

il principio fondamentale della costituzione *Sacrosanctum concilium* sia quello della 'piena partecipazione' di ogni membro dell'assemblea all'azione liturgica e che nella *Lumen gentium* la definizione più memorabile della Chiesa sia quella di 'popolo di Dio'.

Questa unità organica fu immediatamente riconosciuta dagli studiosi del Vaticano II ed espressa più volte con un termine vago: «spirito del Concilio». «Spirito» indicava una visione generale che trascendeva tutti i dettagli dei documenti e di cui si doveva tener conto nell'interpretare il Concilio. L'inderminatezza di quella parola, «spirito», si concretizza, e diviene verificabile, solo qualora si faccia attenzione allo *stile* del Concilio stesso, all'unicità della sua forma letteraria e del suo linguaggio, e se ne traggano le conseguenze. Esaminando la 'lettera' (forma e terminologia) è possibile giungere allo 'spirito'.

## II. Il lungo XIX secolo

Per il cattolicesimo romano il Vaticano II non rappresentò solo 'la fine del XIX secolo', ma anche la piena realizzazione di certi suoi aspetti. Per i cattolici quel secolo fu un tempo, molto lungo, durante il quale a livello di base e lontano dal 'centro' la Chiesa si riprese in ampia misura dalle devastazioni della rivoluzione francese. In molte parti del mondo il cattolicesimo mostrò un vigore straordinario; la Chiesa rifiorì nella stessa Francia, nonostante i potenti avversari politici e teologici. In quasi tutti i paesi cattolici le vocazioni sacerdotali cominciarono a risalire verso i livelli pre-rivoluzionari e gli ordini religiosi maschili e femminili, virtualmente estinti intorno al 1800, crebbero a un ritmo stupefacente. Un numero senza precedenti di missionari europei raggiunsero l'Asia e l'Africa dando adito a molte conversioni.

Furono avviati programmi di istruzione catechetica che produssero, intorno alla metà del Novecento, la popolazione cattolica forse meglio catechizzata di tutta la storia della Chiesa. Vennero fondati un numero quasi incalcolabile di giornali popolari e riviste colte e si aprirono scuole cattoliche per ogni livello di istruzione dovunque i cattolici, poco o molto numerosi, fossero presenti. Benché i cattolici europei si trovassero all'opposizione rispetto alla cultura dominante, emersero alcuni pensatori significativi che gettarono il seme di importanti movimenti, destinati a produrre frutti nel Vaticano II.

Giononostante, le gerarchie ecclesiastiche, e soprattutto il papato, si sentivano assediati e costretti sulla difensiva. La rivoluzione francese era stata un'esperienza traumatica, per certi aspetti ancora più della Riforma, perché era scoppiata nella Francia cattolica e le sue ripercussioni si erano estese ad altri paesi cattolici come la Spagna e il Portogallo, nonché negli stati dell'Italia continentale e peninsulare<sup>2</sup>. Nello Stato pontificio la rivoluzione innescò una crisi politica grave e prolungata, il cui sbocco fu, fondamentalmente, il Risorgimento.

Il Risorgimento fu un movimento popolare che mirava all'unificazione politica dell'Italia. L'unificazione avrebbe implicato l'eliminazio-

delle entità politiche minori quali, appunto, lo Stato pontificio e la formazione di Roma nella capitale della nuova nazione. Per il papato la crisi politica culminò negli anni Sessanta e Settanta, quando le re risorgimentali presero prima altri staterelli e poi Roma. La crisi di una piaga aperta per altri sessant'anni, finché, nel 1929, la 'questione romana', il problema dei rapporti fra il papato e la città di Roma, venne risolta con la creazione di un nuovo Stato indipendente, Città del Vaticano, e la rinuncia a ogni rivendicazione su Roma da parte del Papa.

La rivoluzione francese non aveva soltanto sconvolto, e temporaneamente distrutto, le monarchie del continente europeo, ma, così facendo, aveva scosso le fondamenta del vecchio matrimonio fra trono e altare, e oggi la loro importanza nel cosiddetto Illuminismo cattolico è ripre più riconosciuta. Ma erano relativamente pochi. Gli altri *philosophes* desideravano che alla Chiesa accadesse ciò Voltaire esortava a essere: «Schiacciare l'infame!» — «Ecraser l'infâme!».

C'è una parola adatta per descrivere ciò che era in gioco: 'modernità'. I pensatori dell'Illuminismo volgevano le spalle al passato e guardavano al futuro, in cerca di cose migliori ancora di là da venire. Fra queste cose c'era una nuova era di libertà, uguaglianza e fraternità. La religione e la monarchia non avrebbero più tenuto lo spirito umano in schiavitù. La libertà d'espressione e quella di stampa erano diritti che nessuno poteva negare. Niente più dogmi religiosi: l'unica dea da adorare era la ragione; niente più gerarchie o privilegi di nascita; niente più re, almeno niente più re senza rigidi vincoli costituzionali. L'elenco è lungo, ma significativo è ciò che stava alla base di questa mentalità: l'idea di un futuro di progresso. La modernità implicava un'idea di cambiamento storico.

Modernità non era, dunque, semplicemente la descrizione dello stato presente delle cose, il tempo in cui la vita era vissuta, l'*adesso*; era una mentalità, un'ideologia o forse un insieme di ideologie, tutte antagoniste, quale più quale meno, del cattolicesimo. Nell'Ottocento il nome di 'liberalismo' era usato per indicare un atteggiamento di opposizione a 'liberalismo'. E questa parola divenne, soprattutto per il papato, un simbolo di tutto ciò che era sbagliato nel mondo moderno, delle filoso-

fi che avevano soverrito il giusto ordine della società e fatto precipitare la morale in abissi di degradazione senza precedenti.

Bisognava rispondere al liberalismo. Fu così che scoppiarono guerre culturali di prima grandezza<sup>3</sup>. La ricerca di una risposta da dare ai nemici contribuì a produrre uno dei cambiamenti più importanti (e poco studiati) del cattolicesimo nell'età moderna: i papi divennero maestri — o meglio: divennero maestri in un modo più ampio ed esplicito. Lo strumento principale di questa trasformazione fu l'enciclica papale, usata in modo e in misura senza precedenti per proporre, esporre ed elaborare posizioni dottrinali. Un'enciclica è per definizione una lettera circolare, ed era già usata come tale dai papi, e non solo dai papi, fin da tempi molto antichi; ma nell'Ottocento il suo significato cambiò fino a farne un genere nuovo. Il primo caso fu la *Ubi primum* di Benedetto XIV, pubblicata nel 1740<sup>4</sup>.

Che differenza c'è fra le encicliche e i generi letterari precedentemente preferiti dai papi per pronunciarsi? I generi più antichi, come la bolla e il breve, partivano, in un modo o nell'altro, dal presupposto che il Papa fosse un giudice o un dispensatore di favori: dimeva cause legali e fra parti avverse, prendeva decisioni esecutive sulla pratica liturgica e sulle questioni analoghe, e, in casi relativamente rari, condannava opinioni eretiche o comunque illecite. Un Papa 'insegnava' soprattutto quando condannava un'opinione errata, ma non ne indicava una corretta, non elaborava un'alternativa. Un celebre esempio di questo modo di insegnare è la bolla *Exsurgite domine* di Leone X (1520), che condanna Lutero: un elenco di 41 errori. Le encicliche papali del XIX secolo non esitavano certo a condannare gli errori; il loro tono, spesso negativo, è un aspetto importante del significato che ebbero per il Vaticano II. Ma esse sviluppavano gli argomenti così come farebbe un insegnante in classe. Erano indirizzate a tutti i vescovi del mondo cattolico e avevano uno statuto di pronunciamenti dottrinali autorevoli.

Il fatto che i papi usassero maggiormente questo genere indica che la sua importanza stava crescendo. Dalle due encicliche di Pio VI nel tardo Settecento, durante un pontificato di 24 anni, e dall'unica in 23 anni del suo successore, si passa alle 38 di Pio IX a metà dell'Ottocento e alle 75 del suo successore Leone XIII. È vero che molte di queste encicliche si occupavano di problemi o situazioni locali, ma il loro puro e semplice aumento numerico indica una nuova autorità magisteriale papale che imponeva ai pontefici di prendere posizione sempre più spesso su una gamma di problemi molto ampia. Inoltre, quello che i papi dicevano nelle encicliche appariva — già prima della pro-

clamazione dell'infallibilità e maggiormente dopo – tendenzialmente irreversibile.

La conseguenza fu che i cattolici cercarono sempre di più in 'Roma' non solo un tribunale di ultima istanza, ma anche la risposta a tutte le domande. L'invenzione del telegrafo e del telefono agevolava questo atteggiamento e 'Roma' rispondeva pronunciandosi sempre più spesso e su un numero crescente di questioni, in genere attraverso i decreti delle congregazioni della Curia, in particolare del Sant'Uffizio, discendente diretto dell'Inquisizione romana, creata nel 1542 da papa Paolo III per affrontare la diffusione del luteranesimo nello Stato pontificio. Nel Novecento il Sant'Uffizio divenne, letteralmente, la congregazione 'suprema', *Suprema congregatio*, il vertice della burocrazia curiale, cui le altre congregazioni dovevano sottoporre le proprie decisioni prima di poterle mettere in pratica. Negli affari interni della Chiesa il cardinale a capo del Sant'Uffizio godeva di un potere secondo solo a quello del Papa, di cui – e nel cui nome – esercitava di fatto l'autorità; e poteva ben pensare che la responsabilità dell'ortodossia della Chiesa fosse sua.

Questa evoluzione dell'autorità magisteriale del Papa, o *Magisterium*, ha grande importanza per il Vaticano II. Durante il Concilio i vescovi ebbero l'impressione, del tutto corretta, che la direzione presa dai lavori su alcune questioni importanti modificasse e, almeno in apparenza, contraddicesse l'orientamento presente nei documenti curiali e papali fra il 1832 e il 1958. Tra questi documenti i più noti e autorevoli erano le encicliche, ma, sulla scia delle encicliche, i papi avevano usato anche altre forme d'intervento (non troppo diverse), quali le allocuzioni a gruppi di pellegrini, per esprimere il proprio insegnamento e le proprie opinioni. Tutte forme di comunicazione praticamente sconosciute prima del Novecento, quando entrarono in scena in grande stile. I discorsi e, in generale, i documenti di Pio XII, per esempio, riempiono 20 volumi fra le 500 e le 600 pagine<sup>5</sup>. Contemporaneamente, i papi incoraggiavano, almeno tacitamente, le congregazioni della Curia romana e specialmente la Suprema congregazione del Sant'Uffizio a emettere sentenze su tutta una serie di questioni, e la parola 'Magisterium' significava sempre di più non tanto l'autorità magisteriale della Chiesa, quanto, specificamente, quella dei papi e delle loro congregazioni<sup>6</sup>.

Per i cattolici l'aspetto più importante della storia della Chiesa nel lungo XIX secolo fu il trionfo quasi incontrastato dell'ultramontanismo, della concentrazione dell'autorità nelle mani del papato e del riconoscimento incontestato di nuove prerogative papali – e non solo per quanto

riguardava l'alta teologia, ma anche a livello di quella coscienza collettiva che arrivava fino ai cattolici ordinari – la base – e li toccava in profondità. Per la prima volta nella storia, grazie ai media moderni, i cattolici sapevano il nome del Papa regnante e conoscevano la sua faccia.

### 1. *I papi sotto assedio di Gregorio XVI e Pio IX*

L'Europa ottocentesca assistette all'altalenare di forme di governo repubblicane e restaurazioni monarchiche. L'esempio più vistoso, nonché più noto, di questa oscillazione fu la Francia. Durante questi movimenti il nazionalismo divenne parte integrante dell'ideologia liberale ed ebbe importanti ripercussioni pratiche in Italia, dove si concretizzò nel tentativo di unificare varie entità politiche distinte in un'unica nazione italiana e ispirò il Risorgimento. La Chiesa era in pericolo in Italia più che altrove, poiché lì veniva minacciata la fine dello Stato pontificio, quella grossa striscia di territorio che dal regno di Napoli risaliva verso nord-est fino quasi a Venezia. Per i papi la lotta per conservare la propria sovranità temporale divenne un aspetto centrale dello scontro con il 'mondo moderno' e tutto ciò che esso rappresentava.

Alla Chiesa italiana erano state risparmiate le distruzioni e la carneficina che, in Francia, durante la rivoluzione, erano costate la vita a un numero incalcolabile di preti e di suore. I papi vissero l'esperienza concreta dell'attacco alla loro condizione, e alla loro persona, solo con Napoleone: nel 1796 le armate napoleoniche scesero in Italia, occuparono lo Stato pontificio, requisirono e spedirono in Francia opere d'arte e altri oggetti di grande valore e, infine, costinsero papa Pio VI ad abbandonare Roma. Era, di fatto, loro prigioniero. Morì nel 1799 a Valence, in Francia.

Nel 1809 Napoleone annesse ufficialmente lo Stato pontificio al suo impero. Il Papa poté tornare a Roma solo nel 1814, quando Bonaparte stava per essere deposto e mandato in esilio. Poco dopo, il Congresso di Vienna ripristinò l'antico ordine europeo: i vecchi re di Francia tornarono sul trono, e il Papa a Roma. L'Europa si era lasciata la rivoluzione e tutto ciò che essa rappresentava alle spalle e aveva restaurato l'*ancien régime* come meglio poteva.

Ma la situazione reale era ben diversa e le monarchie non sarebbero più tornate quelle di una volta, né sarebbero più state stabili come un tempo. Il Papa era stato rimesso sul trono, ma il suo governo era pericolosamente insicuro e, soprattutto in città importanti come Ancona,

Ravenna, Ferrara e Bologna, gli intellettuali, la borghesia agiata e le nuove classi professionali e urbane mal sopportavano il 'governo dei preti', che li escludeva quasi completamente dal potere politico. L'assolutismo teocratico generava un risentimento sempre più intenso, ovunque spuntavano società segrete che davano una qualche forma di organizzazione ai 'liberali' e, a volte, questi gruppi, grazie all'inadeguatezza (e perfino alla collusione) della polizia papalina, operavano alla luce del sole.

