

**La lezione
del Vaticano II**

Diversità e disaccordo nella Chiesa

Come ha detto recentemente il papa, «il Concilio è magistero della Chiesa. O tu stai con la Chiesa e pertanto segui il Concilio» o «non stai con la Chiesa. Dobbiamo in questo punto essere esigenti, severi. Il Concilio non va negoziato» in nome della «vera dottrina» (Udienza all'Ufficio catechistico della CEI, 30.1.2021). Qui è sotteso un punto cruciale sul quale oggi si pongono le maggiori resistenze quando il papa chiede di vivere la sinodalità e quando le Chiese locali si accingono a praticarla: il rapporto tra comunione e diversità. Guardando al percorso complessivo del Vaticano II, su cui si sono versati fiumi d'inchiostro spesso navigati solo da pochi esperti, si scorge un metodo che possiamo imparare. Riandare a quel metodo e rileggerlo criticamente alla luce dell'oggi è il fulcro dell'analisi del teologo e studioso del Vaticano II Joseph Komonchak. Proponiamo oggi questo testo, pronunciato nel 2003 per la conferenza annuale della statunitense Common Ground Initiative, fondata e voluta dal card. Joseph Bernardin (cf. *Regno-att.* 14,2017,226; 17,1996,522), per gli elementi fondativi che pone rispetto alla sfida di come vivere oggi nella Chiesa una comunione a partire dalle diversità che fanno da sempre parte dei suoi elementi costitutivi.

Il concilio Vaticano II è stato un evento drammatico. Con questa espressione non intendo solo affermare che, qualunque fosse l'intenzione dei protagonisti, il Vaticano II ebbe conseguenze così significative da costituire una svolta nella storia del cattolicesimo moderno, ma anche che i quasi sette anni trascorsi fra il 25 gennaio 1959, quando Giovanni XXIII annunciò la sua intenzione di convocare un concilio ecumenico, e l'8 dicembre 1965, il giorno nel quale venne chiuso, esso fu caratterizzato dall'incontro di persone, da scontri di idee, da conflitti tra finalità, da convergenze di decisioni che costituiscono gli elementi di una vera e propria tragedia o commedia.

Tuttavia questo dramma non fu immaginario, ma reale. Mentre si svolgeva, i partecipanti e gli osservatori potevano forse sapere (o pensare di sapere) ciò che i protagonisti desideravano o intendevano, ma non potevano sapere ciò che sarebbe avvenuto in seguito, ossia se le idee o le intenzioni di un protagonista avrebbero vinto e quelle di un altro sconfitte, se sarebbe accaduto un qualche imprevisto o intervenuto un terzo attore capace di modificare completamente lo svolgimento del dramma.

Essere a Roma all'epoca era come essere a teatro.

Fra l'annuncio del Concilio e la sua apertura l'11 ottobre 1962, papa Giovanni ne aveva fissato tre obiettivi principali: il rinnovamento spirituale della Chiesa (la sua crescita in fede e santità); l'*aggiornamento* («aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri tempi»); la promozione dell'unità cristiana.¹

Durante quasi due anni di lavoro, vennero preparati dei testi per la discussione conciliare. Riguardo ai testi pratici, pastorali, solo lo schema sulla liturgia si spingeva ben al di là di un semplice rabberciamento delle norme della Chiesa in materia; i testi dottrinali riproducevano ampiamente gli orientamenti e le sottolineature papali dei centocinquanta anni precedenti, con una forte accentuazione degli errori che si dovevano condannare. Quando nella primavera del 1962, sei mesi prima dell'apertura prevista del Concilio, s'iniziò a conoscere il contenuto e il carattere di questi testi ufficiali, diversi importanti ecclesiastici espressero al papa la loro preoccupazione sul fatto che documenti del genere non avrebbero raggiunto gli scopi che egli aveva fissato e avrebbero profondamente deluso le grandi speranze che il Concilio aveva suscitato dentro e fuori dalla Chiesa. Alcuni vescovi e teologi cominciarono a discutere strategie per migliorare e addirittura rifiutare alcuni di quei testi. Così, all'apertura del Concilio, il palco era pronto per uno scontro drammatico.

Nel suo discorso d'apertura, lo stesso Giovanni

XXIII evidenziò alcune idee contrastanti riguardo agli scopi del Concilio. Disse che non concordava con quelli che lui chiamò «profeti di sventura», che vedono solo prevaricazione e rovina nel mondo di oggi e sono restii ad ammettere che Dio può aprire una nuova epoca alla Chiesa; voleva una presentazione positiva della verità piuttosto che una serie di condanne (si disse che il papa aveva misurato in un documento «17 centimetri di condanne»); non voleva una semplice ripetizione delle verità familiari, ma una rappresentazione fedele della fede antica in una forma comprensibile e attraente per i contemporanei: disse che una cosa era la sostanza della fede e altra cosa il modo in cui essa è espressa; in breve, voleva che il Concilio fosse pastorale piuttosto che dogmatico.

E conflitto fu

A chiunque abbia familiarità con i testi ufficiali preparati per la discussione appare ovvio che papa Giovanni invitava i vescovi, se erano d'accordo, a stabilire un'altra agenda e a seguire un altro metodo rispetto a quelli che avevano guidato la preparazione. Così lo stesso discorso del papa delineava già gli elementi di un possibile confronto.

