maggioranza schiacciante, mentre per tutto il resto del mondo ce ne sono ventisette⁹.

Concludendo si può certo dire che la sproporzione di questo organismo di governo centrale è evidente. Anche se un commento passionato potrebbe rilevare: che le quattro-cinque nazioni europee che di più si sobbarcavano il peso di tutta la Chiesa nella spinta missionaria erano l'Italia, la Francia, la Germania e la Spagna, nonché il Belgio. Nel far emergere questa sperequazione il Costantini notava ancora, da pratico osservatore e con l'occhio di avveduto missionario, che il direttore del Collegio Urbano di Roma non solo era italiano per una istituzione missionaria con alunni di provenienza da tutto il mondo, ma neppure era stato in missione. E, ovviamente, non parlava nessuna lingua dei suoi alunni in fase di delicata formazione sacerdotale, destinati alle più varie nazioni dei continenti.

Inoltre al Costantini sono poco gradite le concentrazioni del potere amministrativo curiale romano, perché da «questo eccesso di potere» la stessa potestà di giurisdizione e pastorale degli ordinari viene mortificata. In particolare egli nota che i vescovi di rito latino si sentono inferiori rispetto ai vescovi di rito orientale nell'esercizio della propria potestà di ordine e di giurisdizione (sotto questo profilo gli orientali sono più liberi). Motivo che spinge il cardinale del Concilio a decentrare le pratiche burocratiche e amministrative per «restituire ai Vescovi [di rito latino] maggiore libertà di movimento». Questo atteggiamento aiuterebbe ancor più le congregazioni romane al disbrigo dei loro lavori, potendosi risolvere tutte «le piccole questioni *in situ*» senza ricorsi farraginosi e ingombranti, i quali finiscono per impedire l'ordinaria amministrazione degli affari correnti degli stessi dicasteri.

Per quanto concerne il problema dell'ecumenismo emerso a tutto tondo al Vaticano II – siamo alla fine degli anni Trenta – il cardinale è certo meno innovativo. Su tale problema, che chiama «secessione dei protestanti», egli è più propenso a riportare il pensiero tradizionale della Chiesa, senza tale “aggiornamento”, che pure nella Curia romana nelle menti più attente al movimento ecumenico emergeva già alla fine degli anni Trenta. In quegli anni padre Paolo Manna, Superiore generale del PIME e fondatore della Unione Missionaria del Clero, pubblicava un libro *I fratelli separati e noi* (1939),

⁹ *Ibid.*

segno di una sensibilità ecumenica di notevole rilievo in quel periodo. Costantini recupera, tuttavia, nell'individuare la genesi delle cause che provocarono quel sommovimento riformatore, poiché non manca di notare «le gravi responsabilità» della Chiesa Cattolica Romana di fronte al protestantesimo.

Egli capisce che le singole conversioni dei protestanti al cattolicesimo, soprattutto se di intellettuali, per abbracciare «*ex integro* la liturgia e la disciplina di Roma» non possono in definitiva essere una soluzione a lungo andare vincente. Notando subito con realismo, e insieme amarezza, il fallimento di questa via intrapresa, proprio perché siffatto «metodo non riconduce i figli prodighi alla casa del Padre». Restano cioè escluse le grandi masse, la moltitudine passata alla Riforma. Anche se il cauto ecumenismo non è in linea con le menti sensibili della stessa Curia del tempo a questo problema com'era Paolo Manna (1872-1952, ora beato) i protestanti egli li considera ancora «dissidenti». Era questo il linguaggio giuridico-teologico comune della Curia romana in cui viveva; «fratelli separati» dovrà attendere ancora almeno due decenni prima di entrare nella prassi del linguaggio comune. La posizione del Costantini ha un solo senso, del resto di grande peso, quello che, visto il bilancio fallimentare di quattro secoli della Chiesa cattolica, con il metodo apologetico-controversistico, era necessario cambiare atteggiamento verso il mondo protestante. Non indicava la linea da tenere, come fa, invece, per le missioni. E non manca ancora di notare che la causa della separazione dei paesi nordici dalla Chiesa di Roma è dovuta più a motivi di nazionalismo che a motivi di carattere dottrinale. Le masse non «ragionano a fil di logica, ma spesso per impulso sentimentale». Apertamente lo afferma con lucidità il Costantini che notava l'insorgere degli stati nazionali, che a malapena trovavano una corrispondenza nella mancata «internazionalizzazione della Curia» e con «papi italiani» (Fasc. IV):

«Si sa che gli scismi sono stati in gran parte prodotti, più che da pretesti di dissensi teologici, dalla superbia e caparbia nazionaliste. Quando si fa un'indagine sul doloroso distacco da Roma degli Ortodossi e dei Protestanti, in fondo si trova un principio di ribellione nato da malcelato, ma aspro nazionalismo. Il "los von Rom" e l'insurrezione della Germania hitleriana contro Roma nascono da una bassa e violenta considerazione nazionalista e razzista».

Per quanto concerne il nodo storico della "lingua volgare", chiamata anche "liturgia volgare", quello che emerge è la prospettiva proiettata su

tutto il mondo da evangelizzare e non solo ad una visione limitata all'interno della Chiesa. La sua posizione rappresenta una visione a raggio planetario.

A questo proposito è necessario rivolgersi ai popoli nella loro propria lingua ed entrare culturalmente nel nucleo di genialità che ogni lingua nazionale reca con sé. E mostra un senso storico notevole, della storia assunta come *magistra vitae*, se non altro come esempio paradigmatico di esperienza regolativa di comportamenti diplomatico-ecclesiastici verso situazioni consimili, quando afferma:

«Pare certo che se gli apostoli, venuti a Roma, avessero voluto imporre nella liturgia la lingua aramaica, che pure fu la lingua parlata da Gesù Cristo, non avrebbero convertito il mondo romano. Essi, dove andavano, fondarono la Chiesa con l'Episcopato e il Clero indigeno, adottando per la liturgia la lingua locale. Così [i] S.S. Cirillo e Metodio si diportarono presso i popoli slavi. Anche il successo del Corano, è in buona parte dovuto all'uso della lingua araba»¹⁰.

L'abilità di questi due monaci macedoni di rito bizantino, inventori dell'alfabeto glagolitico, è stata quella di presentare il messaggio cristiano nella loro lingua parlata, inserendo così una terza lingua ufficiale nella liturgia della Chiesa, oltre al greco e al latino. Essi si bilanciarono così bene tra Roma e Bisanzio, sotto il profilo della politica ecclesiastica, da rendere possibile quell'inserimento di una nuova lingua liturgica, il glagolitico, aprendo la strada alla «inculturazione della fede» creativa dei popoli slavi, inventando persino l'alfabeto della nuova lingua.

L'importanza della lingua, quale luogo privilegiato della esperienza del divino, rientra tra le sue preoccupazioni, poiché sentiva l'eco del processo della riforma liturgica in atto in tutta Europa, aspirazione che sfocia, quale esito maturo nella costituzione *Sacrosanctum concilium*, la costituzione uscita per prima nel 1963 (il 4-12) durante il percorso del Concilio, assieme alla *Gaudium et spes*.

L'argomento delle missioni, poiché egli era stato in Cina per oltre un decennio quale Delegato Apostolico (1922-1933), appare a tutto tondo l'argomento che il Costantini centra con maggiore *souplesse* e con più evidente aggiornamento. Con l'esperienza di Delegato Apostolico conosceva i problemi di quello sterminato paese per contatto personale diretto. Era arrivato quando il secolare problema dei Riti Cinesi si trascinava con epigoni

¹⁰ *Ibid.*

striscianti e la mentalità non era ancora stata superata in maniera definitiva, neppure dai missionari europei ivi operanti. Era finalmente arrivata l'opportunità storica di dare, per una felice coincidenza delle circostanze mature, a quelle comunità cristiane una gerarchia autoctona, oltre a una condivisione della loro lingua nella liturgia. Ricorda, infatti, i vari indulti concessi da Paolo V (1616) per l'uso del cinese nella liturgia, nella celebrazione della santa Messa, nella recita del breviario non solo, ma di tradurre la Bibbia in cinese, atteggiamento che sottolineava il rispetto della lingua di una nazione, veicolo della civiltà di un popolo, purché si annunci il vangelo nella sua purezza di contenuti di fede.

E ancora si può ricordare la famosa Istruzione del 1659 di Propaganda Fide, congregazione sorta ancora sotto il pontificato di Gregorio XV, ai Vicari Apostolici della Cina e Indocina, considerata a buona ragione la *Magna Charta* di Propaganda Fide, in cui si comanda ai missionari l'inserimento della fede al di fuori di ogni provenienza nazionale, che colonizzerebbe la stessa religione. Comincia con quella Istruzione una "metodica missionaria", quella dell'adattamento alla cultura, allo stile di vita dei paesi a cui si reca il messaggio evangelico:

«Che cosa c'è infatti di più assurdo che trapiantare in Cina la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro paese d'Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede che non respinge e non lede i riti e le consuetudini di alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvarli e consolidarli»¹¹.

Vieppiù viene tale posizione ribadita quale principio intrinseco delle missioni: di usare la lingua del popolo, a cui si presenta il messaggio evangelico dalla Lettera Apostolica di Benedetto XV *Maximum Illud* (1919), che trovava solo resistenze di ordine pratico in Cina da parte della gerarchia ecclesiastica tutta europea.

La Chiesa missionaria non rappresenta certo un problema insignificante della periferia, diventa piuttosto essa stessa laboratorio e motivo di riflessione-rinnovamento della Chiesa centrale. Ancor più luogo privilegiato ove si collocano nuove esperienze che lentamente vengono assunte dal centro della cristianità. Potrebbe sembrare paradossale, a prima vista, che non sia solo il centro fulcro di direttive da impartire, ma siano i territori dei fedeli

¹¹ G. B. TRAGELLA, *Le missioni ieri e oggi*, Roma, Studium, 1966, 37; G. MARTINA, *La coscienza che la chiesa ha avuto della sua missione dall'Ottocento al Vaticano II*, in *Coscienza e missione di chiesa. Atti del VII Congresso nazionale*, Assisi, Cittadella, 1977, 15-98.

diretti, di nuova acquisizione, a dare impulsi e ripensamenti per far ripartire «la rinnovazione» dal centro.

Diventa teologicamente riformista e lirico, quando nella dialettica di tensione tra periferia e centro, il cardinale Costantini (par. *Chiesa missionaria*) afferma:

«Santa e cara Chiesa missionaria, tu non perdi nulla se non sei rappresentata a Roma, ma è Roma che perde se non sa inghirlandarsi dei fiori tanto freschi e belli che spuntano lungo il faticoso cammino della S. Chiesa! Ma verrà certamente il tempo in cui anche la Chiesa Missionaria porterà il suo spirito primaverile, il raggio della sua pugnace giovinezza, e la sua vera esperienza d'uomini e cose nel Collegio dei Cardinali. S'io scrivo queste righe, non è per fare recriminazioni: è perché *non enim possumus aliquid adversus sed pro veritatem* [2 Cor 13-8]; e per contribuire a rinnovare l'aria di certi ambienti»¹².

Il problema missionario è quello che di più muove il cardinale Costantini al rinnovamento puntuale e preciso. Su questo grave snodo della Chiesa egli aveva consumato un decennio della sua vita in Cina e poi a Propaganda Fide dal 1935. Tre innovazioni sembravano per lui indilazionabili. Il rinnovamento del metodo missionario che doveva inserirsi intimamente all'interno del mondo su cui i missionari evangelizzatori operavano. Adattandosi alla lingua quella «volgare» del territorio, cioè la lingua nazionale e penetrarne il nucleo distintivo di creatività identificativa. Lì doveva essere vitalmente innestato il messaggio evangelico. Questo processo altro non era che la «inculturazione della fede», tesi riconfermata e abbracciata dal Concilio Vaticano II¹³.

L'altro problema era rappresentato dal formare comunità consapevoli sotto il profilo ascetico e dottrinale, capaci di esprimere dal loro seno la classe dirigente ecclesiastica. Situazione che si verificava già nel 1926 quando furono consacrati in san Pietro da Pio XI sei vescovi cinesi, presentati dal Costantini. Per conseguire questa finalità egli fonda l'Università Cattolica Fu-Jen (ora a Taiwan, con sezione staccata a Pechino) e l'Azione Cattolica, quali primi germi di una *plantatio Ecclesiae*, oltre al primo Sinodo plenario

¹² ASD-PN, Fondo Costantini, fasc. I, *Chiesa Missionaria*. Queste «dossologie» trovano spesso riscontro anche in C. COSTANTINI, *Con i missionari in Cina (1922-1933)*, I, Roma, Unione Missionaria del Clero, 1946, 333, ove esplicitamente si dice che quasi tutti i missionari son disposti a versare il loro sangue «per attestare la fede in Cristo». Vedi BUTTURINI, *Per un Concilio di rinnovamento*, 148.

¹³ *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, a cura di G. Alberigo, Bologna, Il Mulino, 1995.

cinese (1924) a Shanghai, e la prima associazione religiosa astretta dai tre voti classici, cioè la *Congregatio Discipulorum Domini* della Cina, oltre al Collegio cinese a Roma per la formazione dei quadri dirigenti futuri. Al di là di questo dinamismo pieno di realizzazioni, il Costantini dava inizio ad un autentico processo di “cinesizzazione” del cristianesimo. Questo fervore di dinamismo ben distinto e scavalcando ogni patrocinio interessato di potenza straniera, cioè il colonialismo patronale, salvaguardava la presenza missionaria europea. Era ben adatto ad animare una Chiesa, (nell’integrità del dato rivelato), locale e autoctona con le sue peculiarità da inserirsi nella grande tradizione cinese: parlare la loro lingua, penetrare le intuizioni della loro civiltà, rispettando la loro vetusta cultura imbevuta di confucianesimo.

In questa prospettiva applicava la Lettera Apostolica di Benedetto XV, *Maximum Illud* (1919), in cui chiaramente si affermava di formare delle missioni autonome, con clero e con la gerarchia locale, oltre che un clero adeguato sotto il profilo ascetico e culturale. La preoccupazione della Santa Sede, subito dopo il primo conflitto, era di non apparire come un parallelo religioso al colonialismo delle potenze straniere in Cina. E secondo questa posizione Benedetto XV riallacciò le relazioni diplomatiche con l’autorità cinese senza passare per alcun protettorato di potenza europea.

Questo documento papale rappresenta una svolta per la storia delle missioni. In siffatta prospettiva il vertice della gerarchia recepiva in pieno e faceva propria la posizione del cardinal francese Charles Lavigerie (1825-1892), fondatore dei Padri Bianchi per l’evangelizzazione dell’Africa sub-sahariana con il metodo della «inculturazione della fede» della evangelizzazione, nell’annunciare il messaggio di Cristo per la *implantatio Ecclesiae*: «parlare la stessa lingua, mangiare lo stesso cibo, vestire alla loro maniera».

Il cardinale Costantini aveva il suo bel da fare di carattere pratico, a livello di mentalità, a realizzare e a far capire ai vari delegati apostolici, ai vescovi religiosi, e ai prefetti apostolici (tutti europei), la svolta dell’intervento papale sulle missioni che dovevano guardare alle comunità locali e non al protettorato dell’Europa per porre un fondamento totalmente autoctono al futuro della Chiesa in Cina.

«Affinché però, afferma Benedetto XV nella Lettera Apostolica *Maximum Illud*, possa conseguire i frutti sperati, è assolutamente necessario che il clero indigeno sia istruito ed educato come si conviene. Non è quindi sufficiente una formazione qualsiasi e rudimentale, tanto da poter essere ammesso al sacerdozio, ma essa deve essere completa e perfetta come quella che si suol dare ai sacerdoti delle nazioni civili. Insomma, non si deve formare un clero indigeno quasi di classe

inferiore, da essere soltanto adibito nelle mansioni secondarie, ma tale che, mentre si trovi all'altezza del suo sacro ministero, possa un giorno assumere egli stesso il governo di una cristianità. Poiché, come la Chiesa di Dio è universale, e quindi per nulla straniera presso nessun popolo, così è conveniente che in ciascuna nazione vi siano dei sacerdoti capaci di indirizzare, come maestri e guide, per la via dell'eterna salute i propri connazionali. Dove dunque esisterà una quantità sufficiente di clero indigeno ben istruito e degno della sua santa vocazione, ivi la Chiesa potrà dirsi bene fondata, e l'opera del Missionario compiuta. E se mai si levasse il nembo della persecuzione per abbattere quella Chiesa, non vi sarebbe da temere che, con quella base e con quelle radici così salde, essa non soccomberebbe agli assalti nemici»¹⁴.

E quindici anni dopo, quando era segretario di Propaganda Fide il Costantini, ancora del problema dei Riti Cinesi si discuteva e se ne parlava a livello giuridico, fu il Costantini a eliminare gli ultimi epigoni «della maledetta questione dei Riti Cinesi» (Pio XI). Nel 1934-1935, nel presentare la questione da parte di Augustin Gaspais, vicario apostolico del Kirin nella Cina nord orientale, si concedeva su richiesta il permesso di partecipare ai riti confuciani, che altro non erano che un culto civile del celebre filosofo trasmettitore carismatico della sapienza dei padri, celebrato con inchini, incensazioni e invocazioni di fronte alla tavoletta di Confucio nei templi del saggio maestro di spirito. E diffusa in Cina era anche la venerazione dei propri parenti defunti, di fronte all'immagine dei quali si esplicava un cerimoniale domestico fatto nella propria casa. Nei riguardi di Confucio di null'altro si tratta che di un rito di carattere civile, filosofico e culturale; e per i defunti di un culto di deferenza dovuta al grande valore dato da Confucio alla famiglia e al nodo affettivo di padre e figlio. Lungo il percorso storico quei riti potevano essere stati fraintesi a causa delle infiltrazioni di carattere politico da parte delle potenze europee presenti in Cina, di rivalità tra i missionari di ordini religiosi («odio di tonaca», in genere i gesuiti erano favorevoli, contrari perlopiù i francescani), e anche da qualche aspetto di superstizione. L'evoluzione culturale e il progresso civile li aveva via via depurati da siffatte incrostazioni e liberati da ogni possibile equivoco.

¹⁴ BENEDETTO XV, *Maximum Illud*, 30 novembre 1919, «AAS» 11 (1919), 440-445. Lettera Apostolica ispirata dal lazzarista francese Vincent Lebbe (1877-1940), missionario in Cina; ripresa da Pio XI con l'enciclica *Rerum Ecclesiae*, 1926.

Nel 1939, l'8 dicembre, Propaganda Fide emanò una Istruzione sulla secolare vertenza dei Riti Cinesi, affermando che «è lecito ai cattolici intervenire, agli atti di onore compiuti innanzi all'immagine o tabella di Confucio» con la quale si chiudeva, finalmente in maniera definitiva la secolare *vexata quaestio*. Si divideva l'intervento in tre punti:

- 1) Essendo stata accettata dal nuovo governo cinese la libertà religiosa, si poteva accedere alle cerimonie pubbliche a Confucio quando siano esse comandate verso uomini illustri della patria per tributare il dovuto onore. Anche davanti alle tabelle di Confucio; o verso i defunti tributare la venerazione agli antenati, secondo la tradizione in uso.
- 2) Pertanto non è cosa illecita collocare l'immagine di Confucio nelle scuole cattoliche con il nome scritto, specialmente se tale cosa viene esigita dalla autorità civile. Se l'atteggiamento provoca scandalo, si affermi «la retta intenzione dei cattolici».
- 3) Se viene comandato ai cattolici di partecipare a pubbliche cerimonie che potrebbero sembrare «superstiziose», ci si comporti passivamente e si dichiari la retta coscienza dei partecipanti¹⁵.

Era stato Celso Costantini, ascoltato su tale argomento da Pio XI, a dare un contributo determinante, quale Segretario di quella Congregazione, mentre il prefetto Pietro Fumasoni Biondi si destreggiava, con prudenza burocratica, tra le distinzioni canoniche dei vari interventi storico-giuridici della Santa Sede (Propaganda Fide) su tale spinoso argomento.