Ma la crisi esplose solo con Gregorio XVI (1831-1846). Eletto dopo un conclave difficile durato cinquanta giorni, Gregorio dovette subito affrontare un'insurrezione armata che minacciava la stessa Roma. La situazione era veramente disperata e lo Stato pontificio si trovò sull'orlo del collasso totale. Dopo un tentativo, breve e vano, di schiacciare la ribellione con l'esercito papalino, Gregorio riuscì a salvarsi pregando l'Austria di inviare le proprie truppe contro i ribelli (truppe che sarebbero dovute restare anche in seguito, per mantenere l'ordine). Anche la Francia spedì i suoi soldati e i due eserciti si ritirarono solo dopo otto anni.

L'autorità papale era stata sfidata dai suoi stessi sudditi e Gregorio non disponeva di risorse sufficienti a mantenere il potere. La maggioranza degli osservatori esterni era convinta che il governo papalino non potesse far fronte in modo efficace agli imperativi economici, sociali e politici della situazione. Più il Papa stringeva la morsa, più rigida si faceva la censura della stampa e più attiva diventava la sorveglianza della polizia papalina, peggio sembrava andassero le cose.

Secondo Gregorio, la colpa di questi mali, nonché della depravazione generale che caratterizzava quei tempi, era «la più perversa cospirazione degli empi», come diceva la sua prima enciclica, la *Mirari vos*. Non solo gli empi erano ispirati da falsi principi, ma, peggio ancora, li fondavano. Il Papa pubblicò l'enciclica a un anno dalla sua elezione e poco dopo che la 'cospirazione' era stata soffocata grazie alla disperata decisione di chiamare in aiuto gli eserciti stranieri. «Dovemmo infine», disse Gregorio, «[...] ricorrere alle armi spirituali [...] per frenare tanta loro perversità, valendoCi dell'autorità conferitaCi a tal fine da Dio».

Sebbene si aprisse con un'allusione alla ribellione nello Stato pontificio, l'enciclica venne in realtà occasionata dagli scritti di un piccolo numero di cattolici francesi e soprattutto di Félix Robert de Lamennais, un prete molto noto che cercava di distogliere la Chiesa da quelle che considerava idee superate, nonché dall'alleanza con i regimi dispotici. Gregorio non ne faceva il nome, ma i falsi insegnamenti che

fustigava erano i suoi. Fra questi insegnamenti c'era l'idea che alcune cose dovessero cambiare all'interno della Chiesa, idea alla quale il Papa replicava che «delle cose che furono regolarmente definite, nessuna deve diminuire, nessuna aggiungere». Respingeva come assurda la richiesta di «proporsi una certa 'restaurazione e rigenerazione' come necessaria per provvedere alla sua [della Chiesa] salvezza e al suo incremento, quasi che la si potesse ritenere soggetta a difetto», e metteva in guardia in particolare «dall'immonda congiura contro il celibato clericale, che [...] si accende [...] unendo ai tentativi dei più sciagurati filosofi dell'età nostra anche alcuni dello stesso ceto ecclesiastico».

Uno dei peggiori mali del tempo era la libertà di coscienza: «Da questa corrottissima sorgente dell'indifferenzismo scaturisce quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la libertà di coscienza: errore velenosissimo ma che va sempre aumentando a danno della Chiesa e dello Stato, non mancando chi osa vantare con impudenza sfrontata provenire da siffatta licenza qualche vantaggio alla Religione [...]. L'esperienza di tutti i secoli, fin dalla più remota antichità, dimostra luminosamente che città fiorentissime per opulenza, potere e gloria, per questo solo disordine, cioè per una eccessiva libertà di opinioni, per la licenza delle conventicole, per smania di novità andarono infellicemente in rovina». E nel capovero successivo Gregorio attacca – cosa che non ci sorprende – la libertà di stampa.

Il Papa dedicava più spazio all'obbedienza dovuta ai principi che a qualsiasi altro argomento; naturalmente, fra questi metteva anche se stesso, duramente provato, proprio allora, dalla disobbedienza dei suoi sudditi. «Il divino e l'umano diritto», scriveva, «gridano contro coloro i quali, con infamissime trame e con macchinazioni di ostilità e di sedizioni impiegano i loro sforzi nel mancare di fede ai Principi, ed a cacciarli dal trono». Gli «amatori di un'impudentissima libertà» arrivavano perfino a sostenere la separazione della Chiesa dallo Stato?

L'enciclica era un manifesto di quegli atteggiamenti e posizioni che avrebbero caratterizzato il papato nei cinquant'anni successivi e, in forme meno estreme, ancora più a lungo. Tuttavia, più noto della *Mirari vos* è il *Syllabus* promulgato nel 1864 dal successore di Gregorio XVI, Pio IX (1846-1878), che va nella stessa direzione ma ha un raggio d'azione più ampio e condanna 80 errori. Fra questi c'era l'idea che «nei nostri tempi» non fosse più giusto, e nemmeno opportuno, che il cattolicesimo fosse la religione ufficiale dello Stato e che tutte le altre fossero vietate, o che si potesse permettere agli immigrati non cattolici in una

zione cattolica di praticare apertamente la propria religione; anche una persona avesse piena libertà di esprimere le proprie idee e di condannare. Il *Syllabus* concludeva con la condanna di quella «libertà», citata spesso e ormai nell'orecchio di tutti, in base alla quale «il pontefice Romano può e deve riconciliarsi e farsi amico con il progresso, col liberalismo e con la civiltà moderna»<sup>8</sup>.

Gregorio XVI e Pio IX fecero proprio il ruolo del profeta che denunzia i mali del suo tempo. Fra i religiosi non erano certo i soli a tenere i conti del liberalismo – anche se questo termine assumeva, nei diversi contesti, significati abbastanza diversi – e non si trattava soltanto dei cattolici<sup>9</sup>. Tuttavia, poiché i loro paesi, a differenza di quelli cattolici, non erano stati colpiti dal caos e dai radicali sconvolgimenti della rivoluzione francese – e dei suoi strascichi –, i leader protestanti accolsero alcuni dei valori presenti in quella complessità riunita sotto il nome di liberalismo, e si fecero governi elettivi e la libertà di stampa. Per la maggioranza dei cattolici invece 'liberalismo' significava sovversione sociale e politica, e la libertà invariabile conseguenza: il caos. A chi rivolgersi per stabilizzare la Chiesa e la società?

Al papato. Fu questa la risposta del conte Joseph de Maistre col suo *Le pape* (1819). Inizialmente influenzato dalle idee illuministiche, De Maistre le abbandonò dopo la rivoluzione per diventare un efficacissimo apologeta della monarchia e della suprema autorità papale. Il suo argomento era semplice: non può esserci né ordine sociale senza religione, né religione senza cattolicesimo, né cattolicesimo senza il papato, né un papato efficiente senza un'autorità pontificia sovrana e assoluta<sup>10</sup>.

Il libro di de Maistre fu importante per stimolare la crescente attenzione alle prerogative papali. Nel 1831, a partire dall'elezione a Papa di Gregorio XVI, questi principi furono recepiti e recepiti. Nel 1799 Cappellari aveva pubblicato un libro, *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli attacchi dei rivoluzionari* – passato quasi inosservato prima della sua elezione<sup>11</sup>, ma ripubblicato e tradotto più volte dopo il 1831 – in cui adottava esplicitamente il concetto politico secolare di sovranità anche per la Chiesa: Dio stesso era governante e sovrano. Ciò significava che la pienezza dell'autorità papale era governante e sovrana. Ciò significava che la pienezza dell'autorità papale era governante e sovrana. Ciò significava che la pienezza dell'autorità papale era governante e sovrana. Mentre le rivoluzioni sconvolgevano l'Europa, l'obbedienza assoluta. Mentre le rivoluzioni sconvolgevano l'Europa, l'appellarsi esaltava la Chiesa in quanto immutabile, infallibile e monarchica; e una volta diventato Papa con il nome di Gregorio XVI fece quanto poté per agire secondo queste idee.

Ai libri di de Maistre e Cappellari ne seguirono altri simili: una pos-

sente ondata che toccò il culmine nel 1870 con la proclamazione del primato e dell'infallibilità, che fu la Magna Charta del centralismo papale. L'ultramontanismo divenne sempre più parte costituente del concetto stesso di cattolicesimo romano<sup>12</sup>.

Difficilmente l'ultimo capoverso della lunga sezione del decreto del Vaticano I che si occupa di questo primato avrebbe potuto essere più categorico:

[*Canon*] Perciò, se qualcuno dirà che il romano pontefice ha solo un compito di vigilanza o di direzione, e non, invece, un pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, non solo in materia di fede e di costumi, ma anche in ciò che riguarda la disciplina e il governo della Chiesa universale; o che egli ha solo la parte più importante, e non la completa pienezza di questo potere; o che esso non è ordinario e immediato su tutte e ciascuna delle Chiese, come su tutti e ciascuno dei singoli pastori e fedeli: sia anatema<sup>13</sup>.

## 2. *Papa Leone XIII (1878-1903)*

Nel 1870 l'esercito italiano strappò Roma alle forze di Pio IX, che furono costrette alla resa. Nacque così la nazione italiana come monarchia costituzionale con Roma capitale. Pio IX, aspramente risentito, si chiuse nei palazzi vaticani, dove il nuovo governo gli lasciò mano libera senza disturbarlo, e si proclamò 'prigioniero in Vaticano'. Otto anni dopo, quando morì, il governo italiano si preoccupò di far sapere ai cardinali che era sua intenzione garantire un conclave pacifico e legittimo, e non fu necessario riunirsi fuori dall'Italia. Poiché il Vaticano si trovava proprio nella capitale della neonata nazione, la Santa Sede non poteva di fatto funzionare altrimenti che con la collaborazione del governo italiano.

Nonostante le concessioni reciproche cui le due parti furono costrette, il sospetto e la diffidenza non diminuirono. Qualche anno dopo la sua elezione, il successore di Pio IX, Leone XIII, si sentì minacciato in modo così diretto – sebbene non ci fossero prove di una simile minaccia – che pensò seriamente di spostare il papato fuori dall'Italia<sup>14</sup>. Leone era meno intransigente di Pio, e tuttavia proseguì nella sua politica, vietando ai cattolici italiani di ricoprire cariche pubbliche, di votare e di compiere qualsiasi azione che potesse far pensare a una legittimazione del nuovo Stato.

Ostile quanto i suoi predecessori a tutte le forme di liberalismo, Leone XIII prese, tuttavia, alcune decisioni che mitigarono qualcuna

delle loro posizioni più estreme. Pare che, già molto prima di essere eletto, fosse arrivato alla conclusione che la condanna delle filosofie moderne fosse insufficiente se non veniva proposta nessuna alternativa. Dietro l'enciclica *Aeterni patris*, promulgata un anno dopo la sua elezione, c'era proprio questa convinzione. Il Papa prescriveva lo studio della 'filosofia' di Tommaso d'Aquino nelle scuole cattoliche e nei seminari<sup>15</sup>, l'Aquinata doveva prendere il posto dell'eletismo che vi dominava, mettendo fine agli abusi che permettevano ai professori di scegliere gli autori da studiare. «Questa molteplice forma di dottrina, appoggiandosi sull'autorità e sull'arbitrio dei singoli maestri, ha un fondamento malfermo, e per tale motivo non costituisce una filosofia certa, stabile e robusta come l'antica, ma vacillante e leggera».

Leone XIII esaltava i benefici che lo studio di Tommaso avrebbe portato alla Chiesa e alla società: era «il baluardo e la gloria speciale della fede cattolica». Fra questi benefici, un posto importante spettava a quelli politici: Tommaso assicurava i principi di una giusta guida della società, principi «sul vero significato della libertà, che in quest'epoca si sta trasformando in licenza, sull'origine divina di ogni autorità, sulle leggi e la loro forza, sul governo paterno e giusto dei principi in obbedienza alle potestà superiori»<sup>16</sup>.

Pochi pronunciamenti papali hanno avuto altrettanto successo nel determinare il corso futuro degli eventi, e questo nonostante Leone XIII e i suoi consiglieri fossero, dal nostro punto di vista contemporaneo, deplorabilmente ignoranti riguardo alla natura e alla vastità della cultura medievale. L'enciclica venne scritta sull'onda dell'entusiasmo romantico e ottocentesco per il Medioevo, che non apparteneva soltanto ai cattolici, ma diede a questi ultimi una motivazione per chiamarlo 'età della fede' e considerarlo soprattutto loro patrimonio. Fu così che nacque la possente corrente cattolica del neotomismo<sup>17</sup>, che ebbe inizio come movimento conservatore, ma avviò la ricerca cattolica sulle filosofie e teologie della scolastica medievale e portò a risultati non previsti dai suoi iniziatori. Tra questi, la scoperta che il Medioevo era molto più ricco e complesso di quanto si fosse pensato inizialmente. Il neotomismo, concepito inizialmente come una sorta di arma da usare contro i filosofi moderni da Cartesio in poi, seppe vivere di vita propria, soprattutto in Francia, Belgio e Germania, e produsse studiosi di primo piano.

Ma l'enciclica di Leone XIII, per quanto influente, non ebbe un impatto reale sui libri di testo teologici usati nei seminari di tutto il mondo fino al Vaticano II. In ultima analisi, questi libri basavano il proprio approccio sui 'luoghi comuni' (*loci communes*) applicati alla teolo-

gia da Filippo Melantone, Melchiorre Cano e altri teologi del Cinquecento, e avevano preso la loro forma classica a Roma durante il pontificato di Pio IX: si distinguevano soprattutto per l'approccio positivistico, l'ostilità al principio d'immanenza, il fatto di astrarre dal contesto storico e la formulazione proposizionale delle verità di fede. Questi 'manuali', come a volte venivano chiamati, erano molto diversi non solo dalle altre forme del pensiero contemporaneo, ma anche dalla neoscolastica, anzi se ne tenevano lontani quasi a bella posta<sup>18</sup>.