E conflitto fu. Fece la sua comparsa subito nella prima discussione, che riguardava la liturgia; circa la metà degli intervenuti si espresse a favore della bozza e l'altra metà contro. I temi principali di disaccordo riguardavano le riforme pratiche: la lingua della liturgia, la comunione sotto le due specie, la concelebrazione; ma lungo questi e altri temi correva il filo di un'altra preoccupazione: quanta autorità in materia di riforma liturgica doveva essere riservata a Roma e quanta essere affidata alle conferenze dei vescovi locali o regionali?

Dove erano i cuori e le menti dei vescovi apparve chiaro quando non meno del 97% di loro votò a favore dell'accettazione del testo preparato come semplice base per ciò che il Concilio avrebbe decretato riguardo alla riforma liturgica.

Temi più teorici affiorarono quando il Concilio passò all'esame del primo dei decreti dottrinali: lo schema sulle fonti della rivelazione. I punti di disaccordo riguardavano tre temi principali. Il primo tema era la relazione fra Scrittura e Tradizione. La bozza affermava che la Tradizione trasmetteva verità rivelate che non si trovano nelle Scritture. I critici dello schema affermavano che sarebbe stato prematuro considerare già decisa una questione che era ancora discussa fra studiosi e teologi e quindi porre un ostacolo forse insuperabile al dialogo ecumenico.

I sostenitori affermavano che la questione era già stata decisa al concilio di Trento e ricordavano ai critici che il primo principio di un qualsiasi autentico

dialogo ecumenico era quello di affermare chiaramente e fermamente la verità.

Il secondo tema riguardava l'uso del metodo storico-critico nell'interpretazione dei testi della Bibbia. I critici ritenevano lo schema eccessivamente sospettoso nei confronti del lavoro degli studiosi della Bibbia e affermavano che questo avrebbe riportato l'insegnamento accademico cattolico al misero stato in cui si trovava prima della pubblicazione dell'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII.

I sostenitori della bozza portavano esempi di libri e articoli recenti nei quali gli studiosi cattolici mettevano in discussione il carattere storico non solo di molti racconti veterotestamentari ma persino di avvenimenti ricordati nei Vangeli.

Il terzo tema era più generale: il significato che il Concilio intendeva dare all'aggettivo «pastorale», usato da papa Giovanni nel suo discorso d'apertura. Alcuni affermavano che questo era contrario a tutta la tradizione dei concili ecumenici, il cui scopo principale era sempre stato quello d'affermare e difendere la fede, per cui, dopo il Concilio, vescovi e preti avrebbero potuto avere timore di comunicarla ai fedeli.

Altri affermavano che come primo passo del compito di riappropriarsi della Tradizione il Concilio doveva pensare a coloro ai quali avrebbe dovuto parlare negli ultimi trent'anni del XX secolo; per loro, fedeltà all'eredità dottrinale e comunicazione efficace erano compiti inseparabili. Pochissimi notarono qualcosa che divenne ben presto molto chiaro dopo il Concilio: il fatto che non esiste un solo uditorio nel mondo d'oggi, il che solleva la questione della possibilità di essere pastorali su scala mondiale.

Giovanni XXIII e il colpo di Chiesa

Com'è ben noto, quando giunse il momento di votare se accantonare questo testo, il 61% dei vescovi, meno dei due terzi necessari per un atto del genere, votò a favore del suo accantonamento. Tuttavia l'indomani papa Giovanni intervenne e ordinò che il testo fosse rinviato a una Commissione *ad hoc* per la revisione. Questo voto indicava che la maggioranza dei padri conciliari non desiderava emanare testi dottrinali come quelli che avevano tra le mani e che ora il papa li sosteneva.

Poco dopo egli istituì una Commissione di coordinamento per rivedere tutti i materiali preparati per il Concilio e decidere quali testi dovevano essere mantenuti e come dovevano essere riveduti per riflettere gli scopi che egli aveva fissato e che la maggioranza conciliare aveva confermato con il suo voto. La composizione della nuova Commissione era bilanciata, ma ben presto apparve chiaramente che il governo del Concilio era passato da coloro che avevano diret-

to la sua preparazione ai vescovi e ai teologi che erano stati emarginati durante quel processo.

Era avvenuto una sorta di *colpo di Chiesa*.

O perlomeno fu così che la prima sessione venne sperimentata dai partecipanti e dagli osservatori di tutte le correnti, da coloro che ne erano contenti e da coloro che non lo erano. Si cominciarono a coniare slogan: è la fine della Controriforma del cattolicesimo tridentino, addirittura dell'età di Costantino.

I vescovi partecipanti affermarono d'aver compiuto una conversione nella comprensione del loro ministero e della loro relazione con l'autorità romana. Cattolici d'ogni parte del mondo fecero la nuova esperienza di vedere la funzione magisteriale della Chiesa, al suo massimo livello, esercitata apertamente e collegialmente, con dare e prendere, conflitti, conciliazioni, compromessi per amore del consenso.

A partire dalla fine della prima sessione, osservatori e partecipanti cercarono di spiegare le differenze che emergevano al Concilio. Edward Schillebeeckx ritenne inadeguato parlare semplicemente di un conflitto fra conservatori e progressisti; parlò piuttosto di due mentalità: un orientamento essenzialistico, che vedeva la fede come qualcosa che poteva essere contenuto in concetti tradizionali, era a suo agio con le astrazioni e soprattutto era preoccupato della chiarezza e della precisione; e una tendenza esistenzialistica che era concreta, pragmatica, pastoralmente ed ecumenicamente sensibile.²

Probabilmente il saggio più influente fu quello di Gérard Philips, un teologo dell'università di Lovanio, l'uomo che nelle ultime tre sessioni del Concilio fu il segretario esecutivo della Commissione dottrinale.³ Anche Philips distingueva due orientamenti basilari, che differivano non sulla necessità del dogma e della dottrina, ma nelle loro concezioni basilari sulla missione del Concilio e della Chiesa.