Quando il Costantini morì nell'ottobre del 1958, subito dopo Pio XII, i suoi funerali in san Pietro ebbero più presenze cardinalizie del papa Pacelli, poiché quasi tutti i porporati erano affluiti per il conclave. Negli ultimi giorni di malattia egli ricevette nella clinica Villa Margherita (Roma), ov'era ricoverato, una lunga visita del patriarca di Venezia, Angelo Giuseppe Roncalli. Difficile dire di che cosa abbiano parlato, ma è verosimile che abbiano fatto oggetto di conversazione le condizioni della Chiesa e delle possibili iniziative che il futuro pontefice avrebbe dovuto intraprendere. Non si può scartare l'ipotesi verosimile che tra queste ci fosse stato anche quella di un concilio da avviare per le riforme. Certo è che dopo l'elezione

¹⁵ (PIO XI) - PIO XII, «AAS» 32 (1940) 24-26. E sulla sua importanza si veda C. SOETENS, *L'église catholique en Chine au XX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1997, 106-136; e PH. CHENAUX, *Pio XII diplomatico e pastore*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2004, 344-348.

a pontefice il vescovo di Concordia, Vittorio De Zanche, ha recato a Giovanni XXIII il pro-memoria progettato per il concilio nel 1939.

Forse merita ricordare le confidenze personali che il vescovo di Trieste, mons. Antonio Santin, faceva alle riunioni della Conferenza Episcopale Triveneta nel monastero benedettino di Praglia (Padova), presieduta dal patriarca Angelo Giuseppe Roncalli. Quando diceva: «Bisogna convocare un Concilio!», lasciando tutti i colleghi in episcopato silenziosi, anche il patriarca era pensieroso, nel suo contegno apparentemente bonario¹⁶.

Al vescovo di Concordia Vittorio De Zanche, andato in udienza da Giovanni XXIII dopo l'elezione, il papa sorridendo sussurrava in un orecchio: «Sarà contento il vescovo Santin adesso che ho indetto il Concilio!».

Viene spontanea la simmetria di linguaggio tra alcune intuizioni del Costantini e l'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*, discorso di apertura per la prima sessione del Concilio (11-10-1962). Si legge infatti nella terza parte del pro-memoria del Costantini: «La Chiesa è veramente una eterna primavera» per la sua adesione alla Parola che in Cristo si rinnova. Filologicamente il cardinale parla di “rinnovazione”, non di “aggiornamento”. Termini che possono equivalersi senza coincidere. Il primo indica piuttosto un ritorno alle origini pentecostali della Chiesa, il secondo va verso l'adeguamento di metodo e di forme al verificarsi di una nuova situazione. Sembra infatti che per il Costantini valgano le due versioni che ritroviamo nella allocuzione giovannea:

«La rinnovazione, dice il Costantini, è una fondamentale legge di vita; essa consiste sul rigetto degli elementi caduchi e consunti e nell'assimilazione di nuovi elementi più giovani e più sani. Ciò che non si rinnova perisce... La Chiesa è un divino possente organismo. Vi è la parte interiore eterna, immutabile; la verità rivelata da Dio e la comunione dei Santi e la partecipazione ai doni della grazia mercé i Sacramenti e l'operazione dello Spirito Santo che può paragonarsi ad una perenne Pentecoste. In questo elemento soprannaturale e divino della Chiesa non è possibile alcun mutamento; esso rappresenta la presenza inesausta della Chiesa. Ma l'organismo esteriore della Chiesa è formato da una struttura visibile, da una gerarchia composta da uomini... In questa parte esteriore, in questa specie di vestimento sensibile, io credo che conviene portare

¹⁶ Questi “aneddoti” li sentivo da mons. Antonio Santin, vescovo di Trieste (1938-1975), il quale ogni giovedì, mentre pranzava in seminario a Trieste con i professori, raccontava le esperienze personali. E da mons. Vittorio De Zanche, vescovo di Concordia (1949-1977), ho appreso le confidenze surriferite, quando gli portavo la mia ricerca sul rosmignano diocesano don Antonio Cicuto nel corso del 1972.

uno spirito di rinnovamento e di semplificazione. La Chiesa è veramente una eterna primavera. I secoli hanno reso pesante questo vestito esteriore; esso va dimesso. Così un vecchio albero al soffio della primavera rigetta le scorze morte e si veste bellamente di nuove foglie e di fiori»¹⁷.

E in questa linea di rinnovamento, che Costantini suole chiamare «rinnovazione e semplificazione», si rimanda al sentimento religioso o al senso del sacro innato nell'uomo. Siffatto atteggiamento in parte derivava dalla dottrina del modernismo moderato (quello riformatore), che faceva dell'esperienza personale del sacro uno dei suoi cardini maggiori; essa dottrina trova in Costantini un attento ascoltatore con varianti sostanziali e distinzioni notevoli.

«Il mondo laico afferma protestante o profano, che non ragiona a filo di logica di principi teologici, ma piuttosto si lascia impressionare e guidare dal sentimento e dalla fantasia [...] le masse non ragionano a filo di logica; ma ragionano in base ad impressioni e spesso per impulso sentimentale»¹⁸.

Il cardinale non guarda all'aspetto deterioro del sentimento, ma sembra piuttosto considerare il sacro come emergente da un fondo d'inconscio collettivo coinvolgente anche il sentire dell'esperienza religiosa, soprattutto di quella popolare, meno intellettualizzata di quella colta. Si assumeva quanto affermato dal semimodernismo circa l'esperienza del sentire religioso, inserendolo in un contesto di credo cattolico senza fughe in avanti, tuttavia, ben lontano da come avveniva in Alfred Loisy (1857-1940), per esempio. Questo esponente francese si situa in un contesto di compiuto razionalismo, misconoscendo l'alterità del dato rivelato, di un Dio che parla all'uomo. Accanto alla ragione, sempre largamente usata storicamente come strumento per la sistematizzazione scientifica della teologia con la potenza della logica in armonia con la fede, ora si scopriva anche nella Chiesa, (si pensi a Henri Brémond con la sua *Histoire littéraire du sentiment religieux*, 1916-1933), l'oblio del grande dimenticato: il sentimento. La categoria chiave del Romanticismo, dal cui clima la temperie culturale attuale è ancora avvolta. L'alogicità del

¹⁷ ASD-PN, Fondo Costantini, fasc. I; e BUTTURINI, *Il cardinal Celso Costantini e la Cina*, 147 (per la prima parte della cit.). Queste espressioni di "primavera", di "pentecoste" che suggestionano papa Giovanni XXIII nella sua allocuzione di inaugurazione del Concilio, il Costantini, probabilmente, le prendeva da *La Croix* (sua lettura quotidiana), citata diverse volte nel suo pro-memoria.

¹⁸ ASD-PN, Fondo Costantini, Fasc. IV.

modernismo portava questo movimento ad accentuare l'intellettualismo intuizionistico, e a perdere, nella sua espressione radicale, il senso del mistero specifico del cristianesimo. Contraddicendo i suoi postulati, affermava una razionalizzazione della fede o meglio «il razionalismo applicato al dogma», negando «il fatto soprannaturale», sostituendolo con «un subbiettivismo che si diceva esperienza religiosa personale», secondo l'opinione corrente degli ambienti della Curia romana, espressa dal Costantini¹⁹.

Egli, tuttavia, aveva certo presente il problema di tenere un rapporto di convivenza, per non dire vitale, con la società moderna, finalizzato ad aprire un varco alla Chiesa nel mondo contemporaneo per potersi presentare nella sua “primavera”²⁰ smagliante di «rinnovazione» e di «semplificazione», in mezzo a tanti pinnacoli burocratici curiali denunciati dal Costantini stesso, risultato del peso della veste storica accumulata da due millenni. Egli era pienamente consapevole e aveva presente il problema di instaurare un rapporto vivo con la società moderna, finalizzato, tuttavia, a scoprire una «liaison» alla istituzione ecclesiastica, che sa piegarsi ed entrare nelle diverse civiltà. Capace di donare quel «quid» di trascendente che solo la Chiesa sa e può donare al mondo intero, cioè *La Grazia del Consolatore* e il *Dio Nascosto*²¹ (due opere uscite dalle mani del Costantini). È solo in questa direzione totalmente verticale che sfocia «la comprensione sempre viva del mistero» cristiano, come afferma la liturgia della Epifania. Egli pensava alla intima reciprocità di «lex orandi, lex credendi, lex operandi». Il cardinale Costantini abbraccia in pieno la opportunità del concilio, non solo, ma anche la sua necessità in tempi di rapidi cambiamenti. Egli si oppone a coloro che «per ragioni puramente formali» (arenati al quesito pregiudiziale di continuare o

¹⁹ C. COSTANTINI, *Foglie secche, esperienze e memorie di un vecchio prete*, Roma, Tipografia Artistica, 1948, cap. sul Modernismo, 92-95. Si veda pure P. ZOVATTO, *Celso Costantini e la modernità*, in *Lineamenti di un personalismo teologico, Studi in onore di Carlo Arata*, a cura di L. Malusa et alii, Genova, Glauco Brigati, 1996, 521-545.

²⁰ Le frequenti citazioni da *La Croix* (16-2-1939), persino riportando un articolo intero, ASD-PN, Fondo Costantini, fasc. IV, ove si biasima la Curia *in toto* italiana per una istituzione internazionale, quale la Chiesa cattolica, riportando una confidenza dell'ambasciatore di lungo corso quale Vittorio Cerruti (1881-1961): «Ciò che più mi ha colpito a Roma è il Vaticano, il Papa mi ha entusiasmato. Ma il Vaticano è troppo italiano». È sintomatico rilevare dal *Fondo Costantini*, il titolo del fasc., il IV: *Internazionalizzazione della Curia Romana*. Dove si prospetta persino l'eventualità di un Papa non italiano, alla vigilia del secondo conflitto, nel febbraio del 1939!

²¹ C. COSTANTINI, *Dio nascosto: splendori di fede e d'arte nella santa Eucarestia*, Roma, Tumminelli, 1944; e ID., *Il divino Consolatore: il senso della vita e della morte*, Roma, Danesi, 1946.

chiudere, o semplicemente aprire un nuovo concilio), poiché non si può per formalismi di carattere canonico dei vari dicasteri romani disattendere un «evento di grazia» celeste.

Per il Costantini la tradizione è una realtà viva che include dentro a se stessa il principio del progresso, bene che supera il pregio estetico dell'aspetto archeologico del passato, ma che entra come nuovo valore per stimolare il cammino della storia degli uomini.

L'ottimismo del Costantini lo si ritrova, quasi una continuazione, ma in grado eminente, nella allocuzione giovannea *Gaudet Mater Ecclesia*, che si scaglia contro «gli uccelli di malaugurio» che prospettano panorami apocalittici per la Chiesa e per il mondo.

Da parroco di Concordia il Costantini è il fondatore della rivista *Arte Cristiana* (1913) e rivela una particolare attitudine al piacere intellettuale del bello, a cui in particolare egli stesso si dedicava con un certo talento non di dilettante. Il suo pro-memoria per il concilio per l'architettura delle nuove chiese propone un solo altare, e come modello quello che si rinviene in tutte le chiese paleocristiane, di cui in seguito anche Concordia (ove era stato vicario attuale, *de facto* parroco) rivelerà i resti di monumenti architettonici ed epigrafici di grande interesse per le origini cristiane (scoperti da mons. Paolo Lino Zovatto e Giovanni Brusin, nel 1957)²². Era il senso estetico di una sobria eleganza che il cardinale proponeva, senza fasti barocchi; e quello doveva prevalere, per collocare nel giusto atteggiamento i fedeli di fronte al mistero nella celebrazione della Cena del Signore.

Anche se in Costantini manca una teorizzazione dei rapporti della Chiesa con il mondo, sapeva che essa si trovava di fronte a «rapidi cambiamenti». A lui premeva soprattutto una riforma che partisse dai vertici della classe dirigente ecclesiastica, ma che coinvolgesse la religiosità popolare e la celebrazione eucaristica. A un solo altare per le nuove chiese, seguiva l'assenza di quel proliferare di eredità barocca, di altari e di altarini e nicchiette, con numerosi santi protettori, delizia delle anime pie del buon popolo cristiano.

²² Le scoperte su menzionate trovano la loro sede adeguata in G. BRUSIN - P.L. ZOVATTO, *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia*, Pordenone, Il Noncello, 1960; altre collaborazioni tra i due archeologi in ID., *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine, Deputazione di Storia Patria, 1957. Mons. Paolo Lino Zovatto stesso, mio zio, lo considerava suo maestro; cfr. P. ZOVATTO, *Mons. Paolo Lino Zovatto*, in *Atti del III Congresso Nazionale di archeologia cristiana*, VI, Trieste, Lint, 1974, 577-587.

Criticava più statue alla Madonna nella stessa chiesa, all'unica Madre di Dio, venerata per di più sotto titolazioni diverse come un susseguirsi di gallerie nel medesimo luogo di culto. Scrive nel suo pro-memoria che non gli piacciono le corse alle apparizioni della Vergine ormai troppo frequenti, e le turbe di devoti correre dietro là dove la Vergine parla: magari chiedendo una chiesa per Lei. Anche recentemente il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 67) ne parla; e il Sant'Ufficio ha emanato fin dal 1978 *Norme per procedere nel discernimento delle presunte apparizioni e rivelazioni*²³, riprese recentemente dalla rivista *La Civiltà Cattolica*. La posizione del Costantini non sembra scostarsi di molto da quella tenuta da padre Agostino Gemelli, severo più del necessario con la fenomenologia mistica di padre Pio. Il francescano di formazione scientifico positivista tendeva a ridurre «la soprannaturalità» delle apparizioni al minimo, riscuotendo molto credito presso la Curia romana e il papa Pio XI.

Auspicava con il senso del realismo di chi è in cura d'anime occupato in mille problemi di ordine pratico, «un breviario più breve e semplificato». Poiché il clero secolare ha una impostazione di vita pastorale basata sul dinamismo per il conferimento dei sacramenti e il peso della gestione amministrativa della parrocchia. Lamentava anche le tasse di cancelleria per le nomine dei vescovi o «le mance» per le *visite ad limina*. Rievocando la sua personale esperienza, la cronaca diventa persino imbarazzante. Egli dopo estenuanti quanto abili trattative con le autorità cinesi per la nomina dei primi sei vescovi al fine della *plantatio Ecclesiae* con la sua gerarchia nel celeste Impero, avrebbe dovuto pagare una tassa di 5894 lire, ridotte a 4200 da parte di mons. Carlo Respighi, prefetto delle Cerimonie Pontificie e grande archeologo, a cui si era rivolto con supplica. A quella trattativa egli aveva scavalcato il protettorato francese, presentandosi alle autorità cinesi senza i risvolti politici ormai di consuetudine; e alla fine trova a Roma il *pondus* delle tasse di cancelleria. E per di più perpetrate proprio da coloro, i burocrati curiali ecclesiastici, che a Roma hanno un tenore di vita «comoda»

²³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 2012; su cui G. SALVINI, *Il discernimento su presunte apparizioni*, «La Civiltà Cattolica» 164 (2013) 1, 160-162, e il testo della Congregazione: 162-166. Merita riportare la conclusione del Salvini: «Si può anche ricordare che in numerosi casi, nei quali non si è riscontrata la soprannaturalità dell'evento, la Chiesa ha ugualmente consentito, [o tollerato], che il luogo della presunta apparizione o del "miracolo" divenisse oggetto del pellegrinaggio e di preghiera per la devozione dei fedeli».

(così la qualifica il Costantini), mentre i missionari rischiano la vita, tra mille disagi e pericoli di ogni genere.

Propone pure una ritualità più essenziale senza cerimoniali ingombranti di «inchini» e genuflessioni e baci mano, per adorare, direttamente Dio «in spirito e verità» (Gv 4,23) nella personale e collettiva esperienza del culto ufficiale della liturgia celebrata intorno al mistero del Padre, con la mediazione di Gesù Cristo. Insopportabile per il Costantini era il *presentat-arm!* da parte della gendarmeria vaticana in alta uniforme con le spade sguainate durante l'elevazione nei pontificali di Pio XI a San Pietro. Un trionfalismo guerresco da sovrano temporale, quasi inappropriata sfida alla mitezza evangelica (Mt 11,29), e all'evangelista Luca a cui si addice la pregnante definizione dantesca *scriba mansuetudinis Domini* (*De Monarchia* 1, 16). Anche se nel linguaggio militare è il massimo onore che si rende a un caduto o a una autorità.

Questa posizione del Costantini esulava dal progetto sul concilio discusso agli inizi del pontificato di Pio XII e poi al termine del secondo conflitto mondiale, quando tutto si era fermato intorno alla possibilità giuridica e opportunità di un concilio in relazione a quello del Vaticano I, mai chiuso, senza pensare ai problemi attuali della Chiesa nell'urgenza della carità pastorale. Anche se le cose non andarono storicamente in questa maniera, ma in quella direzione prospettata dal gesuita Giovanni Caprile (n. 2). Egli sembra avvicinarsi di più al clima della «nuova teologia francese», sia pur con un tono afferente la prassi della Curia romana nei riguardi di abusi che aveva sotto gli occhi. Di più ancora, tuttavia, quando si tratta di toccare l'architettura delle chiese propone il modello paleocristiano dell'Occidente e dell'Oriente, con un solo altare quale centro focale della sinassi eucaristica, sottolineando un cristocentrismo fonte della sostanza della pietà che si avvicina alla nuova teologia, contraria al dilagare delle devozioni dell'Ultramontanismo.

Questa unità di architettura e di teologia pastorale gli appare una buona conferma del suo *incipit* nello stendere il pro-memoria per realizzare quella «Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica» con cui si apre il suo progetto conciliare. Si tratta di una Chiesa riscoperta nelle fonti primordiali della purezza delle origini. A questo proposito si potrebbe anche far balenare il mito delle origini cristiane, quale paradigma esemplare di prassi futura, tanto vagheggiato e affermato dai giansenisti nel XVII e XVIII secolo.

Anche un parente del Costantini, don Antonio Cicuto (1818-1895), sacerdote diocesano insegnante nel seminario di Portogruaro e parroco, accusato di giansenismo da *La Civiltà Cattolica*, in realtà non era altro che un sincero

rosminiano liberale, apologeta del Roveretano, antigesuita, geloso della sua libertà di ricerca personale da esercitare nel campo lasciato dalla Chiesa all'opinabile o alle scuole degli ordini religiosi. Il Costantini sembra possedere la stessa tempra di carattere determinato e di lucidità chiaroveggente. Quel movimento elitario, il giansenistico, in Italia sfocia nel Sinodo di Pistoia (1786) del vescovo Scipione de' Ricci con il teologo Pietro Tamburini dell'Università di Pavia, il teorico di quell'assise provinciale. Ma questo argomento, della "liturgia in volgare" al di fuori di un persistente tuziorismo giansenizzante adottato per i sistemi morali duro a morire, nella temperie della nuova teologia viene attualizzato e inserito nel contesto della tradizione cristiana, in particolare di quella apostolica con la Sacra Scrittura e con la patristica. Disancorato, tuttavia, dalla polemica anticuriale e antigesuita dei giansenisti, che ovviamente tanta irritazione e fondati sospetti provocava a Roma nei vertici della Chiesa. Sintomatico è rilevare che ormai questo punto di riferimento che tocca la liturgia, e non solo, corre nella bocca di rappresentanti autorevoli della Curia e dell'area stessa della Santa Sede, in genere dalla storiografia considerata una acropoli di conservatorismo, sulla linea di apertura del papa Benedetto XV, promossa all'indomani del primo conflitto per quanto attiene alle missioni.

Segno certo che anche dall'interno dei vertici della Chiesa, e vieppiù anche dalla esperienza militante dei missionari, e non solo dalla riflessione dei teologi, proveniva l'esigenza di una riforma e l'aspirazione a un concilio. Coerentemente anche l'allocuzione di Giovanni XXIII *Gaudet Mater Ecclesia*, di quel memorabile giovedì 11 ottobre 1959, non costituiva un assoluto inedito della suprema gerarchia, un evento personale di storica portata di un singolo papa, era piuttosto la raccolta e l'ascolto di spinte e di sensibilità che ormai si sussurravano e affermavano negli ambienti curiali più aperti, come quella del cardinale Celso Costantini, sulla linea della *Maximum Illud* e dell'Istruzione dell'8 dicembre 1939 da parte della Congregazione di Propaganda Fide, all'inizio del pontificato di Pio XII sui Riti Cinesi, istruzione fortemente caldeggiata dal Nostro. Il papa Giovanni XXIII non faceva altro che raccogliere siffatte aperture progressive della stessa istituzione della Santa Sede: tra le sue mani c'era il progetto del nostro cardinale, per donare alla Chiesa un brivido di primavera, di «una novella Pentecoste».

E come sempre il Costantini si rivela personalità vivace, ribollente di intuizioni per collocare la Chiesa all'altezza del mondo moderno, onde assicurarle una legittima presenza. Ed è sintomatico rilevare che il paese asiatico di più antica civiltà si coniughi con il senso di governo dell'antica civiltà romana, espresso dalla Santa Sede. Angelo Giuseppe Roncalli persino

nella filologia dei termini riprendeva il prefetto di Propaganda Fide, il Costantini, suo amico, aggiungendo il suo ottimismo straripante, il suo amore alla tradizione aperta al nuovo e l'autorevolezza morale del papa, perché papa.