Prima di diventare Papa, Leone XIII aveva viaggiato per tutta Europa. Dai suoi viaggi aveva ricavato un'acuta consapevolezza delle tensioni sociali esistenti e dell'oppressione della classe operaia da parte dei datori di lavoro, appoggiati e incoraggiati da quella politica economica liberista che spesso era parte integrante della filosofia e del programma liberali. I disordini degli anni Ottanta – con la loro minaccia di anarchia – e la crescente influenza del socialismo e del comunismo – già condannati da Gregorio XVI e Pio IX – lo portarono a reagire da conservatore e innovatore insieme: si mostrò favorevole alle organizzazioni attive verso le quali la classe operaia cercava di migliorare la propria situazione e si convinse che fosse necessario porre dei limiti al potere del capitale di dettare i termini contrattuali senza preoccuparsi di garantire né un giusto salario né condizioni di lavoro umane.

Il 15 maggio 1891, Leone XIII promulgò l'enciclica *Rerum novarum*, sulla condizione della classe operaia, che dichiarava la naturalità del diritto alla proprietà privata, ma ne sottolineava i limiti e affermava la necessità di una giusta retribuzione della giornata lavorativa e di condizioni di lavoro decorose. Inoltre – questa era forse la cosa più notevole – riconosceva ai lavoratori il diritto di organizzarsi per raggiungere tali obiettivi. Questo significava che, fino a un certo punto, l'ordine sociale doveva essere creato da movimenti che venivano dal basso, e non solo da un'autorità e un potere provenienti dall'alto. La *Rerum novarum* è un'enciclica lunga, che argomenta e sviluppa a fondo i suoi punti e che, sebbene dichiara l'impossibilità di considerare socialismo e comunismo come soluzioni e ne afferma la pericolosità, mantiene uno stile tranquillo e pacato.

Alcuni cattolici denunciarono l'enciclica come un tradimento da parte della Chiesa, che, secondo loro, avrebbe dovuto schierarsi con l'ordine costituito e non prendere nemmeno in considerazione una cosa tanto pericolosa come le organizzazioni dei lavoratori. Ritenevano che Leone XIII avesse travalicato i limiti della sua carica affrontando questioni estranee alla fede e alla morale. Tuttavia, con l'enciclica il Papa

riuscì a far sentire la sua voce e creò un precedente in grado di ispirare interventi analoghi – da parte di Pio XI nel 1931 e Giovanni XXIII nel 1963 – su vari problemi sociali. Tutti e tre i papi affrontarono problemi 'moderni' in un modo ben diverso rispetto alla semplice condanna dello *status quo* e la nostalgia per i bei vecchi tempi dell'*ancien régime*.

Ma Leone XIII, che appoggiava senza riserve il *Syllabus*, non era affatto immune da queste nostalgie. Nel 1881 pubblicò l'enciclica *Diuturnum* sugli organi del potere civile, che, pur concedendo che un governo legittimo potesse assumere forme diverse, si presentava, almeno in superficie, come una difesa del diritto divino dei re e condannava ripetutamente la tesi che l'autorità nello Stato fosse legata alla volontà del popolo. Questa autorità, infatti, viene sempre da Dio: «Sarà necessario che i cittadini siano soggetti ed obbedienti ai principi come a Dio [...]». Con che l'impero sarà molto più stabilmente collocato nel suo grado»<sup>19</sup>.

Tuttavia, undici anni dopo, Leone XIII pubblicò la *Au milieu*, nella quale esortava i cattolici francesi a unirsi e (anche se questo non era detto esplicitamente) ad assumersi un ruolo nella terza repubblica: solo così sarebbe stato possibile abrogare le sue leggi ingiuste e anticattoliche. La *Au milieu* è una lettera molto prudente che, però, condannava chiaramente l'assurda separazione di Chiesa e Stato. Ebbe scarso effetto sul pubblico al quale era indirizzata, ma è importante per la sua ripetuta affermazione del valore – in astratto – di tutte e tre le forme di governo sperimentate dalla Francia nell'Ottocento – impero, monarchia e repubblica<sup>20</sup>. Nel 1901, due anni prima di morire, Leone XIII risolse un'aspra disputa apertasi fra i cattolici, riconoscendo la legittimità del termine 'democrazia cristiana' ma sostenendone un'interpretazione conservatrice<sup>21</sup>.

### 3. Pio X (1903-1914)

Nel 1905 il successore di Leone XIII, Pio X, dovette fare i conti con un nuovo governo anticlericale in Francia: nel 1910 lo stesso problema si presentò in Portogallo. Entrambi i governi erano animati da un anticlericalismo rabbioso e assunsero nei confronti del cattolicesimo atteggiamenti lontanissimi da ogni possibile neutralità: il Papa, com'era prevedibile, rispondeva con encicliche in cui ricordava ai vescovi che «i Romani Pontefici non desistettero mai, secondo i tempi e le situazioni, dal respingere e dal disapprovare le tesi che riguardavano la separazione dello Stato dalla Chiesa»<sup>22</sup>.

Nella *Vehementer nos*, l'enciclica del 1906 al clero e al laicato francese occasionata da alcune decisioni del nuovo governo, il Papa ribadiva la struttura gerarchica della Chiesa, «una società costituita da due ordini di persone, i pastori e il gregge». I primi, che detengono tutta l'autorità ecclesiastica, hanno il dovere di dirigere 'la moltitudine'; ne segue che «dovere della moltitudine è [...] di lasciarsi governare e di seguire docilmente le direttive dei capi»<sup>23</sup>.

Appena due anni prima, Pio X aveva avviato il progetto di codifica del diritto canonico, che sarebbe stato completato nel 1917 e avrebbe avuto un grande impatto sull'autoregolazione della Chiesa. Il *Codice di diritto canonico* fu la prima silloge in un solo volume, facile e pratica da usare, delle ordinanze emesse dalla Chiesa nel corso della sua storia e, di fatto, pose fine alla tradizione del diritto consuetudinario. In teoria, non faceva altro che riordinare la legislazione esistente in modo da renderla utilizzabile, ma fu prodotto sulla scia del Vaticano I, sotto l'occhio vigile di Pio X, e interpretava invariabilmente la legislazione esistente in modo da consolidare o addirittura accrescere l'autorità papale, per esempio con il canone 292, che assegna ai papi il controllo dei concili.

Era tipico di questa tendenza anche il canone 329, che affermava che nella Chiesa era il Papa a nominare i vescovi. Anche se la Santa Sede continuava a rispettare le disposizioni dei concordati e alcune antiche tradizioni che mitigavano la perentorietà di questa asserzione, il canone segnava l'abbandono definitivo del principio tradizionale della libera elezione dei vescovi, per il quale i papi, in altri tempi, avevano duramente combattuto. Il codice del 1917, considerato in tutta la sua portata, segnò insomma «il culmine del processo di centralizzazione della vita della Chiesa»<sup>24</sup>. Fra le sue conseguenze non volute ci fu, inoltre, l'esperazione, entro la Chiesa stessa, di un approccio di tipo giuridico a un'ampia varietà di questioni, fra cui molte che, a rigore, non rientravano nelle sue competenze.

Oltre che con l'emergere di un liberalismo molto aggressivo, nell'Ottocento la Chiesa dovette fare i conti con il nuovo entusiasmo per l'approccio storico a quasi tutte le discipline accademiche. Questa trasformazione, in atto ormai da molto tempo, faceva della storia una disciplina basata non più sulla retorica e la filosofia morale, ma su metodi di ricerca più rigorosi, che a un certo punto cominciarono a essere chiamati 'scientifici'; metodi che, in teoria, valutavano i dati oggettivamente ed evitavano ogni contaminazione con preoccupazioni apologetiche o con l'esigenza di rispettare le opinioni dominanti. La storia non era più un racconto edificante che esaltava le conquiste e deplorava i

l'immenti del passato, ma voleva essere una disciplina critica che fra gli enti passati analizzava soprattutto quelli che spiegavano il presente.

Emersero diversi storici cattolici di primo piano, come Johannes nsen, Ignaz von Döllinger, Louis Duchesne e Lord Acton, ma i lumi- ni più illustri erano luterani tedeschi, i liberali italiani e francesi, o comunque studiosi mal disposti verso la Chiesa cattolica che, per quan- si sforzassero di essere obiettivi, procedevano da presupposti che ren- vano loro difficile apprezzare il cattolicesimo, al quale anzi erano alla maggior parte dei casi, decisamente ostili.

Inoltre, fin dal Cinquecento gli storici cattolici avevano sottolineato continuità della Chiesa con il suo passato. Diversamente, gli storici protestanti, o liberali, avevano l'ossessione della discontinuità. Lutero, alvino e altri riformatori accusarono la Chiesa di essere talmente coerente rispetto al passato da aver perversito il messaggio evangelico; cattolici risposero con negazioni appassionate e cercarono, come osuarono i documenti del Concilio di Trento, di dimostrare che ciò che Chiesa faceva e insegnava era sostanzialmente identico fin dall'età apostolica. Sia in forma estrema, sia in quella moderata, queste due tra- zioni storiografiche sono rimaste vive fin nel Novecento – e in certi ambienti lo sono ancora oggi. Una metteva in primo piano il muta- ento, l'altra la continuità – in alcuni casi, come nel 'sostanzialismo' di G. Collingwood, arrivando a negare il cambiamento stesso o, più in enerale, la sua portata<sup>25</sup>.

Nell'Ottocento ci fu un'importante crisi con la proclamazione del- infallibilità papale. Durante la preparazione del Concilio Vaticano I minciò a girare la voce che non solo si sarebbe proclamata l'infallibi- tà del Papa, ma che si sarebbe anche dichiarato dogma il *Syllabus*. ato ciò implicava problemi storici a non finire, tanto da spingere öllinger, sacerdote e professore di storia ecclesiastica all'università di onaco, a scrivere, sotto pseudonimo, due formidabili critiche del oncilio e dell'infallibilità, le *Lettere di Giano* (1869) e le *Lettere di Quintino* (1869-1870). Dopo il Concilio, Döllinger rifiutò di accettare il dogma del- infallibilità e fu scomunicato dall'arcivescovo di Monaco. All'atto di sco- unica rispose la formazione di una Chiesa cattolica scismatica separata a Roma, quella dei Vecchi cattolici, i cui membri fondatori erano in mag- oranza intellettuali. Il gruppo più numeroso era costituito dagli storici. ue terzi dei professori di storia cattolici delle università tedesche diven- ero Vecchi cattolici, «un disastro per la storiografia cattolica romana»<sup>26</sup>. Al cancelliere tedesco Bismarck già non mancavano le ragioni per mettere in riga i cattolici nel nuovo Reich tedesco, ma la proclama-

zione del primato e soprattutto dell'infallibilità del Papa gli diedero un'ulteriore scusa per lanciare la persecuzione del cattolicesimo o *Kulturkampf*. Nel 1874 pubblicò una circolare in cui sosteneva, fra l'al- tro, che le proclamazioni conciliari avevano reso i vescovi dei semplici strumenti (*Werkzeuge*) del Papa, che adesso aveva più potere di qualsiasi monarca assoluto del passato.

I vescovi tedeschi gli risposero all'inizio del 1875 con una dichiara- zione congiunta in cui ribadivano che la Chiesa non poteva essere para- gonata a una monarchia terrena, né il Papa a un sovrano terreno, che l'autorità episcopale non era in alcun modo sminuita dal decreto sul primato del Papa e che l'infallibilità papale si estendeva solo a ciò che insegnavano la Scrittura e la Tradizione; i nuovi dogmi, insomma, non avevano cambiato niente, «non la minima cosa»<sup>27</sup> – quasi fossero da con- siderarsi un 'non-fatto'.

Ma ancora più minacciosa dell'opera degli storici della Chiesa era l'applicazione dei nuovi metodi al più sacro di tutti i testi, la Bibbia<sup>28</sup>. David Friedrich Strauss, dell'Università di Tübingen, era più un disce- polo di Hegel che uno storico o un esegeta, ma nel 1835 scrisse un *Leben Jesu* [Vita di Gesù, *NdM*] in cui applicava alla vita di Gesù la 'teoria del mito'. Strauss negava ogni fondamento storico agli elementi sopranna- turali dei Vangeli e il suo libro, denunciato senza mezzi termini da cat- tolici e protestanti, fece sensazione. Nonostante le sue clamorose caren- ze, ignorarlo era impossibile e la turbinosa discussione che ne seguì influì profondamente sugli studi biblici.

Circa vent'anni dopo, questa volta in Francia, uscì un'altra 'Vita di Gesù', a opera dell'ex seminarista Joseph Ernest Renan. Anche questa *Ve de Jésus* negava che potessero esserci elementi soprannaturali nella storia di Gesù, descritto come un semplice, affascinante predicatore gallico. Nel 1862, Renan fu nominato professore di ebraico al Collège de France, ma le polemiche scatenate dal suo libro furono tali che, due anni dopo, proprio mentre ne usciva una traduzione inglese, venne licenziato.

Altri studiosi cominciarono a utilizzare approcci storici, archeolo- gici e filologici, ma giunsero a conclusioni molto meno radicali: fra questi il sacerdote e domenicano francese Marie-Joseph Lagrange, che, nel 1890, completati gli studi filologici all'università di Vienna, fondò l'École Biblique a Gensalemm<sup>29</sup>. Si trattava della prima scuo- la e del primo istituto di ricerca del mondo cattolico che utilizzasse programmaticamente i nuovi metodi; nel 1892 cominciò a pubblicare la «Revue Biblique». Lagrange dovette fare i conti con numerose con-



troversie, ma fini per essere considerato negli ambienti colti il principale esegeta cattolico.

Nel 1893 Leone XIII aveva promulgato la *Providentissimus Deus*, un'enciclica in cui elogiava i metodi consacrati dal tempo e metteva in guardia dai pericoli di quelli nuovi. In tutto il documento, molto lungo, non incoraggiava mai la lettura della Bibbia da parte dei laici. Nel 1902, un anno prima di morire, istituì la Pontificia commissione biblica che aveva, stando ai documenti di fondazione, lo scopo di promuovere uno studio accurato della Parola di Dio e di assicurarsi che fosse «protetta non solo da ogni sospetto di errore ma anche da ogni opinione temeraria». La commissione cominciò subito a rispondere, in senso invariabilmente conservatore, a una serie di domande su questioni interpretative specifiche; nel 1906, per esempio, respinse la tesi – divenuta ormai il banco di prova per l'ortodossia degli esegeti – che Mosè non fosse l'autore dei primi cinque libri della Bibbia, il Pentateuco<sup>30</sup>.