Il primo era preoccupato principalmente della fedeltà al deposito della fede, il secondo di un'efficace comunicazione ai contemporanei. Per descrivere il primo gruppo Philips usava aggettivi quali astratto, imperturbabile, concettualistico, ansioso, cauto, sospettoso, monolitico, tuzioristico, polemico, negativo, scolastico, libresco, giuridico, noncurante della tradizione antica a favore di tradizioni decisamente recenti; riguardo al secondo gruppo la sua lista di aggettivi è piuttosto breve e per nulla incline alla condanna: storicamente consapevole, ecumenico, basato sulle fonti, pastorale, preoccupato di una comunicazione efficace.

Una contrapposizione sfumata

Naturalmente la grande debolezza di queste caratterizzazioni consiste nel fatto che sono bipolari, il che non permette alla prima di notare, descrivere o

spiegare le differenze, spesso importanti, nel campo sia dei *cowboys* sia degli *indiani*. Questa debolezza era probabilmente meno visibile durante la prima sessione del Concilio, quando si formò un fronte piuttosto coerente contro i testi preparati per i vescovi. Le due votazioni importanti tenute durante questa sessione (sulla liturgia e sulle fonti della rivelazione) erano basate su un «sì» o su «no» (*placet* o *non placet*) e questo può aver suggerito l'opposizione bipolare.

La sua inadeguatezza sarebbe apparsa chiaramente molto presto quando il Concilio dovette avanzare verso quello che Jan Grootaers aveva chiamato la «seconda preparazione» del Vaticano II.⁴ In quel momento, come giovane *peritus* del cardinale Frings (Colonia), Joseph Ratzinger, la indica in questi termini: «il lavoro preparatorio era insoddisfacente e il Concilio rifiutò i testi esistenti. Ma la domanda a questo punto era: E ora?».⁵

Vi sarebbero stati altri momenti drammatici nelle tre sessioni successive, quando il Concilio passò a rispondere a quella domanda. Si manifestarono disaccordi, a volte appassionati, occasionalmente addirittura amari, su temi quali la relazione fra primato papale e collegialità episcopale, il ruolo delle conferenze episcopali, la natura della vita religiosa, il ripristino del diaconato, il posto della beata Vergine Maria, il carattere ecclesiale delle altre comunità cristiane, la relazione della Chiesa con gli ebrei, l'autorità di san Tommaso d'Aquino, la libertà religiosa, la natura e gli scopi del matrimonio, una possibile condanna del comunismo, guerra e pace.

Le linee di forza potevano differire su ogni tema ed è eccessivamente semplicistico pensare che vi fossero blocchi compatti schierati l'uno contro l'altro. Il Concilio offrì una tribuna per dibattere pubblicamente questi temi e promosse nuovi studi storici, teologici e canonistici che vennero presi sul serio nel corso dell'avanzamento verso dichiarazioni sulle quali la stragrande maggioranza poteva concordare.

Si rischia di non cogliere questo dramma nei 16 testi che si possono trovare pubblicati oggi in un volume economico, ma la familiarità con la storia di questi documenti è spesso la chiave per interpretarli adeguatamente sia nel loro contenuto sia nel loro significato storico.

Fin dall'inizio vi furono differenze riguardo alle tattiche da adottare nelle file dei vescovi e teologi progressisti. Dopo la prima settimana trascorsa al Concilio, a un incontro fra vescovi e teologi tedeschi e francesi, Yves Congar notava che i tedeschi volevano semplicemente rifiutare gli schemi dottrinali preparati e sostituirli con un testo di contenuto e stile kerigmatico.

Anche i francesi, compreso lo stesso Congar, era-

no molto critici nei riguardi di testi perché non rispondevano allo scopo pastorale di papa Giovanni, ma pensavano che i testi preparati potevano essere riveduti in quella direzione. In effetti, il Concilio avrebbe adottato il metodo preferito dai francesi, cercando di salvare il più possibile le molte cose buone dei testi preparati per raggiungere il consenso più ampio possibile. Questa fu una scelta di cui alcuni si rammaricarono profondamente, e si rammaricano ancor oggi, ritenendola quella che garantiva al Concilio di non soddisfare le speranze che papa Giovanni aveva riposto in esso.

L'impazienza di Küng

Anche Hans Küng, forse per ragioni diverse, era inquieto sugli scopi e sui metodi del consenso. Alla vigilia del concilio, s'incontrò con Congar e propose di tenere un incontro di teologi a Roma per promuovere l'agenda riformistica. Congar lo mise in guardia da questo sottolineando che la cosa poteva apparire come un tentativo dei teologi di usurpare il ruolo dei vescovi e dare l'impressione di una cospirazione. Disse a Küng che lui stesso non avrebbe partecipato ad alcun incontro, se non fossero stati invitati rappresentanti di tutti gli orientamenti teologici.