III Sezione

Recensioni

Coordinatore
Francesco Castelli

GIAN LUCA D'ERRICO, *L'Inquisizione di Bologna e la Congregazione del Sant'Uffizio alla fine del XVII secolo. Analisi e ricerche*, Roma, Aracne, 2012, pp. 319.

Nell'ambito della storia della Chiesa, così come in quello degli studi storici in generale, si assiste da qualche tempo a un ritorno in auge della storia istituzionale, che si distingue per attingere i propri temi non solo alle fonti del pensiero teologico, filosofico e politico, ma anche e soprattutto al concreto organizzarsi dell'istituzione, alla sua genesi e al suo sviluppo, in modo da indagarne più approfonditamente e precisamente l'assetto e la configurazione nel tempo. All'indagine storica sull'istituzione ecclesiastica, come autorità giuridicamente costituita e dotata di leggi proprie, è intrinsecamente collegato l'assiduo confronto con le fonti archivistiche e documentarie, nel cui uso lo storico deve operare con criteri di responsabilità, oltre che con i filtri di lettura che dipendono dalla formazione culturale di ciascuno studioso. Nel tempo, l'esperienza personale dell'utilizzo e interpretazione delle fonti storiche si affina, per conseguire un equilibrio – sempre instabile e suscettibile di continui aggiustamenti – tra la tensione creata dall'interesse, o dall'insofferenza, nei confronti di temi/persone/documenti oggetti della ricerca, da un lato, e la coscienza di dover eseguire un lavoro scientifico e critico, dall'altro. Ma quando questo difficile equilibrio viene raggiunto, i risultati possono essere sorprendenti e far compiere notevoli passi in avanti alla conoscenza storica.

È il caso del libro di Gian Luca d'Errico *L'Inquisizione di Bologna e la Congregazione del Sant'Uffizio alla fine del XVII secolo*. Il sottotitolo, *Analisi e ricerche*, ha lo scopo di avvertire il lettore del carattere non sistematico del lavoro compiuto, costituito di una serie di studi sui rapporti tra la Congregazione della Santa Romana Universale Inquisizione, comunemente nota con il nome di Sant'Uffizio, e il tribunale inquisitoriale di Bologna, negli ultimi quaranta anni del XVII secolo. Consapevole che, a differenza delle discipline scientifiche, le quali generalmente hanno per oggetto dei sistemi di relazioni fisse, «la storia mette al suo centro il divenire e la complessità, i rapporti tra una molteplicità di avvenimenti sempre in movimento» (Paolo Prodi), l'Autore – romano di nascita e bolognese di adozione – focalizza l'oggetto della sua ricerca sul rapporto fra 'centro' romano e 'periferia' bolognese, apportando diversi elementi di novità, a cominciare dal periodo preso in considerazione. Infatti, ancora oggi la maggiore parte degli studi esistenti in materia di Inquisizione riguarda il Cinquecento, in particolare il

periodo storico contrassegnato dall'«asse Gianpietro Carafa (Paolo IV) e Michele Ghislieri (Pio V), che avevano condotto una lunga e sanguinosa battaglia all'eterodossia» (13), con esiti rilevanti anche nella legazione pontificia di Bologna, importante sede inquisitoriale fin dall'epoca medievale. Invece, ad eccezione della storia del pensiero e della rivoluzione scientifica, maggiormente indagate dagli studiosi, «il Seicento, per non parlare dei secoli successivi, sembra sfumare attraverso sobrie narrazioni storiche che vogliono arrivare senza sbavature ad una conclusione» (14).

La ricerca compiuta dall'Autore presenta una natura ancipite, con una prima parte che si può definire di storia sociale e religiosa (capitoli I-III), e una seconda parte in cui prevale nettamente il profilo storico-istituzionale (capitoli IV-VI). Ma è il tema stesso del libro a essere duplice, perché mette in questione il rapporto tra due poli, Roma e Bologna, 'centro' e 'periferia' dell'istituzione inquisitoriale. E due sono anche le appendici che chiudono il volume: la prima, iconografica, contiene le immagini di alcuni dei protagonisti, arcivescovi e inquisitori bolognesi, con l'aggiunta dei luoghi della storia, come il convento di san Domenico a Bologna, dove si trovavano le carceri del Sant'Uffizio; la seconda, documentaria, contiene la trascrizione di un documento importante per comprendere la dinamica dei rapporti tra 'centro' e 'periferia' nel tardo Seicento: la lettera circolare di papa Innocenzo XI Odescalchi, datata 20 dicembre 1679, inviata alla Congregazione dei Vescovi e Regolari e rivolta a tutti i vescovi e gli arcivescovi dello Stato Pontificio, sugli obblighi e sulla condotta da tenersi negli affari del loro ministero pastorale.

Dopo il *Prologo*, in cui sono brevemente esposte le fasi dello sviluppo della realtà ecclesiastica e inquisitoriale bolognese dal Medioevo all'Età moderna, nei primi tre capitoli l'Autore offre una sintesi dei suoi lavori precedenti, dedicati alla presenza e alla diffusione della magia e dei sortilegi nella Bologna d'Antico Regime. Alla disanima preliminare dei rapporti tra sortilegi, inquisizione e impostura nella Bologna seicentesca, illustrati con l'ausilio di alcuni casi esemplari (capitolo I), segue un tentativo di classificazione dei vari tipi di incantesimi, sortilegi e malefici, attestati dalle carte della Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, distinti in base alle diverse funzioni e obiettivi. La ripartizione principale è fra sortilegi 'ereticali', di pertinenza esclusiva del foro inquisitoriale, e sortilegi 'semplici', da affidare alla giustizia ordinaria, mentre, dal punto di vista concettuale, la molteplicità dei sortilegi è ricondotta all'unità del «principio di similarità», che James George Frazer aveva definito della "magia simpatica" (capitolo II). Seguendo sempre il filo rosso del legame fra «iniziative romane» e

vicende locali, i processi per magia, stregoneria e sortilegi sono analizzati anche dal punto di vista statistico, nell'ambito della persecuzione e repressione di tali «inutili cose», empie e superstiziose, da parte del tribunale inquisitoriale bolognese, affidato fin dal Medioevo ai Domenicani (capitolo III). Questa parte della ricerca termina con un ritratto di Francesco Barberini (1597-1679), che fu dapprima potente cardinal nepote di papa Urbano VIII, per divenire in seguito «figura di fondamentale importanza per comprendere l'attività dell'Inquisizione romana durante il XVII secolo» (126). In veste di segretario del Sant'Uffizio, la maggior parte delle lettere dirette da Roma a Bologna porta la sua firma. Nel tracciare il profilo del cardinal Barberini, che fu tra l'altro appassionato bibliofilo, mecenate e protettore di letterati e artisti, tra i quali spicca Gian Lorenzo Bernini, l'Autore utilizza le fonti dell'Archivio storico del Sant'Uffizio romano, *in primis* la serie dei *Decreta Sancti Officii*, raccolta di giudizi e provvedimenti del supremo tribunale della fede che decorrono dal 1548. L'Autore comprende perfettamente il valore di questa preziosissima fonte, mezzo fondamentale per la conoscenza dell'Inquisizione romana e dei suoi rapporti con le inquisizioni locali, che costituisce un potenziale non ancora pienamente sfruttato. Come scrive l'Autore, «l'analisi della serie dei *Decreta* (oltre ad assumere un fascino particolare) consente di cogliere sfumature e dinamiche procedurali della Congregazione del Sant'Uffizio su casi conosciuti e su vicende completamente ignote» (139). Inoltre, permette di chiarire ulteriormente il rapporto fra 'centro' e 'periferia', nella fattispecie fra i due poli di Roma e Bologna. «Gli storici dell'Inquisizione hanno speso fiumi d'inchiostro nel cercare di comprendere la circolazione e l'importanza di manuali, istruzioni e pratiche, ma la consultazione dei documenti romani comparati con quelli delle sedi locali offre tutt'altro scenario. Alla luce di quanto visionato si può dedurre che gli inquisitori bolognesi, come il resto degli inquisitori dello Stato della Chiesa, hanno un'autonomia decisamente limitata. Tutta l'attività del tribunale cittadino è coordinata dall'alto nei minimi dettagli, dai minuti di tortura da impartire ai presunti rei al rilascio dei colpevoli al braccio secolare, ossia alla pena di morte» (123).

Partendo dalle ricerche compiute a suo tempo da Guido Dall'Olio, l'Autore ripercorre le tappe della presenza del dissenso religioso a Bologna e della risposta messa in atto dalle autorità ecclesiastiche, dalla fondazione dell'Inquisizione romana nel 1542 con la bolla *Licet ab initio* di papa Paolo III Farnese, anche se – come nota giustamente l'Autore – la nuova Congregazione «diviene una struttura efficiente in gran parte della penisola italiana solo dopo alcuni anni dalla bolla» (132). Parallelamente all'attività di

custodia della vera fede, nella situazione storica d'Antico Regime il Sant'Uffizio, grazie anche al rafforzamento della propria rete territoriale mediante l'istituzione dei vicari foranei nelle zone rurali, allarga la propria influenza e il proprio raggio d'azione, assumendo una sfera assai ampia di competenze, che comprendeva l'emendazione dei costumi, l'estirpazione degli scandali, le deviazioni in ambito morale, sessuale, comportamentale, devozionale, il disciplinamento del clero e la punizione degli abusi commessi dai sacerdoti nell'amministrazione dei sacramenti, oltre che le diverse forme di superstizione e magia, dai sortilegi ai malefici.

Messa da parte la *vexata quaestio* su quanto il disciplinamento auspicato dai decreti tridentini e imposto dall'autorità dell'Inquisizione romana sia stato efficace e fattivo, e su quanto esso sia rimasto lettera morta, l'Autore si concentra sulla diffusione nel XVII secolo e oltre delle pratiche delittuose, in particolare della magia e dei sortilegi, in vasti strati della società bolognese, con una prevalenza di imputate donne, per lo più cortigiane e meretrici. In realtà, nota l'Autore, «la frequenza di queste pratiche non è riconducibile a una categoria sociale ben definita: religiosi, guaritrici e dotti individuali si cimentano nell'esecuzione di 'esperimenti magici' per trovare tesori o per manipolare i sentimenti delle persone a scopi amorosi, seguendo antiche tradizioni orali (alcune anche scritte) che l'Inquisizione romana ha deciso di estirpare [...]. Dunque magia e sortilegi, blasfemia, alcuni casi di affettata santità, detenzione e lettura di libri proibiti, proposizioni ereticali o scandalose, *sollicitatio ad turpia* [adescamento sessuale durante la confessione], conversioni di stranieri, eresia venerea, poligamia, violazioni di digiuni, violazioni contro il tribunale e rari casi di luteranesimo sono tutti reati che l'Inquisizione di Bologna si trova ad affrontare fra la fine del XVII e gran parte del XVIII» (44-45).

Al riguardo, sono indicative alcune vicende, come quella di Marina Teresa Grismondi, cortigiana veneziana residente a Bologna, nel 1676 accusata ingiustamente di praticare la stregoneria e i sortilegi (47-66 e 260-261); oppure quella molto nota dell'ebreo apostata Emanuele Gasparo Rodriguez Passarini, detto Giuda Vega, evaso nel 1674 dalle carceri del Sant'Uffizio bolognese grazie alla complicità dei fratelli Girolamo e Luigi Malvasia, appartenenti a un'importante famiglia gentilizia della città (139-157); oppure ancora quella di Pietro Pompeo Vincenzo Mantachetti, già procuratore fiscale del Sant'Uffizio bolognese, in pratica una sorta di pubblico ministero o giudice per le indagini preliminari dei tempi odierni, incarcerato per ordine del tribunale legatizio (244-250). Nel ricostruire minutamente tali vicende l'Autore utilizza le fonti locali, integrandole e

mettendole a confronto con quelle romane, conservate nell'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede, con il risultato di apportare elementi nuovi e inediti, e di afferrare meglio la portata dei singoli casi. In particolare, le oltre centodieci sedute delle congregazioni generali del Sant'Uffizio dedicate al caso Passarini-Malvasia fra il 1674 e il 1698, individuate nella serie *Decreta Sancti Officii*, mostrano chiaramente come l'intervento del 'centro' romano sia determinante per risolvere le controversie sorte nella 'periferia' bolognese.

Il rapporto fra 'centro' e 'periferia' dell'Inquisizione è indagato anche con l'ausilio di dati comparativi e statistici, che arricchiscono l'analisi di elementi concreti e di vari spunti di riflessione (capitolo IV). Nell'esame della complessa e delicata relazione fra arcivescovo e inquisitore si toccano i nodi dell'influenza della Congregazione romana sulle figure dell'inquisitore, del legato e dell'arcivescovo (capitolo V). Nella concreta prassi giudiziaria la separazione dei fori non era pacifica, al pari di una netta e definitiva distinzione dei delitti contro la fede, tanto da far sorgere spesso dubbi e conflitti sulle competenze dei rispettivi tribunali, vescovile, inquisitoriale e di misto foro. Tuttavia, se nel periodo tridentino la cooperazione fra i tribunali nella persecuzione dell'eresia in qualche modo funzionava, con il pontificato di Pio V Ghislieri (1566-1572) «la Congregazione del Sant'Uffizio, pur tenendo ferma la collaborazione accordata agli ordinari nella lotta all'eresia, sposta gli equilibri del controllo della fede a favore degli inquisitori» (213). Ancora sul finire del Seicento, il Sant'Uffizio intervenne più volte a favore dell'inquisitore Paolo Girolamo Giacconi (1681-1695), prima, e Pio Felice Cappasanta (1695-1705), poi, nel risolvere i periodici contrasti con il cardinale Giacomo Boncompagni, arcivescovo di Bologna dal 1690 al 1731, pur senza intaccare seriamente il prestigio del porporato. In quel tempo, il presule era impegnato nell'attuazione di un importante programma di rinnovamento pastorale, in sintonia con il rilancio del ruolo e del lavoro dei vescovi avviato da papa Innocenzo XI Odescalchi (1676-1689), e proseguito fino al pontificato di Clemente XII Corsini (1730-1740), nello sforzo di «tornare a essere l'unico interprete della vita ecclesiale all'interno della propria diocesi» (239), astenendosi «dall'utilizzare la visita pastorale come strumento di controllo in chiave inquisitoriale» (228).

Nello studio dell'attività del tribunale inquisitoriale bolognese, la preminenza del 'centro' sulla 'periferia' emerge nettamente dall'esame dei documenti romani, che impongono una visione nuova e diversa rispetto alla dimensione data dalla conoscenza delle sole fonti locali (capitolo VI). Nel loro complesso, le fonti inquisitoriali si rivelano particolarmente feconde

di spunti e suggestioni di ricerca, come lo stesso Autore dichiara apertamente nel denso capitolo conclusivo del suo lavoro, tracciando anche un quadro delle istituzioni coinvolte nella presente indagine storica: «Gli atti processuali dell’Inquisizione romana consentono spesso di ricostruire le storie di vita delle persone coinvolte nelle vicende giudiziarie. Queste notizie possono a loro volta essere integrate da fonti storiche direttamente o trasversalmente collegabili ai protagonisti, prodotte da altre istituzioni preposte al controllo dei fedeli: documenti dei tribunali secolari, dei tribunali vescovili, visite pastorali, sinodi diocesani, stati delle anime e tutte le registrazioni connesse ai riti di passaggio» (241). Al contempo, i documenti custoditi negli archivi ecclesiastici, «comparati con le fonti inquisitoriali, permettono di comprendere non solo la natura delle istituzioni analizzate, ma anche le persone ad esse preposte o ad esse afferenti» (*ivi*).

In conclusione, l’Autore individua tre livelli di lettura delle fonti inquisitoriali, culturale, istituzionale ed ermeneutico o applicato, mostrando di essere a suo agio e di sapersi muovere bene in tutti e tre gli ambiti, anche se, a nostro avviso, la parte migliore e più innovativa del suo complesso lavoro di ricostruzione storica è quella propriamente istituzionale. Essa, infatti, ha permesso all’Autore di comprendere in maniera più ricca e sfumata un percorso storico-istituzionale non sempre edificante, ma alquanto complesso e variegato come quello dell’Inquisizione romana e delle sue ramificazioni periferiche, di là delle polemiche, spesso sterili, tra fautori della “leggenda nera” e “leggenda rosa”. Il risultato raggiunto dall’Autore deriva dall’essersi temprato con un duro lavoro esegetico sulle fonti, tanto da imporsi come uno storico istituzionale di alto profilo, oltre che dall’utilizzo sapiente delle fonti ‘secondarie’, come dimostra l’impressionante bibliografia tematica che compare in calce al volume. Infatti, come si è accennato, ciò che rende davvero notevole il suo lavoro è la vera e propria dedizione alla fonte, l’utilizzo assiduo e controllato dei documenti d’archivio, come imprescindibile orientamento della ricerca e garanzia della sua legittimità, che chi scrive può testimoniare in prima persona.

DANIEL PONZIANI

MARIANO DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea: il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Milano, Jaca Book, 2011, XXI, pp. 611.

Il fenomeno benedettino rappresenta una struttura portante nella storia della Chiesa occidentale. Impostasi come regola dominante a partire dal periodo carolingio, la *Regula Benedicti* è apparsa a lungo, in prospettiva, come il principale centro di aggregazione del movimento monastico, prima che il ritorno dell'organizzazione urbana all'inizio del secondo millennio modificasse le condizioni che avevano reso i monasteri centri attivi primari della vita sociale.

Il presente volume, frutto dell'attività di ricerca e di insegnamento dell'Autore, docente di Storia del monachesimo occidentale presso l'Ateneo Anselmiano di Roma, può essere inteso come un orientamento per leggere e interpretare il millenario percorso dell'*Ordo Sancti Benedicti*, un organismo estremamente articolato e diversificato che si caratterizza per l'accettazione della regola benedettina la quale, pur variamente interpretata, informa un corpo perfettamente riconoscibile.

L'opera presenta un impianto classico, esemplato sulla manualistica consueta nella storia della Chiesa. Nove capitoli compongono la prima parte, che ripercorre i secoli intercorrenti tra la prima diffusione della regola e l'apparire del fenomeno cistercense. Sono gli anni in cui si formò l'identità benedettina, che convisse a lungo con le radicate tradizioni locali, mutuandone in parte gli elementi, preparandosi così a diventare il punto di riferimento, grazie all'azione congiunta della Sede romana e dei sovrani franchi, Carlo Magno e Ludovico il Pio. L'impero dei Franchi propiziò la creazione di uno spazio omogeneo, alla cui costruzione collaborò la legislazione monastica comune in una sorta di interscambio che a sua volta ebbe riflessi sull'organizzazione monastica e preparò il terreno alle grandi realizzazioni, in qualche modo omogenee al loro interno, di Cluny e di Cîteaux.

La seconda parte dell'opera, anch'essa consistente di nove capitoli, descrive il percorso del movimento benedettino dal XII al XX secolo. L'organizzazione urbana e i nuovi fermenti religiosi, che propiziarono il sorgere degli ordini mendicanti, posero una serie di interrogativi al movimento monastico, che rispose con nuove iniziative (Silvestrini, Celestini, Olivetani) e con il costituirsi delle congregazioni di osservanza, un modello comune alle diverse forme di vita religiosa destinato a modificare almeno in parte, anche per iniziativa della Sede Apostolica, l'originaria costituzione autonomistica del movimento monastico. Questo secondo periodo è per alcuni aspetti più

accidentato del precedente, sia per l'aperta concorrenza delle diverse forme di vita religiosa che si susseguirono nel tempo, sia per gli avvenimenti che influirono sul tessuto politico ed ecclesiastico: scisma, riforma protestante, rivoluzioni settecentesche e liberalismo. Nonostante queste problematiche, il movimento benedettino trovò la sua strada, rappresentando, soprattutto a nord delle Alpi, probabilmente favorito dalla costituzione politica dell'Impero, un punto di forza per il cattolicesimo, come lo rappresentò il movimento culturale originatosi nei monasteri nei secoli del Barocco e dell'Illuminismo. Infine, negli ultimi decenni dell'Ottocento e nel corso del Novecento il movimento ha recuperato l'iniziativa missionaria dei primi secoli nel momento in cui ha varcato i confini dell'Europa per stabilirsi negli altri continenti.