Fra i cattolici la difesa – a volte indiscriminata – dei nuovi metodi critici di esegesi divenne parte di un fenomeno amorfo e molto più ampio noto come 'modernismo'<sup>31</sup>. Il termine fu coniato nel 1904 da Umberto Benigni, un funzionario di basso rango della Curia papale, ardente monarchico e accerrimo nemico di ogni approccio filosofico e storico che non concordasse con le sue convinzioni ultraconservatrici. Il termine 'modernismo' non sarebbe potuto scaturire da una fonte più ostile, la cui ostilità pregiudicò fin dal primo momento la comprensione di quale fosse la posta in gioco e produsse una confusione quasi irrimediabile.

La genericità dell'etichetta permette di comprendere perché risultò tanto difficile rintracciare qualcosa di comune a tutti i cosiddetti modernisti – fatto salvo il desiderio di aiutare la Chiesa a riconciliarsi con quella che ritenevano la parte migliore della cultura intellettuale dell'epoca. Questi uomini furono i protagonisti, o i beneficiari, di quel poco visto ma importante fermento intellettuale cattolico presente, soprattutto in Francia, fin dagli anni Ottanta. In generale, il movimento – se così possiamo chiamarlo – faceva riferimento alla premessa (non accettata universalmente) che il cambiamento e la necessità di tenere conto fossero onnipresenti. Ciò implicava la necessità di un atteggiamento teleologico nei confronti della storia, che cercasse il significato del processo storico nei suoi esiti, anziché nelle sue origini. I modernisti erano scettici per quanto riguardava la metafisica e critici verso l'intellettualismo scolastico-tomista. Alcuni di loro vedevano nella democrazia il sistema cui la società era ormai approdata ed erano favorevoli a una democra-

zia cristiana nella quale ai laici, affrancati dalla supervisione della gerarchia, fosse possibile assumersi – con 'era loro diritto – la responsabilità del bene comune. Per altri ancora la verità cristiana era fondata sull'iniziazione e l'esperienza religiosa, che si articolavano in simboli e riti.

La tempesta scoppiò il 3 luglio 1907, giorno in cui il Sant'Uffizio emanò il decreto *Lamentabili*, nel quale erano formulate e condannate 65 proposizioni attribuite ai modernisti. La numero 11, per esempio, negava che la Bibbia fosse ispirata, ovvero che ogni sua singola proposizione fosse totalmente priva di errori; la 44 asseriva che il matrimonio fosse diventato un sacramento relativamente tardi nella storia del cristianesimo. Sintomatica della presunta minaccia del modernismo era la condanna della proposizione: «Il progresso delle scienze esige che si riformino i concetti della dottrina cristiana su Dio, sulla creazione, sulla rivelazione, sulla persona del Verbo incarnato e sulla redenzione»<sup>32</sup>.

Due mesi dopo apparve l'enciclica di Pio X, *Pascendi dominici gregis*, che presentava una sintesi degli insegnamenti modernistici dalla quale emergeva la descrizione di un'eresia basata su due falsi principi: il rifiuto della ragione metafisica, che portava allo scetticismo riguardo alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, e quello del soprannaturale, che portava all'idea che la dottrina cristiana derivasse esclusivamente dall'esperienza religiosa. Cose straordinariamente gravi, diceva Pio X, perché i «seminatori di errori» non si trovavano solo fra i nemici della Chiesa, ma «in seno e nel grembo stesso della Chiesa, tanto più perniciosi quanto meno individuati».

Pio X riconosceva la multiformità del movimento modernista e osservava: «Ciascun modernista sostiene e quasi compendia in se stesso diversi personaggi: il filosofo, il credente, il teologo, lo storico, il critico, l'apologeta, il riformatore». Secondo i modernisti «in una religione, perché viva, non c'è nulla che non si possa o non si debba cambiare [...]». Pertanto i dogmi, la Chiesa, il culto, i libri che noi veneriamo come ispirati, anzi la fede stessa devono obbedire alle leggi dell'evoluzione»; essi riconoscono che la forza che conserva la Chiesa è la tradizione, rappresentata da figure dotate di autorità religiosa, ma sostengono pure «quella dottrina perniciosissima che introduce i laici nella Chiesa come elemento di progresso».

I modernisti, proseguiva Pio X, insegnano anche che «il regime ecclesiastico [...] deve essere riformato sotto ogni aspetto, specialmente per quelli disciplinare e dogmatico [...] si dovrebbe concedere al clero inferiore ed anche ai laici la propria parte nel governo della Chiesa, e ripartirne l'autorità troppo ristretta e concentrata al vertice. Vogliono

parimenti cambiare le Congregazioni romane, a cominciare dal *Sant'Uffizio* e dall'*Indice*. Data questa sua totale perversità, il modernismo non è tanto un'eresia quanto «un compendio di tutte le eresie».

Quali i rimedi da applicare? Innanzitutto una maggiore insistenza sulla filosofia di san Tommaso come base sulla quale costruire l'edificio della teologia; in secondo luogo, tutti quelli che risultano «imbevuti di modernismo» o «criticano la Scolastica, i Padri», nonché chi «cerca la novità nel campo storico, archeologico e biblico», vanno esclusi «senza riguardo di sorta» da ogni incarico di insegnamento. In terzo luogo, i vescovi devono censurare ogni pubblicazione, scacciare dalle loro diocesi «anche con interdetto solenne qualsiasi libro pernicioso che vi circoli» e assicurarsi che i libri non lo tengano. Poiché i modernisti usavano le riunioni pubbliche per diffondere le proprie idee, si doveva proibire ai preti di parteciparvi se non in occasioni rarissime, per giuste ragioni e solo col permesso del vescovo. Ogni diocesi doveva istituire immediatamente un Consiglio di vigilanza con lo scopo di informare il vescovo di qualsiasi cosa o persona che potesse essere infetta di eresia. Per garantire l'osservanza di queste disposizioni, tutti i vescovi e tutti i superiori degli ordini religiosi dovevano presentare ogni tre anni una relazione scritta sulla loro messa in pratica<sup>33</sup>. Tre anni dopo, per assicurarsi che l'eresia venisse sradicata, Pio X impose a tutti i chierici, e soprattutto ai professori di filosofia e di teologia, un lungo giuramento a sostegno delle disposizioni di *Lamentabili* e *Pascendi*. Il giuramento fu abolito solo nel 1967.

La *Pascendi* ha pochi precedenti (ammesso che ne abbia) fra i documenti promulgati dal papato per ampiezza delle accuse, linguaggio inquisitorio e, soprattutto, severità dei provvedimenti; e fu seguita da una vera e propria purga. Indubbiamente, alcune delle tesi modernistiche erano inconciliabili con la fede cristiana – anche se interpretata nel modo più ampio –, ma a causa dell'enciclica anche persone innocenti furono stigmatizzate – ed ebbero la carriera rovinata. La definizione del modernismo era così ampia (praticamente era considerata tale «qualsiasi novità») da poter essere applicata quasi a ogni opera di ogni scuola filosofica o storica. Le scomuniche, i licenziamenti e i divieti dei libri raggiunsero proporzioni epidemiche; il giovane Angelo Roncalli, futuro papa Giovanni XXIII, venne inquisito per una lezione su fede e scienza tenuta al seminario di Bergamo<sup>34</sup>.

Nel frattempo, Benigni, che ora lavorava nella Segreteria di Stato vaticana, aveva organizzato una società segreta le cui cellule si diffusero subito in diversi paesi. Questo *Sodalitium pianum* (Sodalizio di Pio X),

noto in genere come 'La Sapiiniere', finanziava le pubblicazioni ultramontaniste e monarchiche più estreme e, attraverso il suo fondatore, creò una rete internazionale di informatori che doveva denunciare chi non condividesse le idee di Benigni stesso<sup>35</sup>. Nel 1921 La Sapiiniere fu soppressa dal successore di Pio X, Benedetto XV, ma Benigni aveva già pubblicato i nomi dei sospetti sui suoi giornali.

Due anni dopo la *Lamentabili* e la *Pascendi*, Pio X fondò (a Roma) il Pontificio Istituto Biblico, modellato in qualche misura sull'Ecole Biblique di Gerusalemme, ma pensato per essere il suo contropeso conservatore<sup>36</sup>. Con questo fine l'istituto fu affidato ai gesuiti e fu autorizzato a conferire lauree pontificie. Per qualche anno il Pontificum Institutum Biblicum, noto in genere semplicemente come Biblicum, si mostrò all'altezza delle speranze conservatrici di Pio, ma con il passare degli anni i suoi professori dovettero venire a patti con i nuovi metodi e, anzi, utilizzarli. Sotto questo aspetto la vicenda esemplificava un andamento degli 'studi sacri' cattolici che si sarebbe riprodotto in tutti i campi.

Il movimento liturgico, per esempio, fortissimo a metà Novecento, sfociò nei cambiamenti del culto avviati dal Vaticano II, ma non avrebbe potuto avere un'origine più conservatrice e restauratrice<sup>37</sup>. Decisiva fu la figura di Prosper Guéranger (1805-1875): egli era il rappresentante perfetto di quella generazione che, dopo la rivoluzione francese, sentiva con forza il dovere di riparare alle sue conseguenze devastanti, una generazione convinta che la causa principale dei mali nel mondo moderno fosse l'eclisse della comunità derivante dall'ascesa dell'individualismo. Il rimedio andava cercato nei modelli del passato.

Nel 1833, Guéranger, monaco benedettino e ultramontanista zelante, fondò il monastero di Solesmes, in Francia, con l'intento di creare un modello di comunità cristiana riunita intorno alla liturgia della Chiesa, la cui bellezza avrebbe elevato a Dio le anime di tutti quelli che vi partecipavano o assistevano. Così facendo, egli pose al centro del culto cattolico la liturgia ufficiale della Chiesa – la messa e la liturgia delle ore, come lodi e vespro – privando del valore conferito dalla pietà religiosa le altre numerose forme di culto e devozione, come le novene e le stazioni della Via Crucis, proliferate nel cattolicesimo dal tardo Medioevo in poi.

Guéranger raggiungeva un uditorio internazionale con le sue importantissime pubblicazioni e in particolare con *L'année liturgique* (1841-1866), un commento sulle pratiche religiose in nove volumi che trattava delle feste e solennità della Chiesa – nel 1867-1871 uscì una tradu-

zione inglese. Più o meno in quegli stessi anni, a Solesmes, Augustin Gontier e Paul Janson (e in seguito anche altri monaci come Joseph Pothier) si davano da fare per sostituire la musica 'teatrale' del Barocco e del Romanticismo con la musica autentica della liturgia, il canto gregoriano – quasi dimenticato.

Poiché per la maggior parte degli uomini dell'Ottocento il monaco simboleggiava la quintessenza del Medioevo, Solesmes e gli altri monasteri fondati, direttamente o indirettamente, a partire da esso s'inserivano perfettamente nella ripresa romantica del gotico in tutte le sue forme e nella costruzione dell'immagine del Medioevo come età della fede<sup>38</sup>. Monasteri modellati – quale più quale meno – su Solesmes, sorsero, in Belgio, in Germania e in altri paesi, compresa l'America del Nord dove, in seguito, Conception Abbey nel Connecticut e St. John's a Collegeville, Minnesota, divennero molto importanti nel movimento liturgico. Questi monasteri fecero rinascere l'idea del monaco dotto che, quando non era impegnato nella liturgia, si dedicava allo studio dei testi. Alcuni di questi monaci divennero storici formidabili, non sempre immuni dai nuovi metodi. Con il progredire dello studio dei testi, l'epoca patristica cominciava a sostituire il Medioevo come modello liturgico normativo.

Con il movimento liturgico Pio X svolse un ruolo simile a quello che ebbe fondando il *Biblicum* a Roma: ebbe sul futuro degli studi un impatto che vanificò il progetto ultraconservatore che aveva in mente. Emanò una serie di decreti con lo scopo ultimo di mobilitare i fedeli contro lo spirito dei tempi, incoraggiando forme di culto dominanti, in teoria, nel Medioevo o nell'epoca patristica e che avrebbero rigenerato spiritualmente la società<sup>39</sup>; implicito in questi decreti era il principio che fosse legittimo promuovere cambiamenti che adeguassero il presente a un passato sentito come normativo.

Nella seconda metà dell'Ottocento, in certi ambienti francesi, tedeschi e italiani risuonava sempre più alta la richiesta di una 'musica sacra' liturgica ben distinta dalla musica profana. E questo fatto indusse Pio X a emanare, nel 1903, un documento importante, la *Inter sollicitudines*, che esortava a usare il gregoriano nelle parrocchie ordinarie (e invitava la congregazione a partecipare al canto). Tuttavia, il documento elogiava anche la polifonia sacra di Palestrina e dei suoi successori.

Poiché il canto gregoriano e la polifonia erano stili musicali noti a pochissimi, queste direttive non furono realizzate spesso – e non lo furono facilmente. Tuttavia, affermando il suo intento di far passare i membri dell'assemblea da un ruolo liturgico passivo a uno più attivo, dal

recitare il rosario durante la messa o leggere le preghiere della novena a una maggiore attenzione all'azione liturgica vera e propria, il Papa enunciò un principio che il decreto del Vaticano II sulla liturgia avrebbe portato alla sua logica conclusione<sup>40</sup>.

Il tentativo di Pio X di promuovere il canto e la polifonia riuscì a influire solo in misura limitata sul culto cattolico. Diversamente, il suo sforzo di promuovere le communioni frequenti, o addirittura quotidiane, ebbe invece un successo spettacolare, o quasi. Durante il suo pontificato la Santa Sede emanò diversi documenti sull'Eucarestia; il più importante fu la *Sacra tridentina synodus* del 20 dicembre 1905. Facendo delle communioni frequenti la norma della pietà cattolica, il decreto risolse definitivamente un dibattito di vecchia data fra i sostenitori e gli oppositori di questa pratica e, nel 1917, venne incorporato nel codice canonico (canone 863) – un segno indiscutibile della sua importanza.