Durante la seconda sessione, Küng perse la pazienza di fronte al lento avanzamento del decreto sulla liturgia e a certi compromessi che furono apportati al testo da padre Martimort. Congar evidenziò il contrasto fra i due: Martimort lavorava con ciò che è possibile; «egli è un riformista, un possibilista (...) Küng è un esigente di tipo rivoluzionario. Io mi colloco, credo, tra i due. Sono sensibile a quanto è stato fatto, che è già straordinario (...) Bisogna tenere conto di quanto è stato possibile e di ciò che è possibile. La Chiesa cattolica è fatta *anche* di Ottaviani e di Parente, di Tromp e dell'arcivescovo di Benevento. Küng tiene conto soltanto dell'esigenza dei fatti, o dei testi, dei problemi che essi pongono e delle conclusioni che esigono».⁶

In realtà, quando la proposta di Küng di sostituire il cardinale Ottaviani come capo della Commissione dottrinale ed eleggere una nuova Commissione venne rigettata, egli rifiutò un invito a entrare in quella Commissione con la conseguenza che la sua partecipazione al lavoro del Concilio si limitò a redigere discorsi per vescovi e a tenere lezioni sul Concilio a varie platee a Roma. Egli era talmente insoddisfatto del testo che era stato preparato sulla Chiesa da decidere di mettere mano a un libro sulla natura della Chiesa, espresso in un modo radicalmente diverso, e pubblicarlo mentre veniva pubblicata la *Lumen gentium*.⁷

Ma esistevano anche disaccordi sostanziali sul tipo di documenti da scrivere al posto di quelli rifiutati.⁸ Si può illustrare una delle differenze principali

comparando i commenti sul risultato complessivo del Concilio fatti da Yves Congar e Joseph Ratzinger. Congar, riflettendo sulla presenza molto ridotta di san Tommaso d'Aquino nei testi finali, affermava che, ciononostante, «san Tommaso, il *Doctor communis*, forniva ai redattori dei testi dogmatici del Vaticano II i fondamenti e la struttura del loro pensiero». ⁹ Inoltre, se in *Gaudium et spes* e in *Dignitatis humanae* il Concilio era stato in grado di rompere con gli ultimi resti del pensiero teocratico, era perché aveva realizzato qualcosa di simile a ciò che avevano fatto sant'Alberto e san Tommaso nel XIII secolo. ¹⁰

Ratzinger vedeva le cose in modo diverso. Individuava «le forze che hanno propriamente reso possibile e preparato il Vaticano II» erano «una teologia e pietà che si fondano essenzialmente sulla sacra Scrittura, sui padri della Chiesa e sul grande patrimonio liturgico della Chiesa universale». ¹¹ I commenti indicano due diverse epoche della storia della Chiesa e della teologia come modello del modo in cui trattare le sfide contemporanee: Ratzinger l'epoca patristica, Congar l'epoca medioevale. La prima epoca vide la creazione di una nuova e caratteristica visione del mondo, distinta da tutto ciò che il mondo aveva conosciuto prima; erede di questo patrimonio, la seconda vide il sorgere di una nuova sfida che, secondo alcuni, significava la rifondazione della teologia tradizionale.

Due radici teologiche diverse

Altrove ho illustrato queste differenze teologiche in relazione alla redazione finale e recezione iniziale della costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*). ¹² Un gruppo dominato da teologi di lingua francese aveva completato la revisione del testo nella primavera del 1965.

Il testo era fortemente influenzato da M.-D. Chenu che per decenni aveva sollecitato la Chiesa a leggere «i segni dei tempi» per discernere «gli appelli e le sollecitazioni dello Spirito». Egli affermava che «nelle grandi reti del processo storico» il mondo stava più o meno consapevolmente dispiegando la sua apertura alla, e necessità della, parola di Dio. La metafora preferita da Chenu per questa apertura era «*pierres d'attente*» (immorsatura), le sporgenze dentate alla fine di un muro in attesa di un'aggiunta. Un tale approccio poggiava anche su una teologia dell'incarnazione come l'assunzione in Cristo di tutta l'esistenza umana, compreso il sociale, il politico e il culturale.

Durante l'estate del 1965 esperti e vescovi di lingua tedesca sottoposero questa bozza a una severa critica. Karl Rahner trovava il testo acritico nelle sue analisi, confuso nel suo tentativo di collegare naturale e soprannaturale, moraleggiante nella sua interpretazione dei movimenti contemporanei. Disse che

manca di un'adeguata teologia del peccato e delle sue profondità inestirpabili, come anche della croce e delle sue implicazioni. L'ottimismo della bozza rimpiaceva «il "pessimismo" legittimo e necessario che i cristiani devono professare davanti al mondo», «l'antagonismo fra un mondo sotto il potere del Maligno e i discepoli di Cristo [che] non sarà mai mitigato, ma crescerà sempre più aspramente nel corso del tempo». Ratzinger fece critiche simili.

Questo era più di un conflitto fra teologi di lingua francese e teologi di lingua tedesca; dietro a esso si trovano disaccordi più profondi, come, per esempio, se collocare l'incarnazione o la croce nel cuore del giudizio della Chiesa sul mondo moderno (ricordiamo che né l'una né l'altra parte avrebbe acconsentito alla scelta assurda fra i due misteri necessari!).

Ratzinger pensava che doveva essere la Croce, che era simbolo del fatto che un dialogo superficiale come quello intrapreso in questo testo non poteva avere successo. Invece esso avrebbe dovuto scegliere una kerigmatica «proclamazione del Vangelo... aprendo così la fede al non credente e rinunciando a ogni pretesa ad un'autorità diversa da quella intrinseca alla verità di Dio che si manifesta nell'uditore del messaggio». Ratzinger proseguiva: «Un orientamento della Chiesa verso un mondo che significasse allontanarsi dalla Croce avrebbe condotto non a un rinnovamento della Chiesa ma al suo declino e poi alla rovina».