Il volume presenta un'esposizione chiara e lineare, indici dettagliati e ampie indicazioni bibliografiche, tematicamente strutturate, al termine di ogni capitolo. Il suo taglio è essenzialmente istituzionale: movimenti e figure sono scrupolosamente recensiti, quasi a formare un'enciclopedia benedettina esposta in ordine cronologico. Emerge poco il vasto contributo apportato alla cultura, alla teologia, alla scienza, all'arte, all'economia, all'evangelizzazione. È da supporre, o da sperare, che tutto ciò potrà essere oggetto di un successivo volume.

SILVANO GIORDANO

VINCENZO LA GIOIA (a cura di), *G. Olinto Marella. Studi 1903-1962*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 612.

Tra i sacerdoti italiani coinvolti nella "crisi modernista" si impone la figura di don Olinto Marella (14 giugno 1882 - 6 settembre 1967).

Allievo del Seminario Romano, divenne sacerdote nel 1904. Nel 1909 fu sospeso *a divinis* per aver ospitato in casa propria uno scomunicato *vitandus*, don Romolo Murri. Nel 1925 Marella fu reintegrato nel ministero pastorale e poté così dare inizio, a Bologna, a un'intensa e poliedrica attività caritativa. A favore dell'infanzia abbandonata fondò numerosi istituti di accoglienza; con la pubblicazione delle leggi razziali si espose in prima persona per la protezione degli ebrei perseguitati. La sua decisione di chiedere l'elemosina fuori dai portoni delle chiese o per le strade di Bologna colpì quanti lo incontravano. L'indefesso impegno assistenziale proseguì fino al giorno della morte.

Tali aspetti della vita di Marella erano già noti (anche se si attende la biografia scientifica del personaggio di cui si sta occupando il curatore del

volume, il dr. Vincenzo La Gioia). Ora, questa pubblicazione porta alla luce altri aspetti della personalità dell'infaticabile sacerdote.

Il volume è diviso in tre sezioni nelle quali confluiscono tutti gli scritti, editi e inediti, di Marella.

Nella prima vi compaiono i contributi storici (in particolare, *La gerarchia cristiana in Clemente Romano e Ignazio d'Antiochia*, 49-102, e la traduzione dal latino in italiano di un'opera di G.B. Vico), pedagogici (si vedano la nota biografica e le note critiche apportate al volume di Ferrante Aporti, *Manuale di educazione e ammaestramento per le scuole infantili*, 335-402) e su questioni specifiche (ad esempio l'*Introduzione* all'opera del linguista italiano Alfredo Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio*, 407-408).

Nella seconda sezione figurano appunti e riflessioni, scritti da Marella ma ancora inediti, su temi esegetici, di storia ecclesiastica, relativi al mondo femminile e all'educazione sessuale dei giovani.

Nella terza si trovano interventi su alcune riviste, brevi scritti sulla presenza protestante nel territorio italiano, sulla riforma Gentile e sul celibato ecclesiastico.

Ogni testo di Marella è introdotto da uno o più contributi offerti da diversi studiosi.

La lettura complessiva della produzione marelliana lascia emergere la personalità «complessa, profonda e sfaccettata» (Daniele Menozzi, *Prefazione*, 9) del personaggio. Un prete competente ed erudito almeno quanto la sua intensa attività caritatevole.

Gli scritti di Marella offrono diverse piste di riflessione. Anzitutto si percepisce come tra il "Marella colto" e il "Marella sociale" non si dia alcuna soluzione di continuità. La riflessione pedagogica e la sensibilità storica costituiscono le basi intellettuali ed esistenziali del suo impegno sociale.

In secondo luogo sembrano emergere in modo nitido le specificità del "modernismo italiano": Marella e i sacerdoti con cui era in contatto culturale appaiono sì ecclesiastici colti e intellettualmente raffinati ma, allo stesso tempo, pensatori distanti da astratti dibattiti accademici (presenti in altre nazioni), orientati e impegnati prevalentemente sul campo sociale.

Circa il rapporto Chiesa-Mondo moderno, negli scritti di Marella si delineano almeno tre direzioni di interesse, ben individuate nella *Prefazione* di Daniele Menozzi.

In primo luogo Marella percepisce la necessità di meglio definire il rapporto tra teologia e storia: cerca di «evitare il fissismo di una teologia che, incapace di comprendere lo svolgersi del cattolicesimo nella storia, tende a scambiare l'immutabilità con la verità, per riconoscere, invece, che

nel fluire delle epoche si trasformavano i modi in cui la religione cristiana feconda la civiltà umana» (Menozzi, 10).

In secondo luogo Marella sente con urgenza l'irrompere della questione educativa nella sua vita di docente e di sacerdote, un tema "caldo" dopo la frattura tra cattolicesimo e nuove istanze/valori della modernità. Il suo interesse per la *Ratio studiorum* della Compagnia di Gesù e la sua attenzione alle opere pedagogiche sono una traccia della volontà di ripristinare sentieri interrotti.

Infine, dai suoi scritti si percepisce la preoccupazione per la questione della presenza della Chiesa nel contesto sociale dopo la frattura ottocentesca con la cultura moderna. Ne è una traccia la scelta del sacerdote di ripubblicare, all'annuncio del Concilio Vaticano II, il volume del glottologo Alfredo Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio* (presente nel nostro volume). Lo scopo è sottolineare la necessità di una Chiesa che parli a tutti gli uomini, che eviti linguaggi di scuola esclusivi ed escludenti, che metta in sintonia gli uomini di ogni tempo con il messaggio immutabile di Gesù di Nazareth.

Il volume costituisce dunque un contributo alla storia di un prete importante non solo sul piano della carità ma anche sul piano della cultura: le tensioni tra modernità e formazione cattolica, tra storia e teologia, tra impegno sociale e ancoraggio a schemi più rigidi emergono nel vissuto di quest'uomo, già sotto osservazione del Sant'Uffizio e ora "sotto processo" di beatificazione presso la Congregazione delle Cause dei Santi.

FRANCESCO CASTELLI

Le relazioni ad limina dell'Arcidiocesi di Napoli in età moderna. Introduzione, testo e note a cura di M. Miele. Volume monografico di Campania Sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno, 42 (2011) 1-2, pp. 428.

Considerata tra gli strumenti utili per analizzare e leggere storicamente una diocesi, la relazione *ad limina*, resa obbligatoria da papa Sisto V con la bolla *Romanus Pontifex* del 20 dicembre 1585, rappresenta un ineludibile punto di riferimento per approfondire il ruolo svolto dall'istituzione Chiesa nel tempo e nello spazio di uno specifico territorio. È quanto dimostra il numero monografico di *Campania Sacra* – pubblicazione semestrale della Sezione "San Tommaso d'Aquino" della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli – dedicato a *Le relazioni ad limina dell'Arcidiocesi di Napoli in età moderna*, curato da Michele Miele, già docente di Storia della

Chiesa moderna e contemporanea nell'istituto accademico partenopeo nonché attuale direttore della rivista.

Sintesi dell'azione pastorale svolta tra il 1590 e il 1794 da dodici dei quattordici cardinali-arcivescovi avvicendatisi sulla cattedra che fu del vescovo Aspreno (I-II sec.) – da Annibale di Capua (1578-1595) a Giuseppe Capece Zurlo (1782-1801), senza dimenticare che Antonio Pignatelli (1686-1691) e Serafino Filangieri (1776-1782) non redassero probabilmente alcuna relazione – la documentazione individuata da Miele nell'Archivio Segreto Vaticano e costituita nell'insieme da trentatré rapporti – «4 nel Cinquecento, 18 nel Seicento e 11 nel Settecento» (24) – illumina, accanto alla situazione dell'arcidiocesi, non pochi aspetti del Regno di Napoli, confermando che «il ruolo della diocesi della Capitale e dei suoi arcivescovi superava di gran lunga [...] quello di qualunque altra circoscrizione ecclesiastica meridionale» (5-6).

Anticipata dalla premessa (5-7), che giustifica i canoni metodologici scelti dal curatore per l'approccio "tecnico" alla documentazione, l'introduzione, dopo aver illustrato i tratti biografici dei vescovi (13-24) e i contenuti delle relazioni (24-35), offre, accanto ad alcune piste di ricerca (35-65), le «reazioni» (65-69) che la Congregazione del Concilio inviò ai presuli «su tutti i problemi sollevati da Napoli» (65): un'architettura organizzativa del materiale che svela non soltanto la complessità dello studio effettuato, ma anche la completezza dell'analisi compiuta, avvalorata dall'osservazione che invita il lettore a considerare le relazioni *ad limina* una fonte indispensabile per «una serie indefinita di ricerche» (35).

Risultato unico di un proposito caratterizzato da una duplice finalità, nella combinazione tra meticolosa descrizione della realtà diocesana e scrupolosa apprensione del vescovo nel non deludere il competente dicastero vaticano, la relazione *ad limina* è stata oggetto, in ambito europeo, fin dai primi del Novecento, di un processo di analisi teso a verificare l'obiettività delle notizie "allegate", allo scopo di evitare il perpetuarsi – come scrive Miele – di «una visuale distorta, ottimistica o pessimistica, a seconda dei casi» (11). Una riflessione che dimostra l'esigenza di trascrivere le relazioni *ad limina* «così come esse si presentano nelle fonti archivistiche» e che rivela – nel contempo – la ricchezza informativa offerta a «chi vorrà servirsene» attraverso «la più ampia serie di riscontri, possibilmente su documenti di prima mano e di varia natura» (12), come attestano nel caso delle relazioni *ad limina* dell'arcidiocesi di Napoli in età moderna – tra gli altri – i non pochi rimandi all'eruzione del Vesuvio del 1631, alla rivoluzione di Masaniello del 1647-1648, alla diffusione della peste nel 1656, alle conseguenze del Concordato del 1741.

A questo proposito il lavoro di Miele suggerisce, ma tra le righe, come è giusto che sia, insieme ai tradizionali “ritardi” della storia ecclesiastica del Mezzogiorno – le «colpe antiche» che Luigi Sturzo individuò nella limitata applicazione dei canoni tridentini – non poche indicazioni per riflettere su eventi e comprendere avvenimenti successivi all’arco cronologico descritto dai resoconti vescovili. Terminato il Concilio di Trento (1545-1563), nonostante il tentativo compiuto dalle cattedre episcopali di “romanizzare” il Mezzogiorno, un velato *humus* condizionò l’identità delle Chiese meridionali che, pur nella loro variegata uniformità, continuarono a individuare in Napoli un riferimento sempre più naturale: come avrebbero confermato in età contemporanea la posizione assunta dalla gran parte dei vescovi del sud, guidati dal cardinale Sisto Riario Sforza, arcivescovo di Napoli dal 1845 al 1877, nell’opporre alla nuova realtà nazionale nel 1861 e, in tempi più recenti, la lettera collettiva redatta dall’episcopato meridionale nel 1948 in occasione delle prime elezioni politiche dell’Italia repubblicana su *I problemi del Mezzogiorno*, quando il primo firmatario del documento – tra i settantotto sottoscrittori – fu il cardinale Alessio Ascalesi, alla guida della Chiesa partenopea dal 1924 al 1952. Nonostante ciò, provando a ipotizzare l’esistenza di un nesso comune alle diverse relazioni *ad limina* della Napoli moderna, pur tra continuità e discontinuità – come si legge nell’introduzione del volume (35) – non sarà difficile dimostrare, anche per le Chiese del sud, alla luce della documentazione riproposta dal numero monografico di *Campania Sacra*, l’esistenza di quella che fu, nei suoi aspetti dogmatici e organizzativi, la riforma tridentina.

Scorrere le pagine curate da Miele significa, quindi, immergersi nel clima – e non soltanto – che accompagnò, in ambito ecclesiale, il Mezzogiorno moderno verso la contemporaneità, individuando tra le file dell’episcopato – al di là delle vicende personali e della diversificata originalità pastorale che contraddistinse ciascun vescovo – i protagonisti di quel processo che, attraverso la relazione *ad limina*, da un lato mirò a illustrare alla Congregazione del Concilio la romanizzazione delle diocesi, dall’altra cercò di aggiornare una situazione che poneva non pochi ostacoli – e non solo con i suoi capitoli metropolitani e le sue confraternite – alla modernizzazione. Perché in quel contesto – pur affaccendati con gli «indecisi confini tra le diverse competenze religiose e civili» (60) – non fu facile per i vescovi superare le tradizionali modalità di “essere” e di “sentire” la Chiesa nel Mezzogiorno: se, infatti, «una prima soluzione ai problemi sollevati dalla Chiesa di Napoli nei suoi messaggi periodici alla volta di Roma sarà data dal concordato del 1741», conclude Miele, «il resto maturerà nei tempi lunghi col cambio di

mentalità, anche da parte ecclesiastica, soprattutto in seguito ai rivolgimenti politici seguiti alla Rivoluzione Francese e alla stessa scomparsa del Regno di Napoli» (69).

ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA

IV Sezione

Bibliografia

Coordinatore

Angelo Giuseppe Dibisceglia

ANNO 2011

L'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, grazie all'impegno profuso negli anni attraverso l'organizzazione di importanti iniziative culturali nazionali e internazionali come i convegni e i forum, le diverse attività e le collaborazioni editoriali, rappresenta ormai una consolidata realtà di indagine, di approfondimento e di divulgazione scientifica. Per tale ragione, la Bibliografia dei Soci è offerta alla pubblica fruizione attraverso un duplice canale di diffusione:

- a) tra le pagine della rivista, con la pubblicazione dell'elenco dei Soci che hanno messo a disposizione la lista della propria produzione scientifica;
- b) attraverso un *link* dedicato, all'interno della relativa sezione del sito www.storiadellachiesa.it, con la descrizione bibliografica dei contributi di ciascun Socio. La scelta è motivata esclusivamente dalla volontà di rendere ancora più visibile, e quindi più fruibile, l'impegno scientifico profuso, annualmente, dalla comunità dei membri dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa.

Consultabile all'indirizzo *web* <http://www.storiadellachiesa.it>, la Bibliografia dei Soci raccoglie e descrive l'attività di studio e di divulgazione dei risultati delle ricerche svolte dai membri dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa attraverso la pubblicazione di monografie, contributi in volumi, partecipazione a convegni e/o giornate di studio, curatele, saggi in riviste, voci di dizionario, recensioni e note di bibliografia.

Per l'anno 2011 hanno inviato le proprie segnalazioni bibliografiche i Soci:

ACCROCCA Felice, AMARANTE Alfonso Vincenzo, BASSANI Albarosa Ines, BUCARELLI Ottavio, BURIGANA Riccardo, COSTANZO Alessandra, CZORTEK Andrea, DARGENIO Antonella, DE PALMA Luigi Michele, DELL'OMO Mariano, DI NAPOLI Alfredo, DIBISCEGLIA Angelo Giuseppe, DOTTA Giovenale, FORNASARI Giuseppe, GROSSO Giovanni, LICCARDO Giovanni, LOPARCO Grazia, LOVISON Filippo, MARITANO Mario, MIELE Michele, PALESE Salvatore,

PIETROBONO Claudio, REGOLI Roberto, SODI Stefano, TANNER Norman, TANZARELLA Sergio, TOZZI Ileana, VENTURI Giampaolo, XERES Saverio, ZITO Gaetano, ZOVATTO Pietro.

I Soci sono invitati a comunicare all'indirizzo di posta elettronica biblio.chiesaestoria@gmail.com i dati che ritengono utili per garantire un adeguato e continuo aggiornamento delle pagine *web* dedicate alle loro pubblicazioni. Quanti dispongono di una pagina personale e di una bibliografia in rete possono segnalarne l'indirizzo *web*, così da permettere la creazione di un *link*. Quanti, invece, non dispongono di una pagina personale e di una bibliografia in rete possono inviare l'elenco delle loro pubblicazioni dell'anno 2012 entro la fine del mese di giugno 2014.

ABSTRACTS

Raffaele Farina, Una testimonianza: *La mia vigilia conciliare*, 17-21

L'intervento bene descrive l'attesa di novità presente alla vigilia conciliare, benché avveduta e un po' scettica a dire la verità, almeno per coloro che, come l'Autore, si trovavano in quel momento legati a un particolare ambiente di studio, e che, cresciuti durante lo svolgimento del Concilio e tuttavia sostanzialmente rimasti ignari di esso, hanno iniziato a conoscerlo veramente solo attraverso la lettura dei suoi testi.

The intervention describes well the expectation of good news present on the conciliar eve, though wise and a bit skeptical to say the truth, at least for those who, like the Author, were at that time tied to a particular learning environment, and who, grew up during the course of the Council and yet remained substantially unaware of it, they began to truly know it only through the reading of his texts.

Norman Tanner, Prolusione: *Inheritance of Vatican I*, 23-28

Il rapporto tra i due Concili è stato semplice e complesso. In conclusione, possiamo notare il rispetto accordato al Vaticano I in base al numero di volte che è stato citato dal Concilio Vaticano II. Complessivamente ci sono ventiquattro citazioni di questo genere (sia riferimenti o citazioni dirette) nei testi (tra cui le note ufficiali) dei sedici documenti del Vaticano II. Il numero è grande soprattutto in considerazione della brevità dei decreti del Vaticano I. Di altri Concili ecumenici solo Trento – con ventisette citazioni nei suoi molto più ampi decreti – è stato citato più frequentemente.

The relationship between the two Councils was simple and complex. In conclusion, we may note the respect accorded to Vatican I basing the large number of times that it was cited by the Vatican II. Altogether there are twenty-four citations of this kind (either references or direct quotations) in the texts (including the official footnotes) of

the sixteen documents of the Vatican II. The number is great especially in view of the brevity of Vatican I's decrees. Of other ecumenical Councils only Trent – with twenty-seven citations in its much more extensive decrees – was cited more frequently.

Gilles Routhier, *Horizons d'attentendans les Églises Occidentales à la veille de Vatican II*, 29-52

Partendo dal discorso di apertura del Concilio Vaticano II di Giovanni XXIII, che osservava come tutto il mondo attendeva con fervore la sua celebrazione, l'Autore inizia un'interessante percorso teso a ricostruire l'evoluzione di tali orizzonti di attesa nella Chiesa cattolica occidentale o dell'area Nord Atlantica. Una vigilia da tenere bene presente se si vuole comprendere correttamente lo stesso insegnamento conciliare, caratterizzata dagli interventi di Giovanni XXIII, dei vescovi e dei teologi del tempo. Le possibili ricerche su questo tema possono peraltro basarsi su di una grande quantità di materiale documentale.

Starting from the opening speech at the Second Vatican Council of Pope John XXIII, who observed as the whole world eagerly awaited its celebration, the Author begins an interesting journey aimed to reconstruct the evolution of these horizons waiting in the Western Catholic Church or in the North Atlantic area. A vigil which has to be kept in mind if you want to understand correctly the same conciliar teaching, characterized by the actions of John XXIII, by the bishops and by the theologians of the time. The possible researches on this theme can also be based on a large amount of documentary material.

Severino Dianich, *L'ecclesiologia in Italia tra il Vaticano I e il II*, 53-81

L'ecclesiologia che si elaborava, si insegnava e alla quale ci si ispirava nell'impostazione dell'attività pastorale e dell'impegno dei fedeli nel mondo, tra i due concili del Vaticano, è stata ormai oggetto di ampi studi. Partendo da questa constatazione, l'Autore, piuttosto che allargare il campo dell'analisi e sommare nomi a nomi, episodi ad episodi, preferisce tentare di individuare alcune aree del pensiero con alcune problematiche loro caratteristiche, alla ricerca di nuove prospettive nella considerazione della natura della Chiesa e della sua missione.

The ecclesiology that was elaborated, taught and to which was inspired in setting the pastoral activity and of the commitment of the faithful in the world, between the two councils of the Vatican, has now been the subject of extensive studies. From this basis, the Author, rather than broaden the scope of the analysis and add names to names, episodes to episodes, prefers to attempt to identify some areas of thought with some characteristic issues, in search of new perspectives in view of the nature of the Church and of its mission.

Giuseppe Ruggieri, *All'origine del Vaticano II: l'intuizione profetica di Giovanni XXIII*, 83-98

Lo scopo di questa relazione è quello di analizzare l'idea stessa di concilio che ebbe Giovanni XXIII. Fu questa un'idea "profetica"? Molto dipende dal senso che si dà alla natura della profezia. Se con profezia si intende l'ascolto dello Spirito che dà origine all'accoglimento nel cuore di un uomo della volontà autentica di Dio sul tempo che viviamo e il coraggio, la *parrhesia*, di annunciare agli uomini quanto è stato accolto nell'obbedienza all'ispirazione accolta, allora l'intuizione di papa Giovanni fu profezia che ancora ci interpella.