All'epoca delle promulgazione del decreto la maggioranza dei cattolici riceveva l'Eucarestia solo una o due volte all'anno – o poco più –, ma alla fine del Vaticano II la comunione settimanale era ormai l'abitudine nell'assemblea domenicale. La comunione quotidiana non era più inconsueta e considerata strana. Per molti 'andare a messa' comportava regolarmente ricevere la Santa Comunione. Questo cambiamento, graduale ma spettacolare, del modo di partecipare al culto ha dato alla 'partecipazione attiva' un aspetto veramente sostanziale.

I benedettini continuarono a svolgere un ruolo cruciale nel movimento liturgico, ma nel secondo e nel terzo decennio del Novecento anche altri si dedicarono allo studio degli antichi testi liturgici e al loro rapporto con il presente; era un fenomeno simile alla rinascita – in quegli stessi anni – degli studi patristici. La stretta correlazione fra liturgia ed ecclesiologia diventava sempre più chiara: il modo di intendere la liturgia era decisivo per il modo di pensare la Chiesa, e viceversa. Si cominciò così a studiare sempre di più l'opera pionieristica di quei teologi che avevano posto le fondamenta di questa correlazione, teologi come Johann Adam Möhler (1796-1838) e Franz Anton Staudenmaier (1800-1856) della cosiddetta scuola di Tübingen, o Mathias Scheeben (1835-1888) di Colonia<sup>41</sup>.

Se a Guéranger va il merito di aver fatto rinascere l'interesse per la liturgia, al belga Dom Lambert Beauduin (1873-1960) va quello di avere diffuso il movimento e promosso misure efficaci per portarlo ai cattolici della base<sup>42</sup>. In un importante congresso tenuto a Malines nel 1909 Beauduin invocò la partecipazione piena e attiva di tutti i fedeli a ogni

aspetto della vita e del ministero della Chiesa e specialmente alla liturgia; nello stesso anno contribuì a lanciare l'opuscolo «La vie liturgique» – pubblicato mensilmente in francese e in fiammingo – che superò rapidamente i 70.000 abbonati. Con l'appoggio del cardinale Desiré Joseph Mercier di Malines elaborò un progetto per tradurre in volgare il messale romano, rendendolo così accessibile ai laici: per la prima volta avrebbero potuto seguire la liturgia leggendo lo stesso testo del prete, ma nella propria lingua. Nella liturgia Beauduin vedeva un mezzo che avrebbe permesso a cattolici, ortodossi e anglicani di incontrarsi in amicizia. Fu, come Mercier, un pioniere cattolico dell'ecumenismo. Ma ciò che, soprattutto, lo animava – e non solo lui, ma anche altri leader del movimento – era la convinzione che di principio la liturgia (purché i fedeli se ne appropriassero correttamente e pienamente) non fosse soltanto il centro delle pratiche religiose dei cattolici ma anche, per la Chiesa, lo strumento più potente di rigenerazione spirituale della società.

Altri paesi, ispirati dall'esempio belga, tradussero il messale in volgare. Nei primi decenni del Novecento il movimento liturgico ebbe dunque un forte impatto sui cattolici ordinari, esortati a 'pregare la messa', cioè a seguire le parole e l'azione della liturgia anziché dire altre preghiere o, magari, sognare a occhi aperti. Nel 1932 Joseph F. Stedman, prete della diocesi di Brooklyn, pubblicò *My Sunday Missal* [Il mio messale della domenica, *Missal*, un libricino poco costoso e facile da usare, che divenne rapidamente un *best seller* negli anni Quaranta, milioni di cattolici di lingua inglese, in tutto il mondo, lo avevano per le mani. Venne subito tradotto in tutte le principali lingue europee nonché in cinese e giapponese e, insieme ad altri libri dello stesso genere, produsse nei cattolici ordinari un modo completamente nuovo di intendere quello che facevano quando assistevano alla messa<sup>48</sup>. E, tuttavia, dopo aver cominciato a leggere le preghiere della messa in volgare, molti iniziarono a porsi la domanda: «Perché il prete le deve ancora leggere in latino?».

Alcuni decenni prima che Leone XIII pubblicasse la *Aeterni patris*, in cui decretava che la norma per la teologia cattolica era san Tommaso, e quindi la scolastica, a Parigi Jacques-Paul Migne, prete diocesano nonché stampatore e imprenditore, aveva già avviato le sue monumentali edizioni di testi ecclesiastici di vario tipo. Nessuna delle sue pubblicazioni ebbe un effetto paragonabile a quello della monumentale *Patrologia*. Era divisa in due parti, la *Patrologia latina* (1844-1864), una raccolta in 221 volumi di testi cristiani latini dal II secolo agli inizi del

XIII, e la *Patrologia graeca* in 162 volumi, che raccoglieva testi greci con traduzione latina a fronte dalla fine del I secolo al 1439. Gli studiosi avevano a disposizione, per la prima volta in forma facilmente accessibile, uno splendido insieme di autori e testi, tra i quali quelli – la maggior parte – di cui, in precedenza, si potevano consultare solo selezioni parziali e disperse nei luoghi più diversi. Ora, invece, qualsiasi biblioteca di una certa consistenza li possedeva tutti, e non come libri rari, rigorosamente inaccessibili al pubblico, ma come strumenti di lavoro in bella vista sugli scaffali.

Da quel momento nulla fu più importante della *Patrologia* di Migne per promuovere lo studio dei Padri. Man mano che venivano studiati, le discrepanze di stile, di enfasi e di contenuto fra teologia patristica e scolastica si facevano sempre più evidenti. A metà del Novecento si giunse allo scontro con la *nouvelle théologie*. 'Nuova teologia' era un termine polemico coniato, a quanto sembra, nel 1942 da Pietro Parente, un assessore del Sant'Uffizio che avrebbe avuto un ruolo importante nel Concilio Vaticano II. Pochi giorni prima che il quotidiano del Vaticano, «L'Osservatore Romano», pubblicasse il giudizio negativo di Parente, il Sant'Uffizio aveva messo nell'Indice dei libri proibiti *Une école de théologie: Le Saulchoir* di Chenu<sup>44</sup>.

Ma il movimento continuò ugualmente a crescere. In un articolo del 1946 su «Études» il teologo gesuita francese Jean Daniélou annunciò una sorta di manifesto della 'nuova teologia'<sup>45</sup>. Secondo Daniélou, l'età contemporanea aveva bisogno di una teologia che non solo trattasse i grandi misteri della fede cristiana, ma, a differenza della neoscolastica, fosse in grado di dare un nutrimento spirituale. Questa teologia avrebbe tenuto conto della svolta storicistica e soggettivistica del pensiero moderno e ricavato la propria ispirazione cristiana da un ritorno a tre grandi fonti, fra loro connesse: la Bibbia, la liturgia e i Padri. In un altro libro, *Bible et liturgie*, pubblicato cinque anni dopo, Daniélou illustrava abbastanza diffusamente queste sue idee<sup>46</sup>.

Il *ressourcement* della 'nuova teologia' era, dunque, qualcosa di più che un semplice ritorno alle fonti patristiche e traeva la sua forza della ricerca di testi che potessero nutrire l'anima. Tuttavia, lo studio dei Padri e l'assimilazione del loro approccio alla dottrina – approccio che ne sottolineava l'importanza per la vita spirituale – aveva un posto di primo piano nel fermento teologico che animava soprattutto i domenicani e i gesuiti francesi intorno alla metà del Novecento. L'anno successivo alla pubblicazione del libro di Daniélou, il suo confratello gesuita Henri de Lubac coniò l'espressione, molto succinta: 'Attenersi

punto di vista dei Padri<sup>47</sup>. Pochi anni prima, i due avevano lanciato una nuova collana di testi patristici con traduzione francese a fronte, dal suggestivo nome di *Sources chrétiennes* (Fonti cristiane).

L'adozione del punto di vista e del linguaggio patristico divenne molto frequente fra i teologi europei più giovani. Era un'alternativa, o un antidoto, alla teologia promossa ufficialmente dalla Chiesa, che giudecavano spiritualmente arida e troppo intellettualistica. Ed era in armonia con quella 'svolta soggettivistica' che dominava in filosofia fin dai tempi di Kant e dava spazio all'esperienza religiosa nel metodo teologico.

Nel settembre 1962, cioè poco prima dell'apertura del Concilio, il cardinale Frings di Colonia spedì al cardinale Arlato Cicognani un memorandum sui primi sette documenti spediti ai padri conciliari perché li discutessero e prendessero decisioni in materia nelle prime settimane del Concilio; secondo Frings, questi documenti avrebbero dovuto evitare lo stile dei manuali di teologia e «parlare invece il linguaggio vitale della Scrittura e dei Padri della Chiesa». L'autore del memorandum era Joseph Ratzinger<sup>48</sup>.

La teologia patristica, nata in un contesto pastorale, era per lo più inserita in sermoni o in trattati d'occasione. Si basava soprattutto sui principi della retorica classica, dell'arte di toccare il cuore e la mente per conquistare un assenso interiore; metteva al proprio centro le grandi verità di fede, come la Trinità e l'Incarnazione, e proponeva un'idea di vita cristiana basata sulle Beatitudini e i doni dello Spirito Santo. I Padri greci, in particolare, sottolineavano la grande dignità delle creature umane, fatte a immagine e somiglianza di Dio ed elevate dall'Incarnazione a una dignità ancora più grande, una deificazione attraverso la grazia.

Un importante studio dell'era patristica pubblicato nel 1833, cioè molto prima dei volumi di Migne, è *The Arians of the Fourth Century*, del giovane teologo anglicano John Henry Newman. L'attività di ricerca e le vaste letture avevano reso Newman consapevole della differenza fra le posizioni patristiche in materia di dogma e gli insegnamenti, tanto cattolici romani quanto protestanti-liberali, dell'Ottocento. Molti anni dopo, la sua conoscenza dei Padri lo avrebbe aiutato a reintrodurre la soggettività umana nel discorso teologico soprattutto con *A Grammar of Assent* (1870), un libro che presagiva, e in seguito influenzò, i successivi sviluppi della teologia in quella stessa direzione<sup>49</sup>.

La conversione di Newman al cattolicesimo nel 1845 fu seguita quasi immediatamente dal suo *Essay on the Development of Christian Doctrine*, in

cui egli usava varie analogie per spiegare come certi insegnamenti si fossero evoluti pur restando sostanzialmente fedeli alle origini. C'è qualcosa di ironico in questo libro, che, pur essendo ancora oggi il classico sull'argomento, portò Newman in una Chiesa che negava, ufficialmente e ufficialmente, che questa evoluzione ci fosse stata. Nel 1904, per esempio, il gesuita Louis Billot, molto prolifico e molto stimato, pubblicò la prima edizione di *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresein evolutionism*, ristampato diverse volte nei decenni successivi<sup>50</sup>. Tuttavia, il libro di Newman aveva posto il problema del cambiamento al centro del dibattito teologico in una misura prima sconosciuta – e il problema sarebbe rimasto, fino a diventare uno dei principali punti di contrasto del Vaticano II. Il libro di Newman uscì appena quattordici anni prima de *L'origine delle specie* di Darwin.

Nei decenni centrali del Novecento, il cattolicesimo dovette affrontare l'acuirsi del problema dell'approccio storico alle questioni sacre, causato dal proliferare di studi importanti condotti, appunto, da un punto di vista storico. Nel 1932, per esempio, il gesuita austriaco Josef Andreas Jungmann pubblicò un libro in cui sosteneva, o meglio confermava, che il sacramento della penitenza, nella forma praticata nella Chiesa medievale e moderna, era sconosciuto nell'età patristica<sup>51</sup>; sedici anni dopo, nel 1948, lo stesso Jungmann pubblicò *Missarum sollemnia*, uno studio pionieristico e molto influente sulla storia della messa di rito romano, in cui descriveva i cambiamenti che essa aveva subito nel corso del tempo. Il fatto che il libro sia stato tradotto quasi immediatamente dall'originale tedesco in altre lingue, inglese compreso, mostra quanto fosse considerato importante<sup>52</sup>. In questo caso, come in altri, la conclusione logica era: 'Se non è stato sempre così, non è necessario che lo sia per sempre'.

Nel 1955 Brian Tierney pubblicò *Foundations of the Conciliar Theory*, in cui mostrava – fra le altre cose – che, nel Medioevo, alcuni canonisti pre-sugiosi davano per scontato che la responsabilità del bene della Chiesa fosse distribuita fra diverse cariche e corporazioni, ognuna delle quali aveva una propria autorità intrinseca (non delegata)<sup>53</sup>. La carica di vescovo dominava su tutte le altre; i vescovi, specialmente se riuniti in sinodo o concilio, erano i principali depositari dell'autorità ecclesiastica insieme al Papa. Tierney dimostrava, implicitamente, anche che quel 'conciliarismo' che aveva salvato il papato nel concilio di Costanza non poteva essere identificato automaticamente con il conciliarismo inteso come l'affermazione della tesi della superiorità del concilio sul Papa in ogni circostanza.

Il ritorno alle fonti, dunque, faceva luce sulla Chiesa stessa. Se il libro di Tierney aveva a che fare con la struttura dell'autorità al suo interno quello di Yves Congar sulla riforma della Chiesa, pubblicato pochi anni prima, era più attento al suo mistero e al suo messaggio spirituale<sup>54</sup>.

Congar mostrava che la riforma era stata, attraverso i secoli, un aspetto ricorrente nonché salutare e necessario della vita ecclesiasitica e sosteneva che la Chiesa contemporanea avesse bisogno di 'adattare e rivedere' certi aspetti di questa sua vita. Negli anni Cinquanta suggerire, anche con la prudenza di Congar, che la Chiesa avesse bisogno di una 'riforma' era una cosa audace, perché il termine era strettamente associato al protestantesimo. Inoltre, Congar, pur non occupandosi della struttura della Chiesa in quanto tale, la chiamava costantemente 'popolo di Dio'. E questo termine sarebbe diventato una delle immagini preferite dal Vaticano II per indicare la Chiesa.