Lo scopo del Concilio non era quello di rinunciare a questo costitutivo scandalo cristiano, ma di rimuovere gli scandali secondari rappresentati da forme fuori moda di relazioni tra la Chiesa e il mondo. In un commentario redatto subito dopo il Concilio, Ratzinger criticava gli autori del testo per aver preferito il tomismo e i padri greci, come pure Teilhard de Chardin, ai predicatori della Croce come, per esempio, Lutero. Si sottolineava troppo poco il peccato; secondo Ratzinger l'accento cadeva piuttosto sulla redenzione che è già avvenuta e il testo finale poteva «facilmente tendere a dare un'impressione leggermente semi-pelagiana».

Il radicalismo di Dossetti

Esisteva una terza voce nel dibattito, quella di Giuseppe Dossetti (1913-1996). ¹³ Non molto conosciuto al di fuori dell'Italia, Dossetti giocò ruoli importanti in due dei tre avvenimenti più decisivi della storia italiana del XX secolo, come laico all'Assemblea costituente del 1948 che produsse la Costituzione della nuova Repubblica italiana e al concilio Vaticano II, nel quale egli fu il consigliere principale del cardinale Giacomo Lercaro di Bologna. Dopo il Vaticano II, si ritirò nella comunità quasi monastica che aveva fondato.



Una visione veramente evangelica ispirava i discorsi che Dossetti preparò per Lercaro e alcuni altri vescovi e i memoranda che egli compose durante e dopo il Vaticano II.¹⁴ (Per cercare di collocare Dossetti, ampiamente sconosciuto agli americani, suggerisco che cerchino d'immaginare che cosa avrebbe fatto e detto il Vaticano II se l'agenda fosse stata stilata da Dorothy Day!).

Secondo Dossetti, se il Concilio non avesse fatto propria e chiesto una conversione veramente radicale al Vangelo (*sine glossa*, egli amava chiamarlo, ovvero senza commenti attenuanti), sarebbe venuto meno alle intenzioni epocali di papa Giovanni. Naturalmente il Concilio non percorse quella strada e Dossetti considerò i suoi testi finali fortemente compromessi dalla prudenza di Paolo VI e dal suo desiderio di raggiungere quasi l'unanimità. Da nessun'altra parte venne espresso un radicalismo cristiano di questa specie come nelle sue osservazioni sulla bozza e poi sul testo finale di *Gaudium et spes*.

Dossetti trovò l'analisi del mondo contemporaneo fatta dalla bozza nient'altro che «proposizioni di senso comune», «divulgazione giornalistica». Lo schema avrebbe dovuto essere riveduto per dare la risposta del Vangelo a problemi concreti e per fare questo «nell'immediatezza e rilevanza delle sue affermazioni più vigorose». Anche egli voleva che il Concilio offrisse un messaggio ottimistico e positivo, ma, disse, c'è una grande differenza fra «un ottimismo cristiano totalmente soprannaturale» che anticipa «una trasfigurazione e rigenerazione che è come una risurrezione dai morti, unicamente in virtù della santa passione di Cristo», e un ottimismo naturalistico che «indulge a una fenomenologia di progresso umano e ignora o abbandona il principio che ognuno e ogni cosa deve essere "salato con il fuoco" (Mc 9,49), con il fuoco della Croce e dello Spirito di Cristo».

L'ottimismo dello schema non era salato in questo modo; esso si conformava all'opinione comune, non era critico ed era timido.

Questo riguardò, in modo particolare, il trattamento del testo su guerra e pace. Il testo cercò a tal punto di non dare un giudizio da ignorare i giudizi sui mali contemporanei che la Chiesa è tenuta a fare in nome di Cristo. Su un punto così cruciale come quello della guerra, Dossetti voleva che il discorso fosse «assoluto, sintetico, evangelico». Solo questo poteva rispondere all'angoscia delle persone; solo questo poteva «bandire la guerra e fare la pace, non per calcoli umani ma con la forza creativa della parola di Dio». Questa è la testimonianza alla fede in Gesù Cristo che tutta la Chiesa è chiamata a dare; in questo momento di supremo pericolo, essa non potrebbe dare una risposta più vera che dire al mondo: «Affidatevi non alla difesa con le armi e con la pru-

denza politica, ma unicamente alla protezione del Signore Gesù».

Quando i vescovi rinunciarono a seguire questa chiamata evangelica, articolata nel Concilio da Lercaro e pochi altri, Dossetti pensò che il valore del Concilio nel suo complesso era messo in discussione. La mancanza dimostrava che certi nodi istituzionali e teologici erano così stretti da non poter essere mai sciolti «eccetto che con una spada, con la spada della parola di Dio, chiara e semplice, al di là di ogni altra riflessione teologica».

Il campo dei «conservatori»

Le tre visioni di *Gaudium et spes*, lo ripetiamo, sono visioni che emergevano nella maggioranza «progressista» di vescovi e teologi al Vaticano II. Si è tentati di vedere al di là delle differenze fra Chenu e Ratzinger delle differenze sull'approccio teologico basilare e, forse, sulla spiritualità, con Chenu che si trova più a suo agio nel mondo tomistico e Ratzinger nella tradizione patristica e in particolare agostiniana.