The scope of this report is to analyze the very idea of the council who had John XXIII. Was this a "prophetic" idea? It depends much on the meaning that is given to the nature of the prophecy. If prophecy means the listening to the Spirit that gives rise to acceptance in the heart of a man of the authentic will of God on the time that we live in and the courage, parrhesia, to proclaim to humanity what was received in obedience to the accepted inspiration, then the intuition of Pope John was prophecy that still challenges us.

Maurilio Guasco, *Clero e preti operai verso il Concilio*, 99-108

Negli ultimi anni del pontificato di Pio XII, e alla vigilia del Concilio, si aprirono dibattiti e orientamenti nuovi concernenti la vita del clero e la sua formazione. Di fronte alla questione se i preti operai avessero messo in causa l'unicità della dottrina sul sacerdozio, affermando che lo stesso sacerdozio poteva essere vissuto in maniere diverse, il seminario della *Mission de France*, che a metà degli anni Cinquanta ospitava duecentocinquanta alunni, iniziò a sperimentare, e per questo sarebbe poi stato chiuso, metodi nuovi per la for-

mazione del clero. Nel 1956 venivano date da Roma nuove norme per gli studi nei seminari regionali: venivano inseriti nei piani di studio la teologia pastorale, la catechetica, la storia dell'Azione cattolica e la missiologia. Nel 1957 veniva fondato a Roma il Pontificium Institutum Pastorale.

In the last years of the pontificate of Pius XII, and on the vigil of the Council, debates and new guidelines were opened concerning the life of the clergy and its formation. Faced with the question of whether the worker priests had put into a cause the uniqueness of the doctrine on the priesthood, affirming that the priesthood itself could be lived in different ways, the seminary of the Mission de France, which in the mid-fifties hosted two hundred and fifty pupils, began to experience, and this would then be closed, new methods for the formation of the clergy. In 1956 new norms for studies in the regional seminaries were given from Rome: they were included in the school curricula the pastoral theology, the catechetical, the history of the Catholic Action and the missiology. In 1957 the Pontifical Pastoral Institute was founded in Rome.

Andrea Grillo, *La Liturgia: sana tradizione e legittimo progresso alla vigilia del Concilio Vaticano II*, 109-128

Il contributo è una specie di ripensamento del metodo e dell'oggetto del concetto di "vigilia" del Vaticano II dal punto di vista della liturgia. Poiché, in effetti, tale concetto appare chiaro soltanto a condizione che si possa interpretare adeguatamente il fenomeno che ne è scaturito. Forse proprio una non del tutto adeguata interpretazione di questa "conseguenza" non ha permesso di accedere in modo pieno e convincente alla sua "premessa". La domanda sulla "vigilia del Concilio" può essere pertanto riformulata in tale maniera: chi ha "vegliato" per il Concilio? Chi ha perso il sonno e le notti per renderlo possibile, per renderlo accettabile, per renderlo vivibile, anche se forse a sua insaputa?

The contribution is a kind of rethinking of the method and the object of the concept of "vigil" of Vatican II from the point of view of the liturgy. Because, in fact, this concept becomes clear only on the condition that we can properly interpret the phenomenon of its result. Perhaps not a completely adequate interpretation of this "consequence" has not allowed us to access in a full and convincing way to his "premise". The question on the "vigil of the Council" can therefore be reformulated in such way: who "watched" for the Council? Who lost sleep and nights to make it possible, to make it acceptable to make it livable, though perhaps without his knowledge?

Giancarlo Rocca, *La vita religiosa verso il Concilio Vaticano II*, 129-178

Attorno agli anni Cinquanta del secolo XX c'erano, evidentemente, delle questioni aperte per la vita religiosa. Nel saggio si cerca di chiarire quali esse fossero, se siano state presentate e in quale modo alla discussione nelle due sessioni antepreparatoria e preparatoria del Concilio Vaticano II, e quale strada si sia poi realmente presa nell'esame delle medesime. Una valutazione conclusiva riguarda il cammino percorso in quegli anni, analizzando non tanto la sequenza degli eventi, gli interventi degli esperti al Concilio, la diminuzione del numero dei religiosi e delle religiose, ecc., quanto il movimento delle idee che di quegli eventi costituiscono la linea di fondo.

Around the fifties of the twentieth century there were, evidently, open questions for the religious life. In this essay, we try to clarify what were they, whether they were presented and how the discussion in the two ante-preparatory and preparatory sessions of the Vatican Council II, and which way then had really been taken in the examination of the same. A conclusive evaluation regarding the journey in those years, analyzing not so much the sequence of events, the intervention of the experts at the Council, the decrease in the number of religious priests and sisters, etc., as the movement of the ideas which is the bottom line of those events.

Federico Ruozzi, *Da «buona maestra» a scrupolosa professoressa. Il ruolo della televisione nel preparare la società italiana al Concilio Vaticano II (1959-1962)*, 179-228

La fase antepreparatoria e quella preparatoria furono periodi conciliari non semplici da seguire; se risultò complesso per le riviste di settore e per i *media* cattolici, le difficoltà aumentarono soprattutto per quelli così detti "generalisti", come la Rai e i cinegiornali *Luce*. Difficoltà che all'inizio nacquero sia nel carpire informazioni attraverso canali privilegiati che spesso mancavano, sia nel comprendere quello che stava realmente accadendo all'interno della Chiesa cattolica, in una Chiesa stessa che – come ha scritto Alberigo – si sarebbe «presto scoperta impreparata al concilio».

The preparatory phase and the preparatory were conciliar periods not easy to follow; if proved complex for the magazines and for the Catholic media, difficulties increased above average for the so-called "generalists" such as Rai and newsreels Light. Difficulties that arose early in either snatching information through privileged

channels that were often lacking, or in understanding what was really going on within the Catholic Church, in a Church which – as wrote Alberigo wrote – would «soon discover unprepared to the Council».

Pietro Zovatto, *Celso Costantini e un'ipotesi di Concilio, 247-266*

Il cardinal Celso Costantini (3 aprile 1876 - 17 ottobre 1958) di Castions di Zoppola (diocesi attuale di Concordia-Pordenone), costituisce forse uno dei pochi casi, se non l'unico, in cui un autorevole personaggio della gerarchia curiale abbia steso un'ipotesi di concilio, l'abbozzo di una futura assemblea universale ben distinta da quella del Vaticano I.

Cardinal Celso Costantini (April 3, 1876 - October 17, 1958) of Castions of Zoppola (actual Diocese of Concordia-Pordenone), is perhaps one of the few instances, if not the only, in which an authoritative character of the curial hierarchy has drafted a hypothesis of the council, the outline of a future universal assembly quite distinct from that of Vatican I.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA E DI LUOGO

- Aalto Alvar, 71
Abruzzi, 135n
Accrocca Felice, 285
Africa, 27, 107, 134, 194, 196n, 215, 256
Agostino di Ippona, 124, 204
Aiello A. G., 35n
Alberigo Angelina, 97n, 179n, 199-201, 210n, 218n
Alberigo Giuseppe, 35n, 38-39, 49n, 83n, 85-86, 96-97, 129n, 179n, 184-186, 188n, 192, 199-201, 205-207, 210, 216, 218, 242, 249-250, 255n, 291-292
Alessandria d'Egitto, 207
Alessandrini Ludovico, 212
Alfieri Gabriella, 182n
Alfrink Bernard Jan, 40-41
Allaire Patrick, 48n
Alszeghy Zoltan, 59n, 63n, 78n
Alzati R., 192n
Amandini Franco, 181n
Amarante Alfonso Vincenzo, 285
Amburgo, 40n
America, 196n, 228
America del Nord, 31, 68, 180
America del Sud, 107, 134
Amos (Québec), 48n
Amsterdam, 40n
Anastasio del Santo Rosario Ballestrero, 148
Angenendt Arnold, 110-112
Angers, 48
Annecy, 48
Annovi D., 49n
Antartide, 245
Antón Angel, 53n
Aporti Ferrante, 277
Aquilaia, 248
Arbois Janick, 189n
Ardura Bernard, 11n, 241
Argentina, 135
Arras, 143
Ascalesi Alessio, 280
Asia, 27, 134, 196n
Asiain Miguel Angel, 129n
Asmussen Hans, 207n, 211
Aspreno, vescovo, 279
Assisi, 216
Atene, 221
Athenagoras, patriarca, 207n
Attridge Michael, 51n
Aubert Roger, 35n, 45, 207n, 211
Augros Louis, 106n
Austria, 31, 36
Avonts F., 136n
Baget-Bozzo Gianni, 127
Balic Carlo, 198n
Balthasar Hans Urs von, 77
Barberini Francesco, 271
Barbier Jean-François, 145-146
Barra Giovanni, 99n, 103n
Barth Karl, 128
Bassani Albarosa Ines, 285
Battaglia Giuseppe, 197n
Baviera, 38n, 48n
Bea Augustin, 40, 96-97, 190, 207n, 211
Bea Fernando, 189n
Beatrice F., 150n
Beauduin Lambert, 115
Bekkers Willem, 48n
Belgio, 31, 34, 36, 49n, 251
Beloeil Dominique, 50n
Benedetti Sandro, 71n

- Benedetto XV, papa, 254, 256-257, 265
Benedetto XVI, papa, 9, 12, 32, 98, 229,
249-250
Beni Arialdo, 56
Beniamino della Santissima Trinità, 145-
146, 159
Beozzo José Oscar, 186
Bergamo, 236
Bergh É., 137n
Berlino, 14, 40n
Bernabei Ettore, 179, 182, 194, 202n
Bernini Gian Lorenzo, 271
Berti Corrado, 143n
Bertuccioli Giuliano, 247n
Bettetini Gianfranco, 182n, 202, 206n
Betti Umberto, 149
Beuron, 70
Biasin Enrico, 213n
Billot Louis, 55n
Bisanzio, 253
Blondel Maurice, 77, 79
Bof Giampiero, 76n
Bologna, 19, 40, 61, 70, 72, 204, 206,
241, 270-273, 276
Bolognini Danio, 197n
Bolzano, 193
Bombay, 68
Boncompagni Giacomo, 273
Bonio Serge Thomas, 45n
Bonis Constantin, 207n
Bonomelli Geremia, 74-75
Bonomi Ilaria, 182n
Bonotti M., 192n
Bortignon Girolamo, 106n
Bosca Gianni, 189n
Bouillard Henri, 79
Bouyer Louis, 207n
Boyer Carlo, 189
Branca Vittore, 86n
Braque Georges, 69
Braunfels Wolfgang, 201
Brémont Henri, 260
Brezzi Camillo, 202n
Brezzi Paolo, 207n
Brouwers Jan, 46-47
Brunner Peter, 46n
Brusin Giovanni, 262
Bruxelles, 49n
Bruzzone Maria Grazia, 182n
Bucarelli Ottavio, 285
Buddha, 207n
Burgalassi Silvano, 232
Burigana Riccardo, 285
Butturini Giuseppe, 247n, 255n, 260n
Calabria, 135n
Calapaj Anna Maria, 126n
Calcagno Giorgio, 204n
Calcedonia (451), concilio, 27, 208, 211,
219, 224-226
Caltagirone, 80
Câmara Hélder, 187
Cambridge, 207-208, 244
Canada, 36-37, 47-48, 50n
Canobbio Giacomo, 53n
Canterbury, 212
Capece Zurlo Giuseppe, 279
Capéran Louis, 62n
Caporetto, 248n
Capovilla Loris, 181n, 184
Cappasanta Pio Felice, 273
Cappello Felice, 57-58, 60, 72
Caprile Giovanni, 33n, 39-40, 51n, 190-
191, 207n, 247-248, 264
Capua Annibale di, 279
Carafa Gianpietro: v. Paolo IV, papa,
Carlo Magno, imperatore, 275
Carretto Carlo, 67
Casas Rabasa Santiago, 33n, 241
Casel Odo, 113
Castellammare di Stabia, 18
Castellani Leandro, 202n
Castelli Francesco, 267, 278
Castions di Zoppola, 247, 292

- Castoldi Massimo, 202n
Casula Carlo Felice, 202n
Catarzi Danilo, 63n
Catella Alceste, 115n
Caulier Brigitte, 41n, 46n
Cavazza Stefano, 202n
Centi T. S., 131n
Cento Fernando, 191
Ceriani Grazioso, 67n
Cerruti Vittorio, 261n
Chagall Marc, 69
Charles Pierre, 63, 247
Charue André-Marie, 49n
Chenau Philippe, 34-35, 45n, 258n
Chenu Marie-Dominique, 14n, 46, 49n, 105n, 187, 234
Chevetogne, 212
Chevier Antoine, 64
Chiarenza Franco, 182n, 202n
Cicognani Amleto, 96
Cicuto Antonio, 259n, 264
Cina, 14, 215, 248, 253-257
Cipriani Settimio, 56
Cirillo, santo, 253
Cîteaux, 275
Clément Olivier, 207n
Clemente XII, papa, 273
Clifford Catherine E., 51n
Cluny, 275
Coda Piero, 53n
Collingwood Robin George, 30n
Colombo Carlo, 78-79, 207n, 225
Colombo Fausto, 181n
Colombo Giovanni, 44
Colonia, 249
Colosio Innocenzo, 131, 133, 140, 142-143, 147
Comboni Daniele, 65
Concordia, 259, 262
Concordia Sagittaria, 248
Concordia-Pordenone, diocesi, 247, 292
Conforti Guido Maria, 65
Confucio, 257-258
Congar Yves, 14n, 45-46, 50-51, 65, 186-187, 207n, 211, 234
Congo, 127
Corea, 14
Costantini Celso, 247-252, 255-256, 258-266, 292
Costantino, imperatore, 20-21, 250
Costantinopoli, 225
Costantinopoli (381), concilio, 219, 224
Costantinopoli (553), concilio, 227
Costantinopoli (869-870), concilio, 219
Costanza, 29
Costanza (1414-1418), concilio, 201, 219
Costanzo Alessandra, 285
Cottafavi Vittorio, 206n
Courtney Murray John, 234-235
Courtois Gaston, 144-145
Couturier Marie-Alain, 69
Cracovia, 49n
Crapis Giandomenico, 206n
Craveri Mario, 199, 203n
Cremona, 197n
Cristino Amedeo, 107n
Cuba, 14
Czortek Andrea, 285

Dall'Olio Guido, 271
Daniel Yvan, 64, 100, 104-105
Daniélou Jean, 14, 63, 207n, 212, 214
Danimarca, 31, 40n
D'Annunzio Gabriele, 248n
D'Avack Giuseppe, 207n
D'Errico Gian Luca, 269
Dargenio Antonella, 285
Dayan Daniel, 192
Dayras Solange, 35n, 37n
De Antonellis Giacomo, 67n
De Carolis Alessandro, 189n
De Faveri Franco, 69n
De Gasperi Alcide, 73
de Palma Luigi Michele, 285

- De Santis Fabrizio, 181n
De Vio Tommaso, cardinale Gaetano, 78
De Vooght Paul, 207n
De Zanche Vittorio, 259
Dell'Arti Giorgio, 182n, 202n
Dell'Omo Mariano, 275, 285
Dhanis Tony, 45
di Napoli Alfredo, 285
Di Schiena Luca, 179, 207
Dianich Severino, 53, 58n, 63n, 233, 235, 288
Dibisceglia Angelo Giuseppe, 281, 283, 285
Döpfner Julius, 40-41, 207n, 218, 227
Dossetti Giuseppe, 73, 75, 196n, 200-201, 203, 205, 207, 210, 218
Dostoevskij Fëdor, 203
Dotta Giovenale, 285
Dumont C.-J., 45
Dumortier François-Xavier, 9, 11
Duployé Pie, 69n
Dupront Alphonse, 207n
Dupuy Bernard, 186n
Durand Jean-Dominique, 45n
Duval A., 46n

Eco Umberto, 196n, 202
Efeso (431), concilio, 211, 219, 224-226
Egri Susanna, 206n
Ekren M., 192n
Eritrea, 197n
Est Willem Hessel van (Estio), 86
Europa, 31, 36, 68, 127, 196n, 254, 256, 276

Faenza, 197n
Fahey Michael A., 35n
Fanfani Amintore, 202
Fantappiè Carlo, 58n, 115
Farina Raffaele, 9-10, 17, 287
Farné Roberto, 182n, 193n
Farusi Francesco, 189n

Feeney Leonard, 37
Felici Pericle, 39n, 188-190, 194, 207n, 222-223
Ferrari Ada, 203
Ferraris di Celle Giuseppe, 200
Festugière Maurice, 113-114
Figini Luigi, 71
Filangieri Serafino, 279
Filograssi Giuseppe, 56n
Fiocchi Ambrogio Maria, 133n
Firenze, 49n, 214
Firenze (1431-1437), concilio, 219
Fischer Geoffrey, 207n, 212
Flick Maurizio, 53n, 59, 63, 78n
Florit Ermenegildo, 49n
Fogazzaro Antonio, 61
Fornari Vito, 61
Fornasari Giuseppe, 285
Fougerat André-Jacques, 48n
Fouilloux Étienne, 35-36, 46n, 96n, 206n
Francia, 11n, 14, 23, 27, 31, 34, 36-37, 48, 68, 100, 128, 144, 210, 235, 251, 254
Franzoni P., 205n
Frazer James George, 270
Freccero Carlo, 193n
Friburgo (Svizzera), 223
Frings Josef, 32n, 40-41, 249
Frisque Jean, 53n
Fu-Jen, 255
Fulda, 38n
Fumasoni Biondi Pietro, 258
Furno Lamberto, 181n

Gadamer Hans-Georg, 30n
Galavotti Enrico, 86n, 94, 205n
Garagnani A., 74n
Gaspais Augustin, 257
Gazzada, 13
Gedda Luigi, 67
Gemelli Agostino, 263
Genette Gérard, 196n

- Gennarini Pier Emilio, 181, 199, 201-207, 218n
Genova, 32n, 60, 117, 120, 122, 135, 204, 249n
Gentile Giovanni, 277
Germania, 17, 19-20, 31, 34, 36, 38n, 40n, 49n, 68, 210, 251-252
Gerusalemme, 207
Ghislieri Michele: v. Pio V, papa,
Giacconi Paolo Girolamo, 273
Giacomozzi U., 192n
Giampietro Giuseppe, 134-135, 137-139, 151-152
Giampietro Nicola, 116
Giandinoto G., 181n
Giappone, 207
Gigliozzi Giovanni, 189n
Giordano Silvano, 276
Giovagnoli Agostino, 85n, 202n
Giovanni XXIII, papa, 9, 13, 17, 20-21, 24, 29, 34-35, 39, 41, 51-52, 58, 83-93, 96-97, 109, 114, 116, 121, 126n, 181, 183-186, 191, 205, 216, 219, 221-222, 227, 231, 236-237, 249-250, 258-260, 265, 288-289
Giovanni Bosco, santo, 17, 65
Giovanni Paolo II, papa, 127
Gismondi Marina Teresa, 272
Gnagnarella Giuseppe, 182n
Godin Henri, 64, 100, 105
Goi Paolo, 247n
Gonçalves Nuno da Silva, 10-11
González Silva Santiago M., 129n
Goyeneche Servus, 146
Graham Robert A., 247n
Gras Enrico, 199
Grasso Aldo, 17n, 180n, 182n, 202n, 206n, 217n
Gréa Adrien, 59
Gregorio I Magno, papa, 224
Gregorio VII, papa, 73
Gregorio XV, papa, 254
Greimas Algirdas Julien, 196n
Grenoble, 48n
Grillo Andrea, 109, 110-111, 113-114, 126n, 230, 290
Grootaers Jan, 45
Grosso Giovanni, 285
Guala Filiberto, 202-203
Guano Emilio, 60-61
Guardini Romano, 59, 68, 113-114
Guasco Maurilio, 64, 85n, 99, 101n, 103-105, 107n, 232, 289
Guazzaloca Giulia, 182n, 202n, 206n
Guglielmi Angelo, 202
Gulletta Letterio, 70n
Gutiérrez Anastasio, 142n
Hamer Jérôme, 45
Hardt Hermann von der, 201
Harent S., 62n
Heimann Adelheid, 201
Herr Maurizio, 191
Hilaire Yves-Marie, 35n, 37-38
Holzhammer Johannes, 86n
Hugon Édouard, 33
Hussar Bruno, 207
Huyghe Gérard, 143
Ignazio di Loyola, 114
India, 26, 215
Indocina, 254
Inghilterra, 36, 49n
Innocenzo XI, papa, 270, 273
Irlanda, 31, 36
Israele, 33
Italia, 20, 27, 31, 36, 49n, 53, 57, 59, 73, 78, 81, 104n, 135n, 137, 232, 251, 254, 265, 280
Jacobs, J.Y.H.A, 35n
Jäger Lorenz, 40
Janssens Johannes, 148
Jauß Hans Robert, 29, 30, 52n