Intanto, l'approccio storico conquistava posizioni significative nel movimento neotomista. Nel 1919, Étienne Gilson pubblicò il suo primo libro su Tommaso d'Aquino, inaugurando una lunga e brillante carriera di studioso di filosofia e teologia medievale che ne mise in luce le forti differenze interne e l'evoluzione storica<sup>55</sup>. Dieci anni dopo fu fra i fondatori, a Toronto, di un centro di studi che nel 1939 diventò il Pontificio Istituto di Studi medievali, che applicava il metodo storico a ogni aspetto della vita del Medioevo. Gilson non vacillò mai nella sua ammirazione per Tommaso, ma contribuì a farne non più un'icona, ma una figura reale della storia; secondo quanto racconta il suo amico Henri de Lubac, disprezzava l'approccio dei manuali dei seminari per «i metodi superati, la mancanza di senso storico, l'ignoranza della ricerca più recente o l'incapacità snobistica di capirla, il bisogno di creare degli eretici da fare a pezzi - criticava, in breve, uno spirito che prendeva forma in sistemi tanto più rigidi quanto più infedeli erano alla tradizione, uno spirito completamente diverso da quello del Dottore Angelico». Gilson espresse di sua spontanea iniziativa queste idee, sottolineando quanto, nel 1959 - l'anno in cui papa Giovanni annunciò il Concilio - fosse scarso l'impatto del neotomismo, anche nei suoi aspetti migliori, sugli studi seminaristici<sup>56</sup>.

La carriera di Gilson fu talmente spettacolare da togliere visibilità a quella di altri studiosi cattolici importanti che avevano scelto un approccio storico, come Martin Grabmann e Joseph de Ghellinck. Negli anni Quaranta furono soprattutto i domenicani francesi, come Marie-Dominique Chenu, ad assumere la guida di questa tradizione. Nel frattempo Jacques Maritain, laico come Gilson, ma cattolico per converso-

ne, batteva una via diversa applicando i principi tomistici ai problemi contemporanei in modi che prefiguravano alcuni temi del Vaticano II. Maritain era uno scrittore prolifico e divenne un personaggio straordinariamente influente fra i cattolici, ma era stimato anche da molti colleghi non credenti. Al culmine della carriera passava quasi altrettanto tempo in Nord America, e soprattutto negli Stati Uniti, che in Francia.

Nell'*Antimoderne* Maritain affermava che il cattolicesimo fosse per definizione adattabile a culture e situazioni diverse<sup>57</sup>. La sua tesi sosteneva, in sostanza, il mutare dei tempi e la conseguente stupidità del tentativo di ricostruire un mondo simile a quello del Medioevo, cosa che, secondo lui, speravano di fare molti cattolici. In *Humanisme intégral*, uno dei suoi libri più popolari, dipingeva i contorni di un 'umanesimo cristiano' contrapponendolo ad altri diffusi nel mondo, e l'esaltava come unico umanesimo capace di rivelare e rendere operante la dignità della persona umana in tutta la sua pienezza. Un umanesimo che, pur avendo una dimensione trascendente, implicava un impegno nel mondo<sup>58</sup>.

Sua moglie Raïssa era figlia di ebrei russi emigrati in Francia, e questo fece di Maritain un forte oppositore dell'antisemitismo ben prima dell'Olocausto<sup>59</sup>. Dal 1945 al 1948 fu ambasciatore francese presso la Santa Sede, dove strinse un'amicizia destinata a durare tutta la vita con Giovanni Battista Montini e cercò di indurre Pio XII a pronunciare una chiara condanna dell'Olocausto<sup>60</sup>; fu anche un appassionato difensore della dottrina dei diritti naturali e collaborò alla stesura della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite (1948).

Nel frattempo, un'altra novità andava diffondendosi fra gli studiosi fedeli a san Tommaso. Nel 1922 il gesuita belga Joseph Maréchal pubblicò un'opera in cinque volumi, *Le point de départ de la métaphysique*<sup>61</sup>, che avviò un movimento importante, noto di lì a poco come 'tomismo trascendentale'. Maréchal, come altri in quegli anni, aprì la via a una teologia più sensibile alla soggettività e alla storia, rendendo possibile anche per i tomisti appropriarsi di un filosofo come Martin Heidegger, il cui punto di partenza era l'uomo esistente nel tempo e nella storia, il posto di fronte alla problematicità che questa situazione implica per la sua scelta di vita. Negli anni Cinquanta, era Karl Rahner l'esponente più rappresentativo di questa variante del tomismo; ma altri teologi domenicani e gesuiti si opponevano energicamente a confratelli come Rahner e Chenu, ritenendoli vittime di quegli errori dai quali il neotomismo aveva cercato di proteggere la teologia cattolica - vittime, in altre parole, di un modernismo mal mascherato.

Negli stessi anni di Maréchal scriveva anche il filosofo e pensatore

religioso ebreo Martin Buber, che aveva pubblicato molto presto due lavori nei quali contestava radicalmente il contesto oggettivo e impersonale in cui la filosofia occidentale affrontava, tradizionalmente, i problemi umani: *Ich und Du* (1923)<sup>62</sup> e il saggio *Zwiesprache* (1929). Nei suoi lavori successivi Buber continuava a criticare Aristotele e Tommaso d'Aquino per il carattere astratto dei loro sistemi, che separano il singolo da quelle situazioni di vita reale in cui doveva fare delle scelte: «[...] Tommaso non riconosce nessun problema speciale e nessuna speciale problematica dell'essere umano, come invece l'aveva sentita ed espressa con animo turbato Agostino»<sup>63</sup>.

Buber sostituiva alle astrazioni dei grandi sistemi filosofici le relazioni contrassegnate dalla reciprocità e dalla condivisione di esperienze e credenze: E fra queste esperienze la forma di comunicazione da lui privilegiata era il dialogo. Definiva il dialogo in diversi modi, ma uno su tutti ne esprimeva appieno le caratteristiche peculiari: «Una conversazione [...] da una persona che apre il suo cuore a un'altra che fa altrettanto»<sup>64</sup>. Come nella *nouvelle théologie* la retorica veniva opposta alla dialettica, così anche Buber oppone alla dialettica il dialogo – come due poli opposti. Per lui il dialogo non è né un artificio né una tecnica, ma l'espressione di valori profondi.

Le opere di Buber conquistarono molti lettori e influenzarono, direttamente e indirettamente, anche i pensatori cattolici. L'anno prima dell'inizio del Concilio, il giovane teologo Hans Urs von Balthasar pubblicò *Martin Buber e il cristianesimo*, in cui esaltava Buber, «una delle menti più creative della nostra epoca» e «il creatore del principio del dialogo»<sup>65</sup>, ma l'idea circolava già ampiamente. Nel 1960 il teologo gesuita americano Gustave Weigel osservò che la parola 'dialogo' appariva talmente spesso su giornali e riviste che cominciava a sembrare uno «slogan e luogo comune»; ma scriveva prima che si aprisse il Vaticano II, prima che il dialogo vi assumesse un ruolo così preminente e sintomatico, prima che facesse da catalizzatore di altre parole orizzontali come 'associazione' e 'cooperazione'. Nessun'altra parola, a parte forse *aggiornamento*, sarebbe stata usata più spesso per indicare di che cosa si stesse occupando il Concilio.

#### 4. Da Pio XI alla vigilia del Vaticano II

Il 6 febbraio 1922 Achille Ratti fu eletto Papa alla quattordicesima votazione e prese il nome di Pio XI. Intelligente e deciso, dovette affronta-

re il disagio economico e sociale prodotto in tutto il mondo dalla grande depressione, nonché la difficile situazione politica succeduta alla prima guerra mondiale, che portò all'ascesa del comunismo in Russia, del fascismo in Italia e del nazismo in Germania. Lo stesso anno in cui Pio XI fu eletto, Mussolini mise in scena la famosa marcia su Roma e fu incaricato dal re Vittorio Emanuele III di formare un governo che si trasformò rapidamente in dittatura. Inizialmente, il Papa si mostrò favorevole a questi sviluppi che stabilizzavano la situazione politica e riuscì finalmente a risolvere la 'questione romana' con il governo Mussolini. In altre parole, nel 1929 nacque lo Stato indipendente e sovrano della Città del Vaticano. Il concordato che faceva parte degli accordi riconosceva al cattolicesimo uno status speciale come religione ufficiale d'Italia, anche se veniva permesso di operare pure ad altre Chiese.

Alcuni osservatori interpretarono queste novità come un altro segno della propensione della Santa Sede a favorire dei regimi dispotici e di destra, ma nel 1926, in Francia, Pio XI condannò l'*Action Française*, un movimento furiosamente monarchico e nazionalistico, e ben presto Mussolini – ma ancora di più Hitler – lo deluse. La sua enciclica *Mit brennender Sorge*, diffusa clandestinamente in Germania nel 1937, era una condanna del regime nazista. Quando il suo pontificato terminò, nel 1939, cioè proprio alla vigilia della seconda guerra mondiale, i rapporti fra la Santa Sede e i due governi, quello fascista e quello nazista, erano pessimi. Ma Pio XI temeva forse di più il comunismo e vedeva la Chiesa come l'unico vero baluardo contro di esso; l'enciclica *Quadragesimo anno* del 1932 criticava tanto il capitalismo quanto il socialismo, comunismo compreso, e fu un importante (e opportuna) prosecuzione della *Rerum novarum* di Leone XIII.

In perfetta consonanza con questa enciclica era l'entusiasmo del Papa per l'Azione Cattolica, da lui stesso definita una partecipazione del laicato all'opera della gerarchia nel lavoro di assistenza sociale, nel mondo dell'economia, nella fondazione di giornali e riviste cattoliche. Pur non dedicando mai esclusivamente un'enciclica a questo argomento, Pio XI continuava a tornarci nei suoi discorsi e nella corrispondenza: incoraggiava forme d'azione diverse in paesi diversi e diede sicuramente impulso alla proliferazione delle organizzazioni del laicato in tutto il mondo, gettando le fondamenta di quell'attenzione ai laici che si sarebbe affermata nel Vaticano II.

Gli studiosi cattolici erano diversi allora: soprattutto giovani, impegnati in ricerche che si potevano considerare (come minimo) in odore di modernismo, ma lavoravano con una discrezione che permise loro di

non subire sanzioni. Così Pio XI non fu costretto a emanare condanne generali come il *Syllabus* o la *Lamentabili*; tuttavia, scelse la linea dura su alcune questioni specifiche e due pronunciamenti, in particolare, sarebbero stati particolarmente importanti dal punto di vista del Vaticano II. Nel 1928 condannò il movimento ecumenico nell'enciclica *Mortalium animas* e, nel 1930, ogni forma di controllo delle nascite nella *Casti connubii*.

Nella *Mortalium animas* Pio XI sosteneva che fosse illecito per un cattolico sostenere il movimento ecumenico, ricordava che lo stesso evangelista Giovanni «ha vietato assolutamente di avere rapporti con coloro i quali non professano intera ed incorrotta la dottrina di Cristo»<sup>66</sup> ed esortava i dissidenti a tornare alla vera Chiesa. Oltre a condannare la partecipazione dei cattolici all'impresa ecumenica, l'enciclica rafforzava indirettamente le disposizioni del canone 1958 del codice di diritto canonico, promulgato nel 1917: «Per i cattolici è assolutamente proibito presenziare o partecipare a qualsiasi servizio religioso non cattolico». Si ammetteva una sola eccezione, il caso in cui la sua carica politica imponesse a un cattolico di presenziare a una cerimonia solenne, per esempio un funerale di Stato. Alcuni teologi di chiara fama estremizzarono questo principio fino a proibire, per esempio, a un'infermiera cattolica che assisteva un moribondo protestante di chiamare un ministro della stessa fede del morente<sup>67</sup>.

La *Casti connubii* era lunga, toccava molti argomenti e trattava diversi problemi collegati al matrimonio. Pur parlando in termini positivi della bellezza del sacramento, mirava soprattutto a condannare «gli errori perniciosi e la morale depravata» dell'epoca, presenti «persino tra i fedeli», e insisteva a lungo sul principio che un matrimonio non poteva mai essere sciolto. Ma quella che l'ha fatta diventare, e rimanere ancora oggi, una delle encicliche più citate era la condanna assoluta, relativamente breve ma irremovibile, del controllo delle nascite.

Sotto questo aspetto la *Casti connubii* è meno lontana dalla *Mortalium animas* di quanto potrebbe sembrare a prima vista. Nel 1930, alla conferenza di Lambeth, la Chiesa anglicana era diventata la prima Chiesa a riconoscere ufficialmente l'ammissibilità morale della «contraccezione artificiale», cioè del profilattico, e la *Casti connubii* fu anche una risposta a questa decisione, respinta come abbandono «dell'interrotta tradizione cristiana». Perciò: «[...] La Chiesa cattolica [...] considerando l'esistenza di tanta corruzione di costumi [...] proclama altamente, per mezzo della Nostra parola, in segno della sua divina missione, e nuovamente sentenza che qualsivoglia uso del matrimonio in cui per la umana malizia l'atto sia destituito della sua naturale virtù procreatrice,

va contro la legge di Dio e della natura, e che coloro che osino commettere tali azioni, si rendono rei di colpa grave». Il linguaggio di questo passo è talmente solenne che alcuni teologi l'interpretarono come un pronunciamiento infallibile<sup>68</sup>.

Questo insegnamento, benché accettato dai teologi, diede ai confessori e ai loro penitenti problemi che furono ulteriormente esacerbati nel 1960, quando negli Stati Uniti (e, due anni dopo, in Europa) divenne disponibile in farmacia la 'pillola'<sup>69</sup>. Alcuni teologi cominciarono a sostenere che la pillola creava una situazione nuova e rendeva problematico l'insegnamento della *Casti connubii*, altri erano preoccupati dalle implicazioni morali dell'esplosione demografica. Così il problema del controllo delle nascite balzò in primo piano, con una nuova urgenza, proprio mentre il Concilio si apriva. Anche per i cattolici, oramai, dietro la facciata si nascondeva Freud, che influenzava, in modo ora più o meno sottile, tutto il dibattito sul sesso.