Mentre domenicani come Chenu e il suo collega, Yves Congar, lodavano *Gaudium et spes* perché individuava gli appelli alla grazia presenti nel mondo come fondamenti per un dialogo, Ratzinger vedeva invece le ambizioni pelagiane e metteva in guardia i cristiani che non permettessero al dialogo di sostituire l'annuncio.

Da questo punto di vista, Dossetti, l'evangelico, era più vicino a Ratzinger che a Chenu, anche se si può ritenere che egli potesse considerare queste distinzioni oziose se paragonate alle minacce sotto le quali si trova l'umanità e al Vangelo, *sine glossa*, che solo può salvare da esse.

Ho passato in rassegna questi esempi di differenze e disaccordi al Vaticano II per offrire una visione su alcune delle dinamiche del Concilio più completa di quando viene descritto o interpretato solo in termini di progressisti contro conservatori, bravi ragazzi contro cattivi ragazzi.

Bisogna fare una distinzione analoga nelle file dei conservatori, che erano ben lungi dall'essere un gruppo uniforme. Il blocco più intransigente era quello dei membri del *Coetus internationalis patrum*, un gruppo internazionale fondato e diretto dall'arcivescovo Marcel Lefebvre, dal vescovo italiano Luigi Carli e dal vescovo brasiliano Gerald de Proença Sigaud. Essi erano fermamente contrari a ciò che veniva proposto in materia di collegialità episcopale, ecumenismo e specialmente libertà religiosa.

Le loro posizioni su questi temi coincidevano con la loro visione fondamentale che per un secolo e mezzo la Chiesa aveva coerentemente opposto ai principi della Rivoluzione francese. Essi credevano che il

Concilio stesse mettendo in discussione non solo la dottrina e la struttura della Chiesa, che si era opposta con tanto successo a quei principi, ma stava addirittura introducendo quei principi nella Chiesa stessa. Questo gruppo contava fra i 250 e i 350 membri, a seconda del tema sul tavolo. Il fatto che altri membri della minoranza conciliare si tenessero alla larga da questo gruppo indica che esistevano disaccordi anche fra loro sulle tattiche da usare.

Sugli stessi temi, le persone potevano spostarsi da un gruppo all'altro. Il cardinale Suenens era uno dei protagonisti di questa maggioranza progressista, ma ruppe con essa quando disse nell'aula conciliare che la bozza sulla vergine Maria era troppo cristocentrica.

L'arcivescovo Parente veniva associato al Sant'Uffizio, ma tenne uno dei discorsi più importanti a favore della collegialità episcopale.

Il cardinal Ottaviani era uno dei poliziotti della maggioranza, ma si pronunciò a favore di una forte ed esplicita condanna dell'uso e persino del possesso di armi atomiche, biologiche e chimiche. Sono certo che si potrebbero trovare altri esempi con un attento esame dei discorsi e dei voti.

Che cosa può insegnarci il Concilio?

Credo che il Concilio abbia qualcosa da insegnarci su ciò che divide i cattolici oggi. Potremmo chiederci se le nostre attuali divisioni coincidono con quelle del Concilio e poi se il metodo del Concilio per affrontare diversità e disaccordi potrebbe offrire un modello per affrontarli oggi.

In teologia io penso che le differenze che sono emerse nelle fasi ulteriori del Concilio e che ho tipizzato con i termini di tomismo e agostinismo sono ancora fra noi. Esse coincidono grosso modo con la distinzione che David Tracy faceva fra una teologia della correlazione e una teologia della manifestazione o epifanica.¹⁵

La prima stabilisce un dialogo fra il patrimonio biblico e tradizionale e le questioni e concezioni di un'area o cultura particolare. Ciascuna è considerata in grado d'illuminare e criticare l'altra. Una teologia epifanica desidera semplicemente presentare la fede nella sua sapienza e bellezza e forse l'ideale di questo orientamento sarebbe un annuncio del Vangelo che non ha bisogno di essere mediato dalla cultura. Questo è ciò che Ratzinger aveva chiamato «il positivismismo della fede». Annuncia il Vangelo e la sua verità e bellezza attirerà a sé.

Direi che attualmente questo approccio epifanico è molto apprezzato. Se si volesse dargli un volto, si potrebbe dire che l'interesse per Karl Rahner è stato sostituito dall'interesse per Hans Urs von Balthasar. Si può vedere questo spostamento anche

nell'abbandono nella catechesi dell'enfasi sull'esperienza personale per mettere l'accento sul contenuto della fede. La differenza tende a diventare una infelice dicotomia quando le persone cercano di identificare i teologi moderni come interessati principalmente al *ressourcement* (recupero della Tradizione) o all'*aggiornamento* (presenza nel proprio tempo), una distinzione che non ritengo utile né storicamente né analiticamente.

Forse questo è il posto giusto per sottolineare anche che molti sostenitori di un approccio agostiniano, e qui penso in particolare al cardinal Ratzinger, non desiderano un ritorno allo stato della teologia antecedente al Vaticano II, ossia, un ritorno alla neoscolastica. Essi si considerano invece eredi della Tradizione più antica, più grande e più profonda che era in gran parte trascurata dai teologi, i quali ritenevano che, per il fatto che la teologia precedente alla scolastica medievale non era ritenuta «scientifica», non valeva la pena studiarla. In questo senso il card. Ratzinger non è affatto un restauratore.

Le differenze fra agostiniani e tomisti hanno i loro paralleli nel modo in cui i cattolici accostano il mondo moderno, sia che cerchino punti di contatto sia che introducano rigide dicotomie nel modo in cui concepiscono il compito della predicazione e della catechesi ecc. Il tomista tipico lavora con un'elaborata teoria della natura umana, quella dietro la quale la grazia ci eleva, quella sotto la quale il peccato ci abbassa.