- Jedin Hubert, 205, 207n, 211, 245
Joannou Périclès-Pierre, 205
Joliette (Québec), 48n
Josca P., 181n
Journet Charles, 63, 207n, 223, 234
Jürgensmeier Friedrich, 66
- Karmiris Joannis, 207n, 211
Katz Elihu, 192
Kervéradou François, 48n
Kirin (Cina), 257
Kleiner Sighard, 148
Klinger Elmar, 97
Klosterneuburg, 114
Komonchak Joseph A., 35n, 37, 188n, 249n
König Franz, 40, 41
Küng Hans, 46, 207n, 211
- La Brosse Olivier de, 105n
La Gioia Vincenzo, 276-277
La Mendola, 11, 241
La Pira Giorgio, 73, 75, 207n, 212, 214
La Soujeole Benoît-Dominique de, 45n
La Valle Raniero, 181-182, 185, 207n, 211, 213
Laflèche Christine, 32n, 48n
Lafontaine Pierre, 48n
Lagrée Michel, 50n
Lamberigts Mathijs, 35n
Langlois Claude, 138n
Laperle Dominique, 48n
Lateranense V (1512-1517), concilio, 219
Latourelle René, 150n
Laurentin René, 198n
Lavigerie Charles, 256
Lazzaretti F., 181n
Lazzaro da Narbonne, 146
Lazzati Giuseppe, 73, 75n, 207n
Le Bras Gabriel, 232
Le Corbusier (Charles-Edouard Jeanne-
ret-Gris), 69, 71
- Lebbe Vincent, 257n
Leclercq Jean, 207n, 211
Lefèbvre Marcel, 81
Léger Paul-Émile, 40-41, 43-44
Leonardi Claudio, 205n
Leone XIII, papa, 64, 233, 243
Lépiciers Alexis, 33
Lercaro Giacomo, 70-71, 86n, 187, 201, 203-205, 207n, 212, 218, 227
Leto Giovanni, 202-203
Liccardo Giovanni, 285
Liénart Achille, 40-41
Lisi Giuseppe, 198
Livorno, 60
Loisy Alfred, 260
Lombardi Riccardo, 45, 63n, 66, 130-134, 137-139, 151-152
Loparco Grazia, 129n, 285
Lorenzo Giustiniani, santo, 86-87, 89, 93
Loreto, 216
Losito Giacomo, 14n
Louvel François, 207n, 209
Lovanio, 244
Lovison Filippo, 9-11, 23, 243, 285
Lubac Henri-Marie de, 14, 59, 63, 77-79, 215
Lucania, 135n
Ludovico il Pio, imperatore, 275
Luparelli E., 181n
- Maccarrone Michele, 241
Macdonald Stuart, 51n
Maestrelli A., 181n
Mahieu Eric, 186n
Majano Anton Giulio, 206n
Malines, 49n
Malusa Luciano, 261n
Malvasia Girolamo, 272
Malvasia Luigi, 272
Manna Paolo, 251-252
Mannheim, 17

- Mantachetti Pietro Pompeo Vincenzo, 272
Maraldi Valentino, 53n
Marchesi Antonio, 70n
Marcon Andrea, 247n
Marella Olinto, 276-278
Marelli U., 192n
Margotti Marta, 101-102
Mari Ida, 192n
Mariano da Torino (Paolo Roasenda), 217
Marinoni Luigi Giancrisostomo, 197n
Maritain Jacques, 57n, 59, 63, 75, 79-80, 234
Maritano Mario, 285
Marques Luiz Carlos, 129n, 143n, 147n
Marson Orioldo, 247n
Martel Raymond, 48n
Martin Lutero, 211
Martina Giacomo, 137n, 254n
Marx Karl, 103
Masaniello, 279
Masiero Roberto, 69n
Masina Ettore, 181n
Matisse Henri, 69
Maximos IV, patriarca, 207n
Mazzella Orazio, 74n
Mazzolari Primo, 14, 64n, 101
McEnroy Carmel, 27
Mecchi E., 181n
Medio Oriente, 211
Meinhold Peter, 207n, 211
Melloni Alberto, 35, 45n, 49, 58n, 83-84, 86n, 89n, 94n, 105n, 129n, 181n, 185n, 199n, 203n, 205n, 249n
Ménil Dominique de, 69n
Menozzi Daniele, 45n, 200n, 205n, 229, 277-278
Merolla Marilisa, 203n
Messico, 74
Messina, 70
Metodio, santo, 253
Metz Johann Baptist, 20
Meyer Harding, 50n
Miccoli Giovanni, 205n
Michelucci Giovanni, 70
Michonneau Georges, 64n, 101
Miele Michele, 278-280, 285
Migne Jean-Paul, 93
Milani Lorenzo, 14, 101, 232
Milano, 69, 71, 74, 104n, 202, 207, 225, 235
Milano Emmanuele, 202
Möhler Johann Adam, 59-60
Monachino Vincenzo, 11, 241
Monaco di Baviera, 17, 49n
Moncton (Canada), 48n
Montacutelli Marina, 205n
Montcheuil Yves de, 79
Monteleone Franco, 202n
Montini Giovanni Battista: v. Paolo VI, papa,
Morcellini Mario, 181n
Morozzo Della Rocca Roberto, 35n, 129n, 182n
Mortari Luciana, 192n, 200
Mosconi Elena, 213n
Muntcheuil Yves de, 59
Murray John Courtney, 37
Murri Romolo, 64, 276
Muzio Giovanni, 70
Namur, 49n
Napoleone Bonaparte, 138, 151
Napoli, 18, 61, 135, 278-281
Nardin G., 135n
Naud André, 44n
New York, 40n, 190
Nicea (325), concilio, 13n, 201, 208, 211, 219, 224-225
Nicea II (787), concilio, 27, 86, 93
Nicolet (Québec), 48n
Nicoli Dario, 107n
Noceti Serena, 129n, 199n

- Northampton, 49n
Norvegia, 31
Nys Hendrik, 63n
- Oesterreicher Johannes, 43n
Olanda, 31, 48n
Oldani Luigi, 197n
O'Malley John W., 32, 34n
Ottaviani Alfredo, 97, 233-234
Ottawa, 48n
- Paderborn, 66
Padova, 61, 106n, 259
Paesi Bassi, 36-37, 40
Pagano Sergio, 242
Paggi Leonardo, 193n
Pagliara O., 187n
Paino Angelo, 70
Pajano Maria, 112n
Pakistan, 26, 207
Palese Salvatore, 285
Palmieri Domenico, 56
Pamiers, 48n
Panikkar Raimon, 207n, 212
Paoli Arturo, 67
Paolo apostolo, 149-150, 204, 248
Paolo III, papa, 271
Paolo IV, papa, 270
Paolo V, papa, 254
Paolo VI, papa, 12, 15n, 35, 39-40, 43, 51, 79, 96, 104n, 110n, 121-122, 124, 188n, 235
Papini Giovanni, 249
Parente Pietro, 56n, 59, 63n, 73-74
Parigi, 40n, 45, 48, 101n, 104n, 105, 212, 244
Parsch Pius, 114
Passaglia Carlo, 73
Pattaro Germano, 86n
Pavia, 265
Pechino, 68, 255
Peinador A., 137n
Pellegrino Francesco, 189
Perrella Salvatore, 36n
Perroni Marinella, 129n, 199n
Pession P. M., 132n
Peterson Erik, 20
Pevsner Nikolaus, 69n
Piacentini Marcello, 70
Pichard P., 189n
Pietro apostolo, 209
Pietrobono Claudio, 286
Pighin Bruno Fabio, 247n
Pignatelli Antonio, 279
Pinto Francesco, 206n
Pio IX, papa, 24, 211, 247
Pio V, papa, 109n, 122-123, 270, 273
Pio X, papa, 34, 72, 114-115, 127, 233
Pio XI, papa, 13, 33, 72, 255, 257-258, 263-264
Pio XII, papa, 13, 14, 17-18, 24, 33-34, 59, 65, 73, 77n, 101, 104n, 106-109, 114-115, 121, 123, 127, 130-131, 135, 137, 139, 144, 222, 232-234, 247-249, 258, 264-265, 289, 290
Pio da Pietrelcina, santo, 263
Piolanti Antonio, 53n, 78-79
Pistoia, sinodo, 265
Pitra Jean-Baptiste-François, 35
Pizzardo Giuseppe, 70, 99-100, 102-103
Plateau d'Assy, 69
Poitiers, 48, 48n
Pollini Gino, 71
Polvara Giuseppe, 69
Pompei Gianfranco, 182
Ponziani Daniel, 274
Portinari Folco, 206n
Porto (Roma), 208
Portogallo, 31, 36, 244
Portoghesi-Tuzi Telemaco, 203n
Portogruaro, 248, 264
Poulat Émile, 101n, 105n
Pozzato Maria Pia, 196n
Praglia, 259

- Prodi Paolo, 205, 242n, 269
Prümmer Dominicus M., 146
Prussia, 23
Puccinelli Mario, 193
Pugin Augustus Welby, 67
Pulcheria, imperatrice, 27
- Quacquarelli Antonio, 150n
Quagliariello Gaetano, 203n
Quaroni Ludovico, 70
Québec, 32n, 37, 40n, 47n, 49-50
- Rahner Karl, 45-47, 51, 62n, 77, 127, 234
Ramazzotti Angelo, 65
Ratzinger Josef: v. Benedetto XVI, papa,
Ravel E., 181n
Régamey Pie-Raymond, 69
Regan Patrick, 122-124
Regno Unito, 31
Regoli Roberto, 241, 286
Respighi Carlo, 263
Riario Sforza Sisto, 280
Riccardi Andrea, 129n, 202n
Ricci Scipione de', 265
Riches Pierre, 192n, 199, 201, 206-209
Rigaud Maurice, 48n
Rocca Giancarlo, 129, 140n, 142n, 150n,
152n, 291
Rodriguez Passarini Emanuele Gasparo,
272
Roegle Otto Bernhard, 46n
Rola, 71
Rolandi Luca, 60n
Roma, 17, 23-24, 35, 39n, 51, 68, 93,
100, 103-104, 108, 130, 136-137, 184,
194, 198, 207-209, 221, 225, 233,
243, 248n, 250-253, 255-256, 261n,
270-271, 275, 290
Romanò Angelo, 206n
Roncalli Angelo Giuseppe: v. Giovanni
XXIII, papa,
Ronchamp, 69
- Rosmini Antonio, 59
Rossi Emilio, 182n, 202n
Rossi Mario, 67
Rosso-Mazzinghi Stefano, 86n
Rouault Georges, 69
Rousseau Olivier, 207n, 212
Rousselot Pierre, 77, 79
Routhier Gilles, 29, 32n, 35n, 41-42,
46n, 48n, 50-51, 230-231, 288
Roy Philippe J, 32n
Ruffini Ernesto, 247
Ruggieri Giuseppe, 20, 83, 86n, 89n,
126n, 128n, 205n, 231, 249n, 289
Ruiz Jurado Manuel, 150n
Ruozi Federico, 179, 181n, 237, 291
Russia, 14, 74
- Sabatini E., 192n
Saint-Boniface (Canada), 48n
Saint-Brieuc (Francia), 48
Sainte-Anne-de-la-Pocatière (Québec),
47n
Saint-Jacques-du-Haut-Pas (Francia), 48n
Saint-Jean-de-Maurienne (Francia), 48
Saint-Jérôme (Québec), 47n
Saint-Paul d'Ivry (Francia), 48n
Saltini Zeno, 64n
Salvi Ugo, 202n
Salvini GianPaolo, 263n
Santa Rufina (Roma), 208
Santin Antonio, 259
Sarobinski Jean, 29n
Savoia, 48
Scalabrini Giovanni Battista, 65, 74
Scandinavia, 37
Scaramucci Barbara, 179n
Scarpellini Emanuela, 202n
Schelkens Karim, 32n
Schepis Franco, 181n
Schillebeeckx Edward, 187
Schmaus Michael, 46n
Schmidt Stjepan, 40n

- Schmiedl Joachim, 129n, 143n
Schmitt Carl, 20
Schutz Roger, 207n, 212
Schwarz Rudolph, 68-69
Schweitzer Albert, 73
Scoppola Pietro, 182n
Semmelroth Otto, 47
Serré Sylvain, 47n
Sertillanges Antonin-Dalmace, 59, 63
Shanghai, 256
's-Hertogenbosch, 48n
Sicilia, 70
Siebenrock Roman, 46n
Simonato Ruggero, 247n
Simonetti Manlio, 20n
Siri Giuseppe, 40, 60, 110, 117-122, 127
Sisto V, papa, 278
Sodi Stefano, 286
Soetens Claude, 35n, 258n
Soffientini Natale, 197
Sorrel Christian, 48n
Spagna, 31, 36, 40n, 210, 233, 244, 251, 254
Stalin Iosif Vissarionovich, 203
Stati Uniti d'America, 36-37, 207
Stolz Anselm, 201
Sturzo Luigi, 64, 75, 79, 280
Suenens Leo Joseph, 40-42, 49n
Sugawara Yuji, 149n
Suhard Emmanuel, 64, 101n, 105-106
Svezia, 31
Svizzera, 31, 36

Taiwan, 255
Taizé, 212, 228
Tamburini Pietro, 265
Tanner Norman, 23, 286-287
Tanzarella Sergio, 286
Tardini Domenico, 39, 142, 154, 180n, 188
Teodosio II, imperatore, 226
Terni, 12n

Theobald Christoph, 98
Tisserant Eugène, 199, 206
Tofanelli Arturo, 202
Torino, 71
Tozzi Ileana, 286
Tragella Giovanni Battista, 254n
Trento (1545-1563), concilio, 29, 84, 99, 128, 211, 219, 227, 250, 280, 287-288
Trieste, 193, 259
Trombetti Alfredo, 277, 278
Tromp Sebastian, 55n, 67
Tucci Roberto, 207n
Tüchle Hermann, 46n
Turner Harold W., 69n
Tuzi Grazia, 203n

Uganda, 207
Uginet François-Charles, 33n
Ulianich Boris, 192n, 200, 205
Urbani Giovanni, 197n
Urbano VIII, papa, 271

Vagaggini Cipriano, 71n, 207n
Val d'Ayas, 128
Valeri Valerio, 142, 154
Valerio Adriana, 27n
Valle d'Aosta, 128
Varaldo Giuseppe, 71
Varnier Giovanni Battista, 243
Vaticano, 195, 261n
Vaticano I (1869-1870), concilio, 23-28, 33, 35, 53, 68, 80, 84, 128, 184, 191, 208, 211, 219, 221, 230, 247, 249, 264, 287, 288, 289, 292
Vecchio Giorgio, 202n
Vega Giuda, 272
Velati Mauro, 35-36, 191n
Vellico Antonio, 57n
Vence, 69
Venegono, 61, 79
Venezia, 87, 135, 197n, 258
Ventura Marco, 58n

- Venturi Giampaolo, 286
Vergé-Franceschi Michel, 48n
Vesuvio, 279
Veillot Pierre, 104n
Vian Paolo, 245n
Vico Giovanni Battista, 277
Vienna, 40n
Viganò Dario Edoardo, 180n
Vilanova Evangelista, 35-36
Villain Maurice, 207n
Vinatier Jean, 105n
Vion Henri, 48n
Visser 't Hooft Willem Adolph, 201,
207n, 211
Voillaume René, 64n
Volk Hermann, 47
Wassilowsky Günther, 45n, 51n
Weiss Wolfgang, 96n
Wenger Antoine, 189
Westminster, 67
Willebrands Johannes, 187, 207n, 227
Wittgenstein Ludwig, 207
Wittstadt Klaus, 35n, 38n, 97n
Xeres Saverio, 286
Zapelena Timoteo, 56, 59
Zecchin Renzo, 107n
Zerbi Pietro, 241-242
Zito Gaetano, 286
Ziviani Giampietro, 53n, 129n
Zizola Giancarlo, 181n, 188n
Zovatto Paolo Lino, 262
Zovatto Pietro, 65n, 74n, 247, 261-262,
286, 292

V Sezione

Attività sociale

Assemblea dei Soci

9-10 novembre 2012. L'Assemblea approva la relazione del Presidente Filippo Lovison, nonché il conto consuntivo relativo al passato triennio, presentato dal Tesoriere Roberto Regoli. Successivamente il Presidente sottopone alla discussione la pregressa adesione dell'Associazione al CATI, la quale non era stata deliberata dall'Assemblea dei Soci. Dopo ampia discussione, l'Assemblea vota la proposta di adesione ed essa viene respinta. La discussione continua con l'intervento di numerosi soci, i quali auspicano unanimemente che l'Associazione promuova la sensibilizzazione delle istituzioni nei riguardi della cultura storica e solleciti opportuni finanziamenti per la tutela, la trasmissione e lo studio delle variegate testimonianze relative alla memoria della vita ecclesiale, specialmente in Italia. L'Assemblea procede al rinnovo del Consiglio di Presidenza. Risultano eletti per il prossimo triennio: Filippo Lovison, Presidente; Gaetano Zito, Vice Presidente; Luigi Michele de Palma, Segretario; Roberto Regoli, Tesoriere; Consiglieri: Maurizio Tagliaferri (Nord), Grazia Lo Parco (Centro), Angelo Giuseppe Di-bisceglia (Sud).

I lavori del Consiglio di Presidenza

4 giugno 2012. Viene confermato il programma del prossimo convegno ed esaminata la relazione sul conto consuntivo del 2011, da cui emerge la necessità di reperire nuovi finanziamenti per le attività dell'Associazione. Il Consiglio ammette come nuovi soci: Ottavio Bucarelli, Paolo Fusar Imperatore, Dilermando Ramos Viera, Gerardo Lasalvia, Fabrizio Vantini, Livia Mandalà e Diego Pinna. Segue l'esame della partecipazione dell'Associazione ai lavori del seminario organizzato dal CATI a Firenze dal 1° al 2 giugno 2012. Al più presto si procederà alla raccolta dei contributi al

convegno de L'Aquila per la pubblicazione degli atti. Vengono presentati i contenuti del nuovo numero della rivista e si stabiliscono le modalità d'inserimento della bibliografia dei soci. Gran parte dei lemmi compresi nel *Dizionario Storico Tematico della Chiesa in Italia* è stata consegnata ai curatori; entro breve tempo si procederà a condurre a termine l'iniziativa editoriale.

9 novembre 2012. Sono ammessi come nuovi soci: Vincenzo La Mendola, Stefano Perego, Riccardo Burigana e Giuseppe Palmisciano.

14 dicembre 2012. Il Consiglio esamina i lavori del convegno "Verso il Concilio Vaticano II. Attese e speranze", organizzato dall'Associazione e svoltosi a Roma. Gli abbonamenti alla rivista sono in progressivo aumento, segno dell'apprezzamento che essa ha incominciato a godere fra il pubblico degli studiosi. Gli atti del Convegno saranno pubblicati sul 3° numero della rivista. Nel frattempo procedono i lavori per l'edizione del *Dizionario Storico Tematico della Chiesa in Italia* e si procederà alla pubblicazione del nuovo indirizzario dei soci. Vengono ammessi i nuovi soci: Stefano Brancatelli, Davide Marino, Alfredo Di Napoli, Marco Pietro Giovannoni e Stefano Defraia. Infine, si discute sulla formula e sulla data del prossimo seminario di studi.

IN MEMORIAM

P. EMANUELE BOAGA, O. CARM.

Per i sentieri della memoria

Ricordo di p. Emanuele Boaga, Carmelitano (1934-2013)

Il 17 luglio scorso, p. Emanuele Boaga, O.Carm., è deceduto dopo una lunga e faticosa battaglia contro il tumore che lo aveva colpito da alcuni anni. Si può dire anche per lui come per Mosé che, praticamente fino all'ultimo «gli occhi non si erano spenti» (*Dt* 34,7). E con gli occhi aperti si è presentato all'abbraccio della Trinità Santa, accompagnato da Maria, la Madre-Sorella del Carmelo, da lui tanto amata.