A Pio XI successe Eugenio Pacelli, che prese anche lui il nome di Pio. Appena sei mesi dopo la sua elezione, nel marzo 1939, dovette affrontare gli orrori della seconda guerra mondiale e le difficili scelte cui essa mise più volte di fronte la Santa Sede<sup>70</sup>. La sua mancata condanna esplicita dell'Olocausto è stata molto discussa e al Vaticano II il decreto *Nostra aetate* sui rapporti fra cattolici ed ebrei ha avuto una navigazione difficile anche per questa ragione.

La vigilia di Natale del 1944, mentre la seconda guerra mondiale si avviava alla fine, Pio XII disse, in un discorso alla radio trasmesso in tutto il mondo, una cosa sorprendente<sup>71</sup>: dedicò la prima parte a un elogio della democrazia come forma di governo adeguata ai tempi. «[...] edotti da un'amara esperienza, [i popoli] si oppongono con maggior impeto ai monopoli di un potere dittatoriale, insindacabile e intangibile, e richiegono un sistema di governo, che sia più compatibile con la dignità e la libertà dei cittadini». Il Papa faceva anche un'ipotesi: «Il futuro appartiene alla democrazia».

Era la prima volta nella storia che un Papa elogiava pubblicamente e diffusamente la democrazia, e i giovani cattolici europei e latino-americani intesero, a ragione, il discorso come un incoraggiamento a entrare in politica in forme che un tempo il Vaticano aveva visto con sospetto, se non con ostilità. Altrettanto importante era la frequente ripetizione delle parole 'dignità' e 'libertà', poco presenti nel vocabolario papale fino a quel momento; era come un presagio della grande importanza che avrebbero avuto nel Concilio.

Nel giro di pochi anni dalla fine della guerra, tutti i paesi



dell'Europa occidentale che avevano partecipato al conflitto, avevano adorato o confermato una qualche forma di governo parlamentare. Il messaggio del Papa non fu sicuramente la causa di questo corso degli eventi, ma nemmeno fu irrilevante ai suoi fini. In ogni caso, è certo che il messaggio non sostituisce una richiesta di attuazione di questa forma di governo anche all'interno della Chiesa; ciononostante, quando il Concilio si riunì, tanto i vescovi quanto i teologi che vi parteciparono avevano ormai una sensibilità politica affinata da un'esperienza democratica. Erano diventati leader che credevano nella collegialità.

Il pontificato di Pio XII è il precedente immediato del Concilio e le sue tensioni furono il presagio di quelle conciliari. Da questo punto di vista sono particolarmente importanti quattro delle sue quaranta encicliche. La prima è la *Divino afflante spiritui* del 1943, in cui venivano approvati con molta forza i metodi letterari, filologici e storici di esegesi biblica che si erano sviluppati a partire dall'Ottocento<sup>72</sup>. Elogiando questi metodi, l'enciclica liquidava di fatto le tradizionali interpretazioni 'allegoriche' delle Scritture e privilegiava quel senso letterale che poteva essere determinato con metodi storici adeguati. Preparata in massima parte dal rettore del Biblicum, il gesuita tedesco Agostino Bea, l'enciclica segnava una svolta significativa rispetto all'ostilità a questi metodi che si era affermata soprattutto con la crociata di Pio X contro il modernismo. Altrettanto sorprendenti erano il tono positivo e i cenni alla possibilità che gli esegeti contemporanei portassero la comprensione del testo biblico più avanti del livello raggiunto nel passato; in certi punti il testo faceva pensare a qualcosa di simile all'*aggiornamento*.

L'enciclica non convinse tutti della legittimità dei nuovi metodi e certi ambienti continuarono a guardare con molto sospetto quegli esegeti che li usavano; allora il presunte covo dell'eterodossia era il Biblicum, nonostante nella *Divino afflante* Pio XII lo avesse apertamente elogiato. Per esempio, nel 1961, proprio alla vigilia del Concilio, i cardinali Pizzardo e Ruffini dissero e fecero cose che sembravano ripudiare gran parte delle idee dell'enciclica e — fatto ancora più significativo — anche il Sant'Uffizio, diretto dal cardinale Ottaviani, emise un *monitum* dello stesso tono. Antonino Romeo, professore all'Università Lateranense di Roma, lanciò un duro attacco contro i 'nuovi metodi' e, alla fine di quell'anno accademico, il Sant'Uffizio sospese dall'insegnamento due professori del Biblicum, Stanislas Lyonnet e Maximilian Zerwick<sup>73</sup>. (Durante il Concilio Romeo perse diversi amici e si fece una cattiva fama per aver definito il Concilio stesso «una sinistra commedia di tremila buoni a nulla con delle croci d'oro sul petto»<sup>74</sup>).

L'enciclica diede slancio agli studi biblici cattolici, che all'epoca dell'apertura del Concilio erano fiorenti in Germania, Francia e Belgio. In Francia in particolare, i biblisti cattolici lavoravano a studi in grado di soddisfare i canoni più rigorosi della loro professione, ma anche, e con uguale energia, a mostrare la pertinenza della Bibbia alla vita spirituale dei cattolici. La loro, insomma, non era un'impresa puramente accademica.

Sempre nel 1943, Pio XII pubblicò la *Mystici corporis*, un'enciclica sulla Chiesa come corpo di Cristo, scritta in gran parte da un altro gesuita (Sebastian Tromp, professore all'Università Gregoriana di Roma), che utilizzava la ricerca sulla tradizione dell'ecclesiologia patristica e in particolare *Le Corps mystique du Christ* di Émile Mersch (1933)<sup>75</sup>. L'enciclica descriveva le relazioni fra il capo e le membra in termini gerarchici e giuridici, ma nello stesso tempo stemperava l'approccio alla Chiesa, basato fondamentalmente sull'analogia con lo Stato, dominante fin dai tempi della Riforma, per insistere invece sul ruolo dello Spirito Santo e quindi sull'indispensabile equilibrio fra le strutture gerarchiche e i doni carismatici dello Spirito. Inoltre identificava il corpo mistico con la Chiesa cattolica romana e insegnava che l'appartenza alla Chiesa era limitata ai battezzati che professavano la vera fede ed erano in comunione con il Papa<sup>76</sup>.

Bisognava, dunque, essere cattolici romani praticanti per essere salvati? Leonard Feeney, un gesuita che dirigeva un centro per i pochi studenti cattolici iscritti alla Harvard University di Cambridge, Massachusetts, negli anni Quaranta, diede una risposta affermativa talmente rumorosa e intransigente da conquistarsi l'attenzione ma anche la disapprovazione del rettore dell'università, che protestò presso l'arcivescovo di Boston. L'arcivescovo sottopose la questione al Sant'Uffizio, che l'8 agosto 1949 rispose che potevano essere salve per desiderio implicito (*voto vel desiderio*) quelle persone di buona volontà che si sarebbero unite alla Chiesa se avessero saputo che era l'unica e vera Chiesa di Cristo<sup>77</sup>.

L'insegnamento del Sant'Uffizio era in linea con una lunga tradizione teologica cattolica, ma anche l'interpretazione più rigorista aveva una lunga storia. L'enciclica e il caso Feeney sono solo due esempi del grande interesse per la Chiesa e della vivace discussione sulla sua natura negli ultimi decenni prima del Concilio che spianarono la via alla centralità della *Lumen gentium* nel Concilio stesso e spinsero al dibattito sulla tormentata questione dei rapporti del cattolicesimo con le altre Chiese cristiane e le altre religioni.

Nel novembre 1947 Pio XII pubblicò la *Mediator Dei*, la prima enciclica papale dedicata per intero alla liturgia. Con questo lungo documento, il Papa dava di fatto la sua benedizione al movimento liturgico, che non solo cercava di promuovere la devozione per la liturgia ma mirava anche a cambiarla in modo da renderla più attraente, più efficace nel realizzare i propri scopi e più coerente con la sua vera natura. Non era però una benedizione senza riserve: il Papa condannava, qualche volta con tono sferzante, molti 'abusi' liturgici<sup>78</sup>.

L'enciclica non soddisfecce, dunque, le speranze più ardite del movimento, ma neanche riuscì a dissolvere i sospetti di molti vescovi e teologi nei suoi confronti. Divenne, tuttavia, un testo al quale i liturgisti si sarebbero richiamati per perorare la propria causa. Pio XII, per esempio, concedeva che la liturgia potesse crescere, maturare, svilupparsi, adattarsi e adeguarsi ai bisogni e alle circostanze, e anche che «in certi riti» (presumibilmente non nella messa) si potesse usare di più il volgare<sup>79</sup>.

Il Papa prese sul serio alcune delle conseguenze della *Mediator Dei* e l'anno successivo istituì una commissione consultiva sulla praticabilità di una riforma generale della liturgia; poco dopo, prese alcuni provvedimenti che comprendevano una modifica del digiuno richiesto prima di ricevere l'eucaristia, rendendo così possibile la celebrazione delle messe pomeridiane. Con due decreti del 1951 e 1955 riorganizzò completamente le liturgie del Triduo Sacro (gli ultimi tre giorni della Settimana Santa): questa riforma comportava, fra l'altro, lo spostamento della liturgia del Giovedì Santo dalla mattina presto alla sera e di quella del Sabato Santo dalla mattina presto a poco prima di mezzanotte, facendone una vera e propria veglia pasquale<sup>80</sup>. Si trattava, di nuovo, di un *aggiornamento* prima dell'*aggiornamento*, ma, anche e più fondamentalmente, di un frutto del *ressourcement*.

La quarta enciclica, la *Humani generis*, pubblicata il 12 agosto 1950, contrastava in modo impressionante con le altre tre. Era una condanna senza remissione di varie 'false opinioni' e 'novità' che minacciavano di distruggere la verità cattolica. Il suo tono sempre negativo e accusatorio, così diverso da quello delle tre appena discusse, fece molta impressione; l'enciclica segnò l'inizio dell'ultima fase, caratterizzata da prudenza e timore, del pontificato di Pio XII<sup>81</sup>. Era molto più misurata della *Lamentabili* e della *Pascendi* nel condannare, ma somigliava ugualmente a entrambe ed era ispirata dal timore che il modernismo risorgesse dalla tomba. «Dove ci sta portando la nuova teologia?» si era chiesto l'importante teologo domenicano Reginald Garrigou-Lagrange nel 1946, e la sua risposta era stata: «Al modernismo»<sup>82</sup>.

Alcuni brani della *Humani generis* rappresentavano dei passi indietro rispetto a posizioni prese da Pio XII nelle encicliche precedenti — o quanto meno, furono di conforto per quelli che avevano contrastato tali posizioni fin dall'inizio. La recriminazione ripetuta più spesso dall'enciclica era che i teologi non mostravano il dovuto rispetto per l'insegnamento ufficiale della Chiesa e, soprattutto, per quello espresso dalle encicliche papali; Pio XII ritornava continuamente sulle critiche alla teologia tomistico-scolastica e alla filosofia aristotelica che i teologi le ponevano come base. Alcuni di loro, «desiderosi di novità», civevano con altre filosofie come l'esistenzialismo e «un certo storicismo»; erano imbevuti di velleità «ireniche» e tendevano a minimizzare le differenze fra il cattolicesimo e i gruppi cristiani «dissidenti». Fra loro c'era anche chi, a tale scopo, voleva «ritornare nell'espore la dottrina cattolica, alle espressioni usate dalla Sacra Scrittura e dai Santi Padri [...]». Ridotta in tali condizioni la dottrina cattolica, essi sperano di aprire così la via attraverso la quale arrivare, dando soddisfazione alle odierne necessità, a poter esprimere i dogmi con le categorie della filosofia odierma»<sup>83</sup>. Per Pio XII, evidentemente, la questione dello stile era cruciale.

L'enciclica individuava e condannava anche alcuni errori specifici. Certi teologi, per esempio, sostenevano di non essere tenuti ad accettare la tesi (sostenuta da Pio XII) che «il Corpo Mistico di Cristo e la Chiesa Cattolica Romana sono una stessa cosa»; altri negavano la gradualità dell'ordine soprannaturale o volevano modificare la dottrina della transustanziazione o davano indebitamente credito alla teoria dell'evoluzione. Sotto quest'ultimo aspetto, l'enciclica deplorava le «interpretazioni troppo libere» dei primi undici capitoli della *Genesi* e affermava che i cattolici non potevano accettare l'opinione che dopo Adamo fossero esistiti esseri umani non discendenti da lui.

Come la maggior parte di questi documenti, la *Humani generis* parlava in termini generali e non faceva nomi. Tuttavia, i superiori di gesuiti e domenicani intervennero subito, senza esitazione, contro i loro confratelli trasgressori. Fu la più massiccia imposizione di misure restrittive per i teologi dai tempi dell'ordalia contro i modernisti. L'epicentro della crisi fu la Francia e negli anni successivi all'enciclica Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu e diversi altri furono allontanati dall'insegnamento e venne loro proibito di pubblicare, almeno su certi argomenti<sup>84</sup>. Karl Rahner subì una serie di censure e di divieti di pubblicazione dal 1951 fino all'inizio del Concilio e, nel 1962, poco prima della sessione inaugurale, gli fu notificato che tutti i suoi scritti avrebbero dovuto superare la censura romana prima di andare in stampa.

Il 30 giugno 1952, il Sant'Uffizio, riprendendo un discorso di Pio XII, emise un'istruzione<sup>87</sup> sull'uso dell'arte moderna nelle chiese: sotto la superficie di un linguaggio anodino era di fatto un monito contro «aberrazioni» e «contaminazioni»<sup>88</sup>. L'anno successivo mancò pochissimo che fosse pubblicamente condannato *The Power and the Glory*, un romanzo di Graham Greene su un prete alcolizzato<sup>89</sup>, nel 1955 venne proibito a John Courtney Murray di scrivere sulla questione di cui era specialista, le relazioni Chiesa-Stato, e Jacques Maritain, che aveva idee analoghe, fu duramente attaccato<sup>90</sup>.