Tende quindi a riconoscere che il mondo creato, compreso il mondo che gli esseri umani hanno costruito, ha una sostanza intelligibile, che merita di essere conosciuta in se stessa e per se stessa, e per questo sforzo essa riconosce una certa autonomia alle scienze che la studiano. In modo corrispondente, questo approccio tende ad avere una visione più sfumata degli avvenimenti e movimenti contemporanei; è incline a vedere i «segni dei tempi» come segni della grazia all'opera, spera di scoprire movimenti o avvenimenti che attendono il soprannaturale, le *pierres d'attente* di Chenu. Tutto questo è in continuità con un accento posto sull'incarnazione e sulla redenzione già compiuta.

Oggi: appartenenza politica e individualismo

Al contrario, l'agostiniano tipico tende piuttosto a sottolineare la croce e la rottura che essa richiede come prezzo della conversione. Tende semplicemente a contrapporre l'atteggiamento mentale della fede e l'atteggiamento mentale della cultura contemporanea. In modo corrispondente, molto attento al pericolo del pelagianesimo nel riferirsi a movimenti e avvenimenti, esso tende a notare discontinuità piuttosto

che continuità. Se pure ci si sforza di discernere «segni dei tempi», essi tendono tutti a essere negativi. Mentre il tomista vede la necessità di tre conversioni; religiosa, morale e intellettuale, l'agostiniano si accontenta della conversione religiosa e morale (Bernard Lonergan).

Mentre tratto il tema delle interpretazioni del mondo, permettetemi di notare che sia al Concilio sia successivamente c'è stata una tendenza a identificare le opzioni politiche con le motivazioni religiose. Al Concilio, questo è apparso negli sforzi di difendere l'ideale dello stato confessionale cattolico e di assicurare un'esplicita condanna del comunismo. Dopo il Concilio, questo è apparso in alcuni sostenitori di una teologia della rivoluzione o di una teologia della liberazione, nelle quali opzioni politiche pretendevano di essere ricavate, senza mediazione, dal puro Vangelo. Oggi si può vedere ancora una certa misura di *odium politicum* all'opera nelle conversazioni cattoliche.

Sul piano affettivo e intellettuale si percepisce spesso una maggiore affinità con persone che hanno concezioni politiche simili che con i propri compagni cattolici che hanno una diversa opinione politica. Non c'è necessariamente qualcosa di sbagliato in questo, fin quando il legame non viene reso così stretto da indurre le persone a chiudersi ad altri e persino ad altri cattolici e cristiani, che non dovrebbero essere considerati fuori dall'ovile a causa dei loro orientamenti politici.

Nella Chiesa contemporanea esiste un problema per il quale penso non vi sia un parallelo nell'esperienza del Vaticano II. Al Concilio le differenze che ho indicato erano differenze all'interno della casa della fede e per fede qui intendo i sostanziosi insiemi di significati e verità che costituiscono la Chiesa. I padri conciliari possono aver discusso animatamente su punti particolari, per esempio se una materia particolare era stata o meno definita da Trento o dal magistero ordinario, ma erano unanimi nel riconoscere il ruolo costitutivo della dottrina e l'importanza della difesa della fede un tempo rivelata ai santi. Per essi era ovvio che la Chiesa è anzitutto la comunità di coloro che credono che Dio ha riconciliato il mondo con sé in Cristo.

Tuttavia penso che ciò che Charles Taylor descrive come «il nuovo individualismo» sia molto diffuso nella nostra cultura e persino fra cattolici.¹⁶ Questa è la tendenza a ridurre la religione alla propria spiritualità del tutto personale, persino privata («trova il tuo paradiso», «sii onesto verso il tuo io interiore»), che così diventa un criterio mediante il quale decidere, eventualmente, quale tradizione seguire, in quale comunità entrare, quali credenze professare.

Come afferma Taylor, questa è un'esemplificazio-

ne quasi perfetta della definizione di religione di William James intesa come «i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, nella misura in cui imparano a stare in relazione con qualunque cosa possono considerare divina». James affermava che a partire da questa realtà interiore «possono nascere e crescere teologie, filosofie e organizzazioni ecclesiastiche».¹⁷

Il valore del con-venire

Questo a me sembra diverso dal «supermercato religioso» spesso deplorato (anche se può esserne una delle sue ispirazioni), ossia dal prendere e scegliere fra i diversi insegnamenti della Chiesa: almeno in questo caso c'erano insegnamenti della Chiesa.

Per coloro che sto descrivendo è quasi incomprendibile che la propria spiritualità abbia bisogno di essere testata da una qualche realtà o autorità esteriore. Se questo fenomeno è così diffuso come pensa Taylor, allora può darsi che molte discussioni riguardo a dottrine o culto o morale che tengono occupati così spesso i cattolici manchino piuttosto il bersaglio: esistono molte persone che affermano di essere cattoliche a cui tutto questo non interessa nulla.

Il concilio Vaticano II ha qualcosa da offrire per aiutarci ad affrontare differenze e disaccordi? Dato che la Chiesa non può vivere sempre in stato di concilio ecumenico, non vi sono ancora alcune cose da imparare dall'esperienza, ancora viva in alcune menti, di quell'esercizio collegiale della funzione magisteriale?