Le esequie si sono svolte il giorno seguente nella chiesa di Santa Maria in Traspontina, in via della Conciliazione a Roma. La Santa Messa, presieduta dal Vicegerente di Roma, S. Ecc. Mons. Filippo Iannone, O. Carm., e concelebrata dal Rev.mo Priore Generale dei Carmelitani, p. Fernando Millán Romeral, dal Priore Provinciale della Provincia Italiana, M. Rev. P. Roberto Toni, e da numerosi sacerdoti, è stata partecipata da numerosi fedeli laici e suore carmelitane e di altre congregazioni. Nell'assemblea liturgica, oltre ai familiari, erano presenti anche S. Ecc. Mons. Marcello Bartolucci e il Rev.mo P. Bogusław Turek, Segretario e Sottosegretario della Congregazione delle Cause dei Santi, e numerosi ufficiali di alcuni dicasteri romani, membri di associazioni storiche e teologiche, docenti di atenei romani.

Un arrivederci liturgico, pieno di speranza e di fede, alimentata anche dalla stessa testimonianza di p. Boaga, il quale negli ultimi mesi aveva



percorso un bel tratto del proprio percorso di fede. Il Priore Generale, durante l'omelia, ha voluto leggere alcuni passaggi di un testo in cui p. Emanuele comunicava la percezione della vicinanza del Signore vicino a chi soffre con la partecipazione scaturita dall'Incarnazione.

Quale eredità ci lascia p. Boaga? Nato il 30 marzo 1934 a Padova, da una famiglia di origine istriana, egli è stato essenzialmente e prima di tutto un frate carmelitano, un sacerdote, poi un uomo di ricerca e di studio. Il suo impegno di ricercatore, scrittore e docente è stato sempre vissuto come servizio ed espressione del ministero sacerdotale. Ogni aspetto della sua poliedrica attività è stato motivato dal desiderio di seguire e servire il Signore Gesù, di onorare sua Madre, la "Signora del luogo" ossia del Carmelo. Entrato nell'Ordine nel 1950, aveva professato i voti semplici nel 1951, quelli solenni nel 1955. Uomo di vita semplice ed essenziale, p. Boaga non ha mai dimenticato la sua appartenenza a una comunità di fratelli con i quali ha condiviso la quotidiana ricerca del Volto di Dio e la fraternità. Il carattere esuberante, talvolta esplosivo, non gli ha mai impedito di essere generoso e accogliente. Nutriva grande rispetto e amore per le monache di clausura e per le suore delle varie congregazioni di vita attiva, anche non carmelitane, da lui aiutate con corsi di formazione, consigli e pareri. Analogo discorso può esser fatto per i laici, ai quali ha dedicato buona parte del proprio impegno di divulgatore e dai quali anzi ha più volte ricevuto stimolo e prospettive nuove. Giovane sacerdote negli anni del Concilio Vaticano II – fu ordinato il 6 luglio 1958 – ne ha vissuto la primavera con entusiasmo e intelligente capacità di lettura dei documenti e dei segni dei tempi. Molta della sua pubblicistica fu determinata dal desiderio di far conoscere i contenuti teologici, spirituali e pastorali del Concilio.

Assai versato nelle materie matematiche e scientifiche, sulle orme del padre Giovanni, professore universitario, accolse l'invito fattogli per obbedienza dai superiori di specializzarsi in storia. Fu così che si iscrisse alla Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, conseguendovi nel 1969 il dottorato con la tesi *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia* (Roma 1971), che resta ancora un testo di riferimento insuperato sulla questione.

Chiamato a reggere la Segreteria Generale dell'Ordine (1971-1983), rinunciò a una promettente carriera universitaria, senza però rinunciare allo studio: p. Boaga ha mantenuto rapporti con associazioni e istituzioni accademiche e di ricerca, divenendone spesso animatore, non ha mai smesso di frequentare archivi e biblioteche, o di leggere libri di storia. Furono, quelli, anche anni di servizio generoso al Terz'Ordine Carmelitano, di cui fu

Delegato Generale (1976-1983), e alle monache di clausura come Delegato Nazionale (1973-1982).

Dal 1983 fu nominato Archivista Generale dell'Ordine, con particolare responsabilità per la sezione storica, incarico mantenuto fino alla morte: quando andammo a visitarlo una delle ultime volte, ormai fiaccato dal male ci parlava dei progetti che aveva in mente per creare sussidi utili per l'archivio generale. Il suo impegno nell'Associazione degli Archivisti Ecclesiastici come segretario (dal 1984) e animatore assieme al compianto p. Monachino e ad altri colleghi, è riconosciuto da molti.

Dal 1987 al 2001, ha presieduto l'*Institutum Carmelitanum*, in cui ha promosso iniziative di studio e confronto interdisciplinare, oltre a pubblicazioni ed edizioni di documenti. Come Preside dell'*Institutum* e come ricercatore è stato membro di varie associazioni, da quella dei Professori di Storia della Chiesa, a quella degli Storici Religiosi, all'Associazione Mariologica Interdisciplinare.

Dal 1984 per diversi anni è stato membro e collaboratore apprezzato dell'Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici e membro dell'*Osservatorio centrale per i beni culturali di interesse religioso di proprietà ecclesiastica*. Non poche volte fu chiamato a collaborare con dicasteri della Santa Sede per questioni delicate e per offrire pareri specifici su questioni di rilevanza storica o teologico-spirituale.

Dal 1982 fu anche nominato consultore della Congregazione delle Cause dei Santi, incarico che gli è stato rinnovato fino alla morte: per le sue mani sono passate più di cento *Positiones* di Servi e Serve di Dio, Venerabili e Beati da valutare quanto alla completezza e sufficienza della ricerca storica, come in altri casi quanto alla consistenza teologica della fama di santità sulla base dell'esercizio delle virtù da parte dei candidati. A lato di questo impegno, per alcuni anni p. Boaga fu anche docente nello *Studium* della medesima Congregazione. Tra l'altro p. Emanuele fu anche membro della commissione storica per la causa di beatificazione del Beato Giovanni Paolo II.

La competenza e la capacità comunicativa di p. Boaga come insegnante sono state riconosciute e apprezzate da molte persone. È stato docente di Storia della Chiesa al Triennio Teologico della Pontificia Facoltà *Marianum* e di Storia delle Istituzioni Ecclesiastiche presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università della Tuscia di Viterbo. Ha svolto corsi anche presso la Pontificia Facoltà Teologica *Auxilium* e in altri centri accademici romani e brasiliani. Per anni, infatti, ha trascorso i mesi estivi in varie località del Brasile, tenendovi corsi di storia, di spiritualità, di esercizi

spirituali e di formazione catechetica con suore, laici, sacerdoti, seminaristi e religiosi. Da quei corsi sono scaturiti diversi lavori di grande valore divulgativo, pur fondati nella ricca e profonda conoscenza delle fonti e dei problemi dell'autore.

L'attività di archivista e storico ha costituito comunque la massima parte dell'impegno di p. Emanuele. Un impegno segnato sempre dalla curiosità e da interessi molteplici e diversificati. Neppure negli ultimi tempi gli è venuto meno il gusto di spigolare tra le carte e i libri, per trovarvi aneddoti curiosi o paradossali: sono numerosissime le note di cronaca, non tutte edite, scritte con una prosa asciutta e quasi senza commenti, ma simpaticamente sorridente e pungente, riguardo episodi di vita conventuale o monastica, romana o curiale.

In occasione del 75° compleanno si pensò di fargli omaggio di una miscellanea di studi, pubblicata con il titolo *Memoriam fecit mirabilium Dei* (Roma 2009); in essa alcuni articoli offrivano un profilo articolato di p. Emanuele, arricchito dalla sua bibliografia aggiornata, che a quel tempo già contava novecentouno titoli. Ancora numerosi altri occorre aggiungervene. Basti dire che neppure un mese fa mi consegnava il manoscritto di una Storia delle Monache Carmelitane in Italia, che si sta preparando per la stampa, ultimissima fatica portata avanti con grande amore e la cura di sempre. Sono convinto che anche questo libro, come diversi altri usciti dalle sue mani, sarà un vero apripista per ricerche simili. Questa, infatti, è stata una caratteristica di p. Boaga: metodo e rigore critico, capacità di leggere le fonti comparandole e traendone informazioni da integrare in un quadro significativo e storicamente fondato erano gli strumenti che gli permettevano di pensare e quindi percorrere nuovi sentieri, quei sentieri della memoria che desiderava esplorare per narrarne il senso e il contenuto.

Sarebbe fuori luogo, in questo momento, descrivere l'intera opera di p. Boaga, ma credo sia utile indicare almeno alcune sue pubblicazioni, che ci rimangono non solo come pietre miliari di un percorso intellettuale e di ricerca, ma appunto anche come punti sicuri di riferimento metodologico e scientifico. Oltre ai già citati studi sulla soppressione innocenziana dei piccoli conventi italiani del 1650 e alla storia delle carmelitane in Italia, mi sembra di grande interesse la serie *Come pietre vive... Per leggere la storia e la vita del Carmelo* (Roma 1993); *La Signora del luogo. Maria nella storia e nella vita del Carmelo* (Roma 2001) e l'ancora inedito in italiano *La fonte di Elia. Elia profeta nella storia e nella vita del Carmelo*. Questi tre libri non si possono definire scientifici perché non presentano un apparato critico di note, eppure lo sono perché frutto di anni di studio critico delle fonti. Ma,

soprattutto, sono interessanti per la metodologia, che integra la presentazione del tema con approfondimenti specifici, ulteriori proposte di ricerca e studio, domande per la discussione e suggerimenti per la preghiera. I tre volumi sono nati dal lavoro pluriennale svolto con religiose e laici brasiliani, perciò ne esiste una prima versione portoghese poi tradotta con ampliamenti e adattamenti in italiano dallo stesso Autore. È rimasto sul tavolo l'ultimo volume della serie, quello sul profeta Elia, che pensiamo di pubblicare quanto prima. Lo stesso si dica di alcuni altri studi che p. Boaga aveva in cantiere e che speriamo di poter recuperare e completare laddove necessario.

Un altro testo innovativo e interessante è il manuale di archivistica curato assieme agli amici e colleghi Mons. Salvatore Palese e Mons. Gaetano Zito, *Consegnare la memoria* (Firenze 2003). Altrettanto suggestive sono state le ricerche svolte da p. Boaga su figure, istituzioni di vita consacrata e laicale: basta scorrere il *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, riviste specializzate o altre opere collettive per riconoscere quante voci e articoli, pur nella loro apparente normalità scientifica, costituiscano invece autentici studi innovativi e provocatori di nuove indagini su aspetti non sempre conosciuti e non ancora indagati.

La capacità di p. Boaga di andare all'essenziale presentando in maniera concisa un personaggio o un argomento storico appare, forse al meglio, nel *Dizionario Carmelitano*, pubblicato nel 2008, da lui diretto assieme al Carmelitano Scalzo Luigi Borriello. Questa collaborazione ci ricorda inoltre il grande rispetto di cui Emanuele Boaga godeva in ambedue i rami della Famiglia Carmelitana.

Eliseo chiese ad Elia i due terzi del suo spirito (2 Re 2,9): in parecchi considereremmo poter fare lo stesso con p. Boaga. La rilettura dei numerosi contributi, la riflessione sulle indicazioni metodologiche e, soprattutto, la memoria del suo spirito di servizio sacerdotale e di frate carmelitano, possono aiutarci a riconoscerne l'eco della voce stentorea, che ci invita ad amare la ricerca, a percorrerne i sentieri senza temere la fatica, a cercare con accuratezza e fonti e documenti da leggere con acume critico, a osare con coraggio percorsi nuovi senza mai dimenticare i destinatari dei risultati.

Arrivederci p. Emanuele!

fr. Giovanni Grosso, O. Carm.
Preside dell'*Institutum Carmelitanum*

Roma, 20 luglio 2013

IN MEMORIAM

P. GIUSEPPE ORLANDI, C.Ss.R.

(8 luglio 1935 - 11 agosto 2013)

Mi piace, se permettete, iniziare da un ricordo personale che risale a poco più di un mese fa; era l'8 luglio quando ci ritrovammo per celebrare la festa di compleanno di p. Giuseppe, col fratello Giuliano, la nipote, la dottoressa Maria che con tanta amabilità lo seguiva, e altri che lui stesso aveva convocati. Lo ricordo felice, veramente contento, anche se iniziava a sospettare la gravità del suo male. Ebbene in quella occasione volle preparare un intervento di saluto ai convenuti,



nel quale ripensando alla esperienza della malattia che stava vivendo, faceva notare in particolare che questa lo aveva aiutato a riflettere sul valore della comunità, a constatare come i confratelli gli volevano bene, e come lui stesso voleva bene ai confratelli della sua comunità.

Mi pare che questo episodio ci aiuti a entrare in un modo di essere e di operare, per lui che era uno storico: rileggere la storia alla luce della realtà che si vive; il presente, spesso rimanda e si comprende meglio alla luce della storia. Vogliamo tenere presente questo riflettendo sulla Parola di Dio che abbiamo ascoltato e che deve naturalmente illuminare questa celebrazione.

Abbiamo ascoltato anzitutto il brano della Lettera ai Romani, nel quale san Paolo ritorna indietro nella storia fino alla caduta del primo uomo per farci comprendere la grandezza della Redenzione di Cristo, dicendoci che non è un semplice riannodare un filo che si era spezzato o un ristabilire una relazione che si era interrotta: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia»: è l'annuncio della *Copiosa Redemptio* che sant'Alfonso ci ha consegnato

e che ci impegna come congregazione missionaria, cercando anche nuovi modi, nuove vie per la nuova evangelizzazione.

Anche il p. Orlandi era impegnato in questo come missionario redentorista, fin dalla sua professione religiosa nel 1954 a Marzocca, e la sua ordinazione presbiterale il 25 ottobre 1959 a Cortona. Laureato in Storia della Chiesa alla Gregoriana, insegnò nello studentato redentorista a Cortona fino al 1967, quando lo studentato fu trasferito a Roma. Nel gennaio 1968 fu nominato membro del nostro Istituto storico e della redazione di *Spicilegium Historicum*, e si trasferì in questa casa di sant'Alfonso, dove rimase per quarantacinque anni, e dove due giorni fa, l'11 agosto ha terminato le sue fatiche terrene, spegnendosi quasi improvvisamente, sopraffatto da una malattia che non gli ha lasciato scampo.

In questi anni passati a Sant'Alfonso si è diplomato in *Archivistica* presso la Scuola Vaticana e in *Archeologia cristiana* presso il relativo Istituto Pontificio; ha insegnato Agiografia presso la Pontificia Università Lateranense, ed è stato socio di varie istituzioni di studi storici. Da molti anni era anche Consultore della Congregazione delle Cause dei Santi (durante la degenza al San Giovanni una sua preoccupazione era quella che per la prima volta non sarebbe potuto essere presente ad una riunione in Vaticano).

Ha scritto molto: è autore di numerosi saggi e articoli pubblicati su *Spicilegium Historicum* e su molte altre riviste specializzate. Un impegno particolare per lui negli ultimi anni è stata la collaborazione nell'opera della Storia della Congregazione e soprattutto il suo impegno come curatore della edizione critica delle lettere di sant'Alfonso: il *Carteggio* è un'opera per la quale la Congregazione, e aggiungerei anche la Chiesa e il mondo della cultura in generale, gli sono debitori. Ancora stava lavorando anche sulle lettere di sant'Alfonso, quando la malattia lo ha bloccato inesorabilmente.

Non mi risulta che abbia mai predicato una missione o abbia mai svolto impegni apostolici direttamente, ma sentiva profondamente che tutto il suo lavoro era al servizio della Congregazione e della Chiesa, era il suo contributo alla evangelizzazione. E, se poteva, quando occorreva lasciava i suoi studi per il confessionale: da tantissimi anni tre volte all'anno si recava a Bussolengo per aiutare la comunità a offrire il servizio delle confessioni nel santuario della Madonna del Perpetuo Soccorso; lui stesso si preoccupava di trovare altri confratelli che lo accompagnassero per il ministero. Ma davvero si può dire che è stato missionario redentorista soprattutto attraverso la sua opera di storico, con la quale ci aiuta a rileggere il passato per comprendere meglio il presente e renderci conto della bellezza della nostra storia e del nostro presente illuminato da Cristo Redentore.

Le Beatitudini del brano del vangelo ci aiutano a rileggere la sua vita e la sua opera proprio alla luce del Vangelo.

Siamo consapevoli pienamente che la Congregazione redentorista subisce una grave perdita con la morte di p. Giuseppe; anche alla nostra Provincia Romana mancherà molto il suo sempre prezioso contributo, soprattutto nel Capitolo provinciale di cui ha fatto parte da tantissimi anni; per la sua stessa famiglia di origine è una gravissima perdita.

Ma insieme vogliamo ringraziare il Signore per aver donato al fratello Giuliano, ai parenti, ai colleghi professori, agli amici e a noi suoi confratelli, un uomo davvero povero in spirito, mite, misericordioso, operatore di pace, amante della giustizia... Gesù conclude dicendo: «Grande è la vostra ricompensa nei cieli»: è quello che chiediamo insieme continuando la nostra celebrazione: che il Signore gli dia la ricompensa per le sue fatiche e la beatitudine eterna riservata ai suoi servi fedeli. Intercedano per lui la nostra cara Madre del Perpetuo Soccorso, che p. Giuseppe ha amato e fatto amare, il nostro Padre sant'Alfonso e i santi e beati redentoristi; insieme con loro possa lodare in eterno la Misericordia e la Bontà del nostro Dio. Amen.

Omelia di P. Giovanni Congiu, C.Ss.R.
Superiore Provinciale

Roma, 13 agosto 2013

Si può consultare la bibliografia completa del p. Giuseppe Orlandi all'indirizzo web <http://www.storiadellachiesa.it>, Sezione In Memoriam.

XVI Convegno di Studio

Verso il Concilio Vaticano II

Attese e speranze

Roma, 9-10 novembre 2012

Sedi del Convegno:

Pontificia Università Gregoriana
Centro Studi Storici PP. Barnabiti



Venerdi 9 novembre 2012

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Palazzo Centrale - Aula C008

15.00 Indirizzi di saluto:

François-Xavier Dumortier, s.j.

Rettore della Pontificia Università Gregoriana

Nuno da Silva Gonçalves, s.j.

Decano della Facoltà di Storia
 e Beni Culturali della Chiesa

Filippo Lovison

Presidente dell'Associazione Italiana
 dei Professori di Storia della Chiesa

S. Em.nza Raffaele Farina

La mia vigilia conciliare

Profusione

Norman Tanner, s.j.

L'eredità del Concilio Vaticano I

16.30 Presiede: **Gianpaolo Salvini, s.j.**

Gilles Routhier

Horizons d'attente dans les Églises
 occidentales à la veille de Vatican II

Severino Dianich

L'ecclesiologia in Italia tra il Concilio
 Vaticano I e il Concilio Vaticano II

Dibattito

18.00 **Santiago Casas Rabasa**

Presentazione di "Chiesa e Storia.

Rivista dell'Associazione Italiana

dei Professori di Storia della Chiesa",

2 (2012)

CENTRO STUDI STORICI PP. BARNABITI
Sala Erba

19.00 Assemblea dei Soci

20.00 Cena sociale

Sabato 10 novembre 2012

CENTRO STUDI STORICI PP. BARNABITI
Sala Erba

8.30 **Assemblea dei Soci - Rinnovo cariche**

9.30 **Presiede: Salvatore Palese**

Pino Ruggieri
Giovanni XXIII e le scommesse
del Concilio

Paolo Gheda
L'episcopato italiano verso il Concilio

11.00 **Presiede: Maria Lupi**

Maurilio Guasco
Clero e preti operai verso il Concilio

Andrea Grillo
La Liturgia: sana tradizione e legittimo
progresso alla vigilia del Concilio

Dibattito

13.00 **Proclamazione del nuovo
Consiglio di Presidenza
Pranzo sociale**

15.00 **Presiede: Fabio Zavattaro**

Annibale Zambarbieri
La Scuola di Venegono e gli incontri di
Villa Cagnola a Gazzada

Giancarlo Rocca
La vita religiosa verso il
Concilio Vaticano II

Federico Ruozi
Il pre-concilio nel mass-media

17.30 **Daniele Menozzi**
Intervento conclusivo



Associazione Italiana
dei Professori
di Storia della Chiesa



PONTIFICIA
UNIVERSITÀ
GREGORIANA

Facoltà di Storia e
Beni Culturali della Chiesa

Comitato organizzatore

P. Filippo Lovison B
Don Gaetano Zito
Don Luigi Michele de Palma
Don Roberto Regotti
Don Angelo Manfredi
P. Luigi Mezzadri CM
Don Maurizio Tagliaferri

Segreteria del Convegno

Pontificia Università Gregoriana:
segsbc@unigre.it
Tel. 06-67015107

Associazione Italiana dei Professori
di Storia della Chiesa:
storiadellachiesa@virgilio.it
Tel. 06-68216378

Le lingue del Congresso sono italiano, inglese
e francese. I testi delle Conferenze in inglese
e francese saranno disponibili in italiano.