Al paleontologo gesuita Teilhard de Chardin fu proibito, finché visse, di pubblicare le sue opere spirituali o teologiche. Dopo la sua morte (1955), grazie al suo esecutore testamentario, i suoi scritti iniziarono a circolare e a fare molto rumore. Il 30 giugno 1962, a pochi mesi dall'apertura del Concilio, il Sant'Uffizio sentenziò che le opere di Teilhard erano piene di gravi errori filosofici e teologici, legati presubilmente alle idee dell'autore sull'evoluzione e l'espansione dell'universo, ed esortò i prelati e i responsabili delle istituzioni accademiche a proteggere i fedeli dai pericoli che esse rappresentavano per la fede cattolica<sup>88</sup>.

Dunque la Suprema Congregazione del Sant'Uffizio, guidata dal cardinale Pizzardo, e poi dal cardinale Ottaviani, all'epoca del Concilio aveva chiuso emeticamente il coperchio. La sua condotta suscitò il risentimento non solo dei teologi, ma anche di diversi vescovi, convinti che 'Roma' fosse andata troppo oltre. Questi ultimi lamentavano di essere trattati da semplici esecutori degli ordini del Sant'Uffizio – semplici *Werkzeuge*, per usare il termine di Bismarck. Non li infastidivano soltanto le sanzioni contro i teologi, ma anche e altrettanto lo stile autoritario con cui erano comminate: come disse H.-M. Féter, uno dei domenicani francesi le cui opere erano state condannate: «Non vedo alcun modo di conciliare con lo spirito del Vangelo un sistema che condanna qualcuno in seguito a delazioni anonime e non dà a questa persona né la possibilità di difendersi, né modo di conoscere il contesto della condanna»<sup>89</sup>.

Nel 1954 lo storico belga Roger Aubert pubblicò un libretto in cui sintetizzava la stato della teologia cattolica a metà secolo<sup>90</sup>, i temi da lui prescelti erano il fermento degli studi patristici, biblici e liturgici, il nuovo interesse per l'ecumenismo, l'apertura all'esistenzialismo e ad altre filosofie contemporanee e la riconciliazione con il 'mondo moderno'. Si trattava, in gran parte, di fenomeni nord-europei e Aubert non menzionava il loro contraltare cioè quella che allora era detta 'teologia

romana'. La teologia romana, relativamente estranea o addirittura ostile a questi fenomeni, era caratterizzata da metodi giuridici e astronici e, spesso, era indistinguibile dall'approccio dei manuali teologici per i seminari, i più diffusi dei quali erano scritti dai professori di qualche facoltà romana. Agli occhi dei suoi critici, la teologia romana – tra i suoi numerosi altri difetti – si riduceva a un puro esercizio accademico senza rapporto con la vita. I toni drammatici del Vaticano II si svilupparono a partire dalla tensione fra questi due poli teologici – che d'altra parte era una sfaccettatura di un'altra tensione: quella fra centro e periferia<sup>91</sup>.

La teologia romana era molto forte nelle congregazioni della Curia papale, e specialmente nel Sant'Uffizio, ma non erano stati i funzionari della Curia a creare questo stile teologico: l'avevano imparato in istituzioni romane che promuovevano, appunto, l'approccio romano. Tuttavia, anche i critici si rendevano conto che sotto questo aspetto c'erano differenze importanti fra i vari istituti ecclesiastici di studi superiori di Roma: non erano tutti 'romani' allo stesso modo. I più importanti erano, in ordine decrescente di 'romantà': l'Università Lateranense, l'Angelicum dei domenicani, l'Università Gregoriana e il Biblicum.

L'Università Lateranense e il Biblicum occupavano gli estremi opposti dello spettro. Negli ultimi anni del regno di Pio XII, e durante il Concilio, fra loro ci fu guerra aperta, con l'Università Lateranense nel ruolo dell'aggressore: la situazione arrivò al punto che, il 31 ottobre 1963, durante una visita alla Lateranense, Paolo VI comunicò cortesemente, ma pubblicamente e inequivocabilmente, a professori e studenti di volere che non solo lavorassero in armonia con le altre istituzioni romane, ma che mettessero fine alle polemiche<sup>92</sup>.

Negli anni Cinquanta, dunque, dietro la facciata armoniosa presentata dal cattolicesimo al mondo si stava preparando uno scontro di porzioni epiche. Lo stesso Pio XII sembrava andare ora in una direzione ora nell'altra, con il risultato che del suo pontificato si sono date, e continuano a darsi, valutazioni molto appassionate e divergenti. Ma, in quegli anni, alla Chiesa accadeva anche qualcosa di completamente diverso, che non aveva niente a che fare con le decisioni o azioni di papi, cardinali, vescovi e teologi.

Dobbiamo ricordare che il pontificato di Pio XII si estese dalla vigilia della seconda guerra mondiale fino ai primi anni della guerra fredda. Nel mondo erano in corso cambiamenti importantissimi, alcuni dei quali avrebbero avuto effetti profondi sulla Chiesa e quindi sul Concilio. Il Vaticano II non va inteso solo come il ripudio di certi aspetti del XIX

secolo e un'accettazione di certi altri, ma anche come un risposta ai profondi cambiamenti che avevano luogo proprio allora, a metà del Novecento<sup>93</sup>.

La vittoria alleata, per esempio, segnò la fine delle dittature repressive e di destra in Germania e in Italia, creando così le premesse dell'importante ascesa della Democrazia Cristiana, destinata a restare per decenni il partito dominante in entrambi i paesi, i cui leader più importanti del dopoguerra, nonché i primi ministri, furono cattolici – Alcide De Gasperi in Italia e Konrad Adenauer in Germania. In Francia, dove la repubblica era ancora più solida di prima della guerra, le figure politiche più rappresentative erano due cattolici praticanti, Charles De Gaulle e Robert Schumann; d'altronde, erano decenni che i cattolici svolgevano un ruolo nuovo e brillante in letteratura e nelle arti, con personaggi come François Mauriac, Charles Bernanos, Paul Claudel, Georges Rouault e Olivier Messiaen, per citarne alcuni<sup>94</sup>.

Nel continente europeo, insomma, i cattolici erano all'avanguardia in paesi dove per un secolo e mezzo erano stati emarginati (o si erano emarginati da sé)<sup>95</sup>; non si identificavano più con la monarchia ma con la libertà. L'uguaglianza e la fraternità dell'*ethos* democratico. Si era verificato uno spostamento della posizione politica dei cattolici che cinquant'anni prima sarebbe stato impensabile; i democristiani accettavano senza problemi la libertà di parola, quella di stampa e quella di praticare una religione di propria scelta, e in questo contesto le dittature di destra e intransigentemente cattoliche di Francisco Franco in Spagna e Antonio de Oliveira Salazar in Portogallo apparivano come anacronismi imbarazzanti. Intanto, nel 1960 gli Stati Uniti, formalmente 'protestanti', che professavano come valori supremi 'la vita, la libertà e il perseguimento della felicità', avevano eletto il loro primo presidente cattolico, John F. Kennedy. I cattolici stavano 'portando a compimento' il XIX secolo in modi che i loro progenitori non avrebbero mai immaginato.

L'ascesa della Democrazia Cristiana rendeva chiaro, anzi indubitabile, che il vecchio liberalismo era morto, anche se in alcuni ambienti molti dei suoi principi continuavano, di solito in forma mascherata, a esercitare una grande influenza. La prima guerra mondiale aveva assediato un duro colpo, soprattutto morale, alla fede nel progresso, che era stata una parte essenziale dell'ideologia della modernità, e la seconda aveva ampiamente confermato che, nonostante alcuni innegabili progressi in certi campi, non era possibile raccontare la storia della razza umana con un ottimismo senza riserve. Ma, intanto, alcuni di quei vecchi spauracchi che avevano ispirato molte delle posizioni negative del papato erano semplicemente svaniti.

Dal 1945 in poi, il ricordo degli orrori della guerra, e soprattutto la minaccia della bomba atomica, pesarono molto sulla paura del futuro e diedero forza alla convinzione che i popoli dovessero lavorare insieme non solo per migliorare il mondo, ma anche per impedire la distruzione totale. Uno dei frutti di questo consenso generale fu la creazione delle Nazioni Unite – sostenuta senza tentennamenti dalla Santa Sede e anzi invocata da Pio XII nell'importante discorso della vigilia di Natale del 1944 – a San Francisco nel 1945; ma c'era un forte consenso anche intorno al movimento ecumenico. Ufficialmente, la Chiesa cattolica continuava a tenersene fuori, ma di fatto permetteva o addirittura incoraggiava una partecipazione, sia pur limitata, dei fedeli<sup>96</sup>. Molti erano convinti che fosse arrivato il tempo di appianare i vecchi dissensi dialogando al tavolo dei negoziati.

Nonostante l'impulso a lasciarsi alle spalle guerre e rivalità distruttive, dopo il 1945 il mondo si trovò diviso fra due grandi blocchi che diffidavano l'uno dell'altro e minacciavano la pace planetaria. La cortina di ferro era calata. Per i cattolici questo significava, fra l'altro, che nell'Europa dell'Est anche le comunicazioni più semplici fra vescovi e fedeli erano diventate difficili e pericolose. Nel 1948, l'arresto e il processo del cardinale Jozsef Mindszenty, primate d'Ungheria, aprirono gli occhi all'opinione pubblica sul brutale atteggiamento del regime comunista verso la Chiesa; e la repressione, ancora più brutale, della rivoluzione ungherese da parte delle truppe russe nel 1956 non fece che confermare, ancora una volta, che non c'era riconciliazione possibile fra 'mondo libero' e 'blocco sovietico'.

In Occidente, i partiti comunisti più forti si trovavano in due fra i paesi più tradizionalmente cattolici: l'Italia e la Francia. L'11 luglio 1949 il Sant'Uffizio emise un decreto in cui si scomunicava ogni cattolico iscritto al Partito comunista e si dichiaravano totalmente inconciliabili comunismo e cattolicesimo<sup>97</sup>. Nel frattempo, Russia e Stati Uniti cercavano di superarsi nella produzione di armi nucleari che minacciavano di annientare la razza umana – e la minaccia non era l'incubo di qualche Cassandra. Come ho già ricordato, una settimana dopo l'apertura del Concilio, il mondo dovette assistere, col fiato sospeso, alla crisi dei missili a Cuba.

La guerra era finita, ma qualcosa di ancora più grave sembrava imminente; pareva che spuntassero nuove guerre dappertutto. Nel triennio 1950-1953 in Corea infuriò un conflitto fra forze comuniste e anticomuniste, con gli Stati Uniti a sostenere a oltranza le seconde. A partire dalla metà degli anni Quaranta, gli europei furono costretti ad abban-

donare i loro possedimenti d'oltremare, qualche volta in mezzo a gravi disordini. La campana suonava, per il colonialismo, ma rimbombava in mezzo alle ribellioni armate contro i padroni europei, seguite a volte da sanguinosi scontri interni scoppiati una volta che questi erano partiti.

Emersero nuove nazioni, piene di risentimento per i vecchi tentativi di imporre loro valori e modelli occidentali, fondati sul presupposto che quei valori e modelli fossero superiori; questa situazione determinò una crisi delle missioni, viste in alcuni casi più come agenti di una cultura straniera che come rappresentanti di una religione che si professava universale. L'appoggio che i governi europei, in una forma o nell'altra, avevano assicurato non c'era più: ben presto i missionari si resero conto che era iniziata una nuova era nella quale, se voleva sopravvivere in quelle terre, il cristianesimo doveva riuscire a distinguersi dall'occidentalizzazione.

Per il cattolicesimo questa situazione mise in luce — una luce abbagliante — un fatto specifico che poteva essere preso come simbolo del problema: la liturgia in latino. La lingua che la tradizione esaltava come garante dell'unità della fede cattolica e simbolo della sua universalità sembrava, in certi luoghi, essere l'esatto contrario. Era concepibile cambiare la tradizione della liturgia in latino? Nel 1962, probabilmente la maggioranza dei vescovi riuniti in Concilio pensava di no, e su questo era d'accordo con il Sant'Uffizio.

### III. Il Concilio si apre

Alle 8.30 dell'11 ottobre 1962, mentre il mattino a poco a poco si rischiarava, la processione cominciò ad attraversare la grande piazza situata dalla folla plaudente e, in certi momenti, giubilante<sup>1</sup>. Oltre alle decine di migliaia di persone raccolte in piazza San Pietro, milioni di altre assistevano al grandioso spettacolo in televisione. Lo scenario era splendido: la piazza con il suo colonnato, capolavoro di Bernini, di fronte a una basilica al cui progetto avevano lavorato, insieme ad altri, Bramante, Raffaello e Michelangelo. Il sito, venerato dai cristiani almeno dal II secolo come luogo della sepoltura di san Pietro, era stato visitato da molti tra i più grandi personaggi della storia occidentale — Costantino, Carlo Magno, Lutero e innumerevoli altri altrettanto importanti.

Circa 2.500 padri conciliari, coperti da capo a piedi dalle loro fluenti vesti bianche e con le mitre, anch'esse bianche, in testa, discesero la grande scalinata del palazzo accanto alla chiesa. Un'onda che attraversava la piazza fino a entrare in San Pietro. Le guardie svizzere, le guardie nobili, le guardie palatine, i vescovi e i patriarchi delle Chiese cattoliche orientali, con i loro paramenti esotici e le loro corone, e molti altri rendevano varia e colorata la scena.

Proprio alla fine della processione, che impiegò più di un'ora a sfilare, veniva Giovanni XXIII sulla famosa *sedlia gestatoria* portata a spalla. Quando entrò in chiesa tutti gli altri avevano già preso posto: la basilica era piena e non solo di padri conciliari, teologi, osservatori non cattolici e molti altri che erano riusciti in un modo o nell'altro a conquistare un biglietto d'ingresso, ma anche di capi di Stato come il principe Alberto del Belgio e il presidente della Repubblica Italiana Antonio Segni. Giunto all'altare, eretto sulla presunta sepoltura di san Pietro e incoronato dal magnifico baldacchino bronzo del Bernini, il Papa smontò dalla sedia, s'inginocchiò e intonò il *Veni creator Spiritus* (Vieni, Spirito creatore). Il Concilio era cominciato.