Si consideri il processo attraverso il quale è stato elaborato un testo al Vaticano II. Veniva redatta una prima bozza da una Commissione, generalmente dopo alcuni dibattiti interni; poi era presentata ai padri conciliari in aula dove veniva criticata o lodata; si procedeva a una votazione generale favorevole o contraria sulla sua utilizzazione come base per ciò che il Concilio voleva affermare; poi si votavano i singoli capitoli con tre scelte: *placet, non placet, placet iuxta modum* (sì, no, sì con emendamenti).

Il lavoro ritornava alla Commissione, la quale teneva conto delle critiche e rivedeva gli emendamenti proposti. La Commissione faceva particolarmente attenzione a non regolare le materie teologiche discusse e a cercare strade per affermare cose che lasciassero spazio alla diversità nell'espressione dell'unica fede che essa cercava di articolare. A quel punto il testo riveduto veniva stampato con la chiara indicazione di tutti i cambiamenti rispetto alla bozza precedente, spesso in colonne parallele, e trasmesso all'intero corpo episcopale. Poi si procedeva a un'altra votazione per accettare o meno i cambiamenti, lasciando ancora la possibilità di proporre ulteriori emendamenti. Questi venivano presi in considerazione, il te-

sto veniva riportato in aula e finalmente si procedeva a un «sì» o «no» finale.

Questo era il metodo basilare e la struttura adottata al Vaticano II, la meccanica del Concilio se preferite. Essa assicurava ampio spazio alla discussione, al dibattito, al disaccordo e il più delle volte veniva affrontato con conciliazioni e compromessi per amore del consenso più ampio possibile (vi sono cattolici, sia a sinistra che a destra, che non gradiscono questo ideale di consenso, specialmente se raggiunto attraverso il compromesso: *on ne transige pas avec la vérité!*).¹⁸

Molte lettere, diari e testimonianze indicano quanto la libertà permessa e persino richiesta dalla struttura trasformò le menti e i cuori dei partecipanti e diede loro un nuovo significato rispetto ai loro propri diritti e responsabilità in quanto vescovi (questa è la ragione per cui Yves Congar insisteva così tanto sull'aspetto di un Concilio come *convenire insieme* fisico dei vescovi, come mutuo scambio e apprendimento, cosa che sarebbe stata impossibile, per esempio, con «un concilio ecumenico tramite lettera», che alcuni hanno effettivamente suggerito per il futuro).

Ciò che la Chiesa-in-concilio desidera dire e il modo in cui dirlo sono cose che emersero nel corso di questo dialogo fra rappresentanti delle Chiese del mondo.

Non tutte le controversie sono da dirimere

Spesso emerse anche la decisione di *non* dirimere una questione controversa ma di lasciarla a una ulteriore chiarificazione teologica o canonica. Questo avvenne, per esempio, con la controversa questione della relazione fra Scrittura e Tradizione e della relazione, sia teorica sia pratica, fra il primato papale e la collegialità episcopale.

Questa scelta spesso causò degli scontenti da entrambe le parti, ma c'era un ampio accordo sul fatto che fosse la politica giusta. Naturalmente il risultato è che un buon numero di punti controversi del concilio Vaticano II non potrà essere risolto mediante il ritorno ai documenti conciliari, perché il Concilio decise di non risolverli. A volte questo atteggiamento favorì documenti piuttosto privi d'interesse, il che spiega la ragione per cui oggi nuovi lettori dei testi spesso si domandano di che cosa ci fosse mai da discutere.

Un altro elemento nella esperienza conciliare fu la partecipazione universale. Tutta la Chiesa, ossia le singole Chiese viventi in comunione, vi parteciparono nella persona dei propri vescovi. Questo assicurò che tutte le voci di tutte le regioni potessero in linea di principio essere ascoltate, anche se occorre dire che il Concilio si preoccupò prioritariamente di problemi dell'emisfero settentrionale (il cosiddetto primo e secondo

mondo). Nessuna persona e nessuna Chiesa deteneva il monopolio. Furono riconosciuti i diritti e le responsabilità del papato, ma anche quelli dei vescovi e si scoprì che i due non si escludevano a vicenda.

Personalmente non conosco la ragione per cui questo non potrebbe offrire un modello generale per l'insegnamento ufficiale in futuro. Un modello del genere venne usato, occorre dire un po' imperfettamente, per il nuovo *Codice di diritto canonico* e per il *Catechismo della Chiesa cattolica*; non venne invece usato in modo adeguato per il documento vaticano sulle conferenze episcopali e soprattutto nel caso della *Dominus Iesus*, con i risultati ben noti.

In ogni caso, esso è un modello per quel genere di dialoghi che ci permetterebbero di affrontare in modo non coercitivo le nostre diversità e i nostri disaccordi. Non vedo alcuna ragione per cui questo tipo di processo dovrebbe essere permesso o ci si debba aspettare che sia fruttuoso solo in un concilio ecumenico o solo fra vescovi. Per quale motivo non si potrebbe applicare anche ai dialoghi fra preti e laici e in verità anche fra i laici?

A giudicare da alcune discussioni su Internet alle quali partecipo, molti cattolici possono imparare un paio di cose riguardo alla cortesia elementare, riguardo al modo d'ascoltare e di parlare, di dare e ricevere a partire dall'esempio del concilio Vaticano II.

Come nel caso dei vescovi al Concilio, si dovrebbero offrire opportunità adatte a una partecipazione il più ampia possibile, in modo che chiunque possa partecipare al dialogo con qualcosa da dire ma anche con qualcosa, forse molto maggiore, da imparare. Questo significa che nessuno