A coloro che lo richiedono, la Segreteria
del Convegno darà indicazioni utili
per il soggiorno a Roma.

Pontificia Università Gregoriana,
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma

Centro Studi Storici PP. Barnabiti,
Piazza Benedetto Cairoli, 117
00186 Roma



NOTIZIARIO FLASH

Marzo 2012 – n° 10

www.storiadellachiesa.it
storiadellachiesa@virgilio.it

Associazione Italiana

dei Professori di Storia della Chiesa

In memoriam

Martini Giacomo
(† 5 febbraio 2012)

Ambrasi Domenico
(† 10 febbraio 2012)

Feis Mario
(† 6 marzo 2012)

XVI Convegno di Studio
dell'Associazione

Verso il
Concilio Vaticano II

9-10 novembre 2012

sede del convegno: Roma

Il Convegno vedrà la presenza dei relatori: S. Enza Raffaele Farina, Norman Tanner, Giampaolo Sabini, Gilles Rouquier, Severino Dianich, Salvatore Palese, Pino Ruggieri, Paolo Gheda, Arnibole Zambarbieri, Andrea Grillo, Fabio Zucchero, Maurizio Guasco, Giancarlo Rocca, Federico Ruzzi, Daniele Menzari.

CHIESA E STORIA

Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori
di Storia della Chiesa



EUROPEANIZATION n. 2 – 2012

L'Unità d'Italia: Cattolici, Chiesa e Santa
Sede tra Storia e Memoria

In occasione del 150° anniversario dell'Unità d'Italia, l'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa ha promosso due Forum e ha partecipato a diversi Convegni e Seminari, i risultati dei quali saranno in parte pubblicati in questo fascicolo. Tra di essi sono previsti gli interventi di Sergio Pagano, Samuele Sangalli, Alessandra Bartolomei Romagnoli, Mariano dell'Orto, Stefano DePaola, Grazia Loparco, Roberto Regoli, Filippo Lovison, Mariola Ida Venza, Giovanni Battista Varnier, Vito Saladino, Alessandra Costanzo, Pietro Zovatto, Michele G. D'Agostino, Irene Tazzi.

HANNO PRESENTATO LA RICHIESTA DI DIVENIRE
MEMBRI DELL'ASSOCIAZIONE:

Diana Maria Ramos Vieira – Lucrezia Gerardo –
Vantini Fabrizio – Maddalena Livia – Diego Piana

Le loro domande saranno esaminate nel prossimo
Consiglio di Presidenza del 4 giugno 2012

Segnalazioni

- Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Convegno Internazionale: "Costantino il Grande. Alle radici dell'Europa", (vedi allegato n° 1).
- Max Planck Institute for European Legal History (vedi allegato n° 2).
- CATI, Seminario: Pensare teologicamente: contesti e modelli (Roma, 1-2 giugno 2012).



NOTIZIARIO FLASH

Giugno 2012 – n° 11

www.storiadellachiesa.it
storiadellachiesa@virgilio.it

Associazione Italiana

dei Professori di Storia della Chiesa

XVI Convegno di Studio
dell'Associazione

**Verso il
Concilio Vaticano II**

9-10 novembre 2012

Sede del Convegno: Roma

Il Convegno vedrà la presenza di S. Emma Raffaele Farina, Norman Tanner, Gianpaolo Salvini, Gilles Routhier, Severino Dianich, Salvatore Palese, Pino Ruggieri, Paolo Gheda, Annibale Zambarbieri, Andrea Grillo, Fabio Zavattaro, Maurizio Gasco, Giancarlo Rocca, Federico Ruzzi, Daniele Menozzi.

Al Convegno, il 9 novembre 2012, alla Pontificia Università Gregoriana, verrà presentato e distribuito il secondo numero di

**"CHIESA E STORIA. RIVISTA
DELL'ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI
PROFESSORI DI STORIA DELLA CHIESA"**

n. 2 – 2012

Articoli: Sergio Pagano, Samuele Sangalli, Alessandra Bartolomei Ramagnoli, Mariano dell'Orto, Stefano Defraia, Grazia Loperco, Roberto Regoli, Filippo Lovison, Manola Ida Venzo, Giovanni Battista Varnier, Vito Saladina, Alessandra Costanzo, Pietro Zavotto, Michele G. D'Agostino, Ilona Tozzi, Diego Pinna.

Abstracts del Forum a L'Aquila – Recensioni – Bibliografia dei Soci – Attività Sociale – In memoriam: Giacomo Martina

Il Programma del Convegno è pubblicato
sul sito dell'Associazione

**IN AUTUNNO VERRANNO INVIATI I DEPLIANT DEFINITIVI
E LE LOCANDINE**

DIZIONARIO STORICO TEMATICO DELLA CHIESA IN ITALIA

**QUELLO COMPLETATA LA RACCOLTA DELLE SINGOLE VOCI, I
CURATORI SONNO LAVORANDO ALLA REVISIONE DEL MATERIALE**

NUOVI SOCI – CONSIGLIO DEL 4 GIUGNO 2012

**Bucarelli Ottavio – Fesar Imperatore Paolo –
Ramus Viera Dilemante – Lasalvia Gerardo –
Vandini Fabrizio – Mandali Livia – Pinna Diego**

**SEMINARIO DI STUDIO DEL CATI
(COORDINAMENTO ASSOCIAZIONI TEOLOGICHE ITALIANE
ROMA, 1-2 GIUGNO 2012**

PENSARE TEODOLOGICAMENTE: PENSIERI E MODELLI

All'incontro, che ha visto la partecipazione dei rappresentanti dell'ABI, APL, ATI, CII, A/Ca, GDDC, ATISM, AMI, SIRT, hanno rappresentato l'AIPSC i soci Maurizio Tagliaferri e Filippo Lovison. Il testo dello strumento di lavoro sull'epistemologia della complessità, è pubblicato sul sito dell'Associazione.

QUOTA ANNUALE

Si pregano i Soci, che ancora non lo avessero fatto, di mettersi in regola con il pagamento della quota, per partecipare con diritto di voto al rinnovo delle cariche associative al Convegno del 2012, per ricevere il secondo numero della Rivista dell'Associazione ed essere inseriti nel nuovo Indirizzo dei Soci per il triennio 2012-2015.

Le modalità del versamento e l'importo dell'importo sono pubblicate sul sito dell'Associazione

**A TUTTI I SOCI L'AUGURIO
DI UN SERENO PERIODO
ESTIVO**

IL CONSIGLIO DI PRESIDENZA



NOTIZIARIO FLASH

Dicembre 2012 – n° 12

www.istoriadellachiesa.it
storiadellachiesa@virgilio.it



Associazione, Umberto Giordano,
Los Angeles, Ciclo 1935

Associazione Italiana

del Professori di Storia della Chiesa

AUGURI DI **BUON NATALE** E **FELICE ANNO**
NUOVO _____

È in distribuzione

CHIESA E STORIA
Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori
di Storia della Chiesa - Anno II, n. 2 - 2012



PRESENTATA AL XVI
Convegno di Studio dell'AIPSC

VERBO IL CONCILIO VATICANO II
ATTESE E SPERANZE
Roma, 9-10 novembre 2012

SI VEDA LA CRONACA NELLE PAGINE SUCCESSIVE

Si ringraziano tutti i Soci intervenuti al
Convegno. Agli altri, in regola con la quota
annuale, la Rivista sarà inviata per posta

In memoriam
Suor Maria Teresa Falzone

Nella mattinata del 5 dicembre 2012, alle ore 10, è
deceduta, presso l'Ospeale Civico di Palermo, Suor
Maria Teresa Falzone, ricordando la sua presenza
sempre attiva nella nostra Associazione, e la sua
partecipazione a diversi Convegni e Forum oltre che ad
iniziative editoriali come il nostro Dizionario Storico
Tematico della Chiesa in Italia, si chiede a tutti i Soci
una preghiera per lei.

NUOVI SOCI - CONSIGLIO DEL 9 NOVEMBRE 2012

Vincenzo La Mendola
Stefano Perego
Riccardo Ravigano
Giuseppe Palmiciano

NUOVO CONSIGLIO DI PRESIDENZA
2012-2015

eletto dall'Assemblea dei Soci
a Roma il 10 novembre 2012

P. FIUPO LOMSON B, Presidente
DON GATTANO ZIO, Vicepresidente
MONS. LUIGI NICHELE DE PALMA, Segretario
DON ROBERTO REGGÙ, Tesoriere
DON MAURENO TAGLIAFERRI
SANTO GRAZIA IONARDO
DOTTOR ANGELO GIUSEPPE DIBESCUZIA

QUOTA 2013

Si ricorda che l'ammontare della quota annuale
dell'Associazione è di € 55 da versare sul conto
corrente postale n° 54726510, intestato a
Associazione Italiana dei Professori di Storia della
Chiesa. La rivista "Chiesa e Storia" verrà inviata
gratuitamente a tutti i Soci in regola con il
pagamento della quota associativa.





VERSO IL CONCILIO VATICANO II. ATTESE E SPERANZE (Roma, 9-10 novembre 2012)

Positivo il bilancio dell'iniziativa che ha chiamato al confronto con gli storici studiosi di teologia, ecclesiologia e liturgia



Centro Studi Storici dei PP. Barnabiti, Sala Leiba, un momento del Convegno

Sono state oltre centocinquanta – tra autorità accademiche e membri dell'associazione, docenti e studenti delle Università Gregoriana e Laotranense, appassionati e cultori di storia – le presenze che hanno caratterizzato i lavori del XVI Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (AIPSC), svoltosi a Roma il 9 e 10 novembre 2012, presso la Pontificia Università Gregoriana e il Centro Studi Storici dei PP. Barnabiti. Organizzato in collaborazione con la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa della Gregoriana, il Convegno ha rappresentato un importante momento di solida riflessione sugli anni – vissuti tra attese e speranze – che anticiparono l'indizione del ventunesimo concilio ecumenico celebrato dalla Chiesa Cattolica e avviato da Giovanni XXIII l'11 ottobre 1962.

Dopo gli indirizzi di saluto di François-Xavier Dumortier, Rettore della Pontificia Università Gregoriana, di Nuno da Silva Gonçalves, Decano della Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa, e di Filippo Lovison, Barnabita e Presidente dell'AIPSC, è toccato al Card. Raffaele Farina, Archivist e Bibliotecario emerito di S. Romana Chiesa, introdurre i lavori del convegno illustrando ai numerosi presenti, con acribia di particolari, quella che fu la sua «vigilia conciliare» trascorsa, nei primi anni di sacerdozio, in un clima di attenta attesa. A Norman Tanner è stata affidata la prolusione sul tema *L'eredità del Concilio Vaticano I*, che il relatore ha illustrato richiamando non soltanto le analogie e le differenze rinvenibili tra i due eventi conciliari tenutisi nel XIX e nel XX secolo, ma anche e soprattutto le «egualità» e le «squantità» che, a distanza di novant'anni, contraddistinguono la celebrazione della più recente assemblea conciliare, nella consapevolezza – ha affermato Tanner – che fra continuità, stermine troppo leggero, e rottura, stermine troppo forte, è preferibile, sulla scia degli insegnamenti più recenti di Benedetto XVI, parlare di riforma, «stermine largo e spazioso», per individuare il legame esistente tra Concilio Vaticano I e Concilio Vaticano II.

Ad animare il convegno l'intervento di Gilles Rouhier (*Horizons d'attente dans les Églises occidentales à la veille de Vatican II*) con la sua puntuale analisi delle diverse componenti – movimento missionario, ambito biblico-patristico, liturgia, pastorale, tolleranza religiosa – dell'ampio panorama della Chiesa Cattolica in Occidente nel periodo immediatamente precedente la

celebrazione del Vaticano II. Severino Dianich (*L'ecceologia in Italia tra il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II*) ha presentato le numerose tappe dell'articolato processo che scandi l'evoluzione del pensiero teologico novecentesco nel passaggio dal concetto di Chiesa come *societas perfecta* alla teologia del corpo mistico. Pino Ruggieri (*Giovanni XXIII e le scommesse del Concilio*) ha poi puntualizzato il nesso fondamentale per il pontificato di Giovanni XXIII tra la dottrina della Chiesa e la pastoralità, nucleo del «difficile compito» che il pontefice assegnò al Concilio. La relazione di Paolo Gheda (*L'episcopato italiano verso il Concilio*) ha fatto emergere «che cosa hanno dato i vescovi italiani al Concilio e che cosa, soprattutto, ha dato il Concilio ai vescovi italiani», in un periodo durante il quale, dopo il primo incontro dei presidenti delle regioni ecclesiastiche italiane tenutosi a Firenze dall'8 al 10 gennaio 1952, non mancò la consapevolezza di creare un organismo pastorale comune alle diverse espressioni diocesane del Paese, sfociata successivamente nella costituzione della Conferenza Episcopale Italiana. Maurilio Guasco (*Clero e preti operai verso il Concilio*) che ha illustrato «come» e «perché» gli anni Cinquanta del Novecento rappresentino un periodo di fondamentale rilevanza nella trasformazione del modello del prete introdotto dal Tridentino al modello del prete ispirato dal Vaticano II, passando da un «operare che delimita l'essere» a un «essere che definisce l'operare», all'interno di un contesto ecclesiale dove certamente non secondaria fu l'esperienza – seppure velatamente presente in Italia – dei preti operai. L'intervento di Andrea Grillo (*La Liturgia: zona tradizione e legittimo progresso alla vigilia del Concilio*) ha descritto le diverse fasi del movimento liturgico, per mostrare come la riforma dei riti, messa in atto dal Vaticano II, costituì l'apice di un processo avviato già da Pio X, che attraversò il pontificato di Pio XII – si pensi alla *Mediator Dei* pubblicata nel 1947 – e che sfociò nel Concilio indetto da Giovanni XXIII. Annibale Zambarbieri (*La Scuola di Venegono e gli incanti di Villa Cagnola a Garzate*) ha focalizzato i molteplici aspetti della riflessione culturale che caratterizzò, negli anni che precedettero l'assise conciliare, il centro di Venegono, sede di una vera «scuola di teologia» contrassegnata dalla presenza di studiosi che pensavano molto liberamente come Carlo Colombo. Giancarlo Rocca (*La vita religiosa verso il Concilio Vaticano II*) ha tratteggiato la variopinta mappa internazionale della presenza dei consacrati – «1.219.000 circa religiosi, compresi quelli di diritto diocesano» – nonché il ruolo del relativo dicastero vaticano in un periodo durante il quale le «tradizionali» forme di vita consacrata furono affiancate dall'altrettanto vivace carisma degli istituti secolari riconosciuti a partire dal 1947. Federico Ruozi (*Il pre-concilio nei mass-media*) ha investigato i fenomeni di massa in un periodo durante il quale i mezzi di comunicazione – la televisione, in Italia, avviò la messa in onda delle trasmissioni solo nel 1954 – cominciarono a muovere i primi passi su larga scala. Le conclusioni dei lavori sono state tratte da Daniele Menozzi.

Lo spessore del convegno, caratterizzato dal taglio interdisciplinare degli interventi, ha dimostrato – qualora ve ne fosse ancora bisogno – l'enorme ricchezza ermeneutica messa a disposizione degli studiosi – e non soltanto degli studiosi – dal Concilio Vaticano II. Studiare il Concilio, a partire dalle attese e dalle speranze che animarono la realtà della Chiesa Cattolica fin dalla sua indizione, significa imbattersi anche nelle altrettanto interessanti premesse, che di quell'evento ne evidenziano la vitalità, dimostrando come gli anni che anticiparono l'evento conciliare del XX secolo non costituirono un periodo di chiusura per lo sviluppo del pensiero, ma rappresentarono – invece – un laboratorio di ferventi attese e di nutrite speranze, il cui esito trovò definitivo compimento nella stesura delle quattro costituzioni, dei nove decreti e delle tre dichiarazioni finali.

A rendere ancora più interessante la due-giorni romana si è svolta, infine, la presentazione, a cura di Santiago Cahas Rabasa (Università di Navarra) e di Silvano Giordano (Pontificia Università Gregoriana), del secondo numero di *Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*.

Angelo Giuseppe Dibbievaglia

PUBBLICAZIONI

Problemi di storia della Chiesa: la Chiesa antica, secoli II-IV, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. VIII-520.

Problemi di storia della Chiesa: l'alto medioevo. II Corso di aggiornamento per professori di storia ecclesiastica dei Seminari d'Italia. Passo della Mendola, 30 agosto - 4 settembre 1970, Milano, Vita e Pensiero, 1973, pp. 300.

Problemi di storia della Chiesa: il medioevo dei secoli XII-XV. III Corso di aggiornamento per professori di storia della Chiesa tenuto a Viterbo nel 1973, Milano, Vita e Pensiero, 1976, pp. VIII-214.

Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII. Atti del IV convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Napoli, 30 agosto - 3 settembre 1976), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979, pp. 294.

Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII. Atti del V convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Bologna, 3-7 settembre 1979), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1982, pp. 362.

Problemi di storia della Chiesa dalla restaurazione all'unità d'Italia. Atti del VI convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Pescara, 6-10 settembre 1982), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1985, pp. 476.

Problemi di storia della Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II. Atti del VII convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Brescia, 8-13 settembre 1985), Roma, Edizioni Dehoniane, 1988, pp. 468.

Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni [12-15 settembre 1988], a cura di GIAN DOMENICO GORDINI, Genova, Marietti, 1991, pp. 236.

Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991), Roma, Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 548.

La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento. Atti del X convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Napoli, 6-9 settembre 1994, a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, pp. 548.

I grandi problemi della storiografia civile e religiosa. Atti dell'XI convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Roma, 2-5 settembre 1997, a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Roma, Edizioni Dehoniane, 1999, pp. 356.

Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici [Atti del XII convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Palermo, 19-22 settembre 2000], a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 338.

Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento. Atti del XIII convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Aosta, 9-13 settembre 2003), a cura di UGO DOVERE, (Storia del cristianesimo - saggi, 21), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2004, pp. 383.

Le donne nella Chiesa in Italia. Atti del XIV convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Roma, 12-15 settembre 2006), a cura di LUIGI MEZZADRI e MAURIZIO TAGLIAFERRI, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2007, pp. 358.

Le diocesi d'Italia, a cura di Luigi MEZZADRI - Maurizio TAGLIAFERRI - Elio GUERRIERO, tre volumi, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2007-2008, pp. C+312, XXX+663, VIII +770.

ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI PROFESSORI DI STORIA DELLA CHIESA, *Vent'anni di attività*, a cura di ALESSANDRO ALBERTAZZI, Castelbolognese, Grafica Artigiana, 1988, pp. 94.

«Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa», 1 (2011), *La Penitenza: dottrina, controversie e prassi*. Atti del XV Convegno di Studio tenutosi a Roma dal 15 al 17 settembre 2009, Todi, Tau Editrice, 2011, pp. 434. Contiene i contributi di Paolo Prodi, Marciano Vidal, Basilio Petrà, Stefano Cavallotto, Roberto Rusconi, Ludwig Schmugge, Alfonso V. Amarante, Mario Rosa, Sabatino Majorano, Gabriella Zarri, Luigi Mezzadri, Yvonne zu Dohna, Maurizio Tagliaferri.

«Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa», 2 (2012), Todi, Tau Editrice, 2012, pp. 536. Contiene i contributi di Bernard Ardura, Sergio Pagano, Samuele Sangalli, Stefano Defraia, Alessandra Bartolomei Romagnoli, Mariano Dell'Omo, Giovanni Battista Varnier, Grazia Loparco, Roberto Regoli, Filippo Lovison, Manola Ida Venzo, Vito Saladino, Diego Pinna, Alessandra Costanzo, Pietro Zovatto, Michele G. D'Agostino.

«Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa», 3 (2013). Todi, Tau Editrice, 2013, pp. 336. Contiene i contributi di Fran-

çois-Xavier Dumortier, Filippo Lovison, Raffaele Farina, Norman Tanner, Gilles Routhier, Severino Dianich, Giuseppe Ruggieri, Maurilio Guasco, Andrea Grillo, Giancarlo Rocca, Federico Ruozi, Daniele Menozzi, Santiago Casas Rabasa, Pietro Zovatto.

L'Associazione pubblica periodicamente un «Notiziario», il cui primo numero è apparso nel 1971, e un «Notiziario Flash», il cui primo numero è apparso nel 2007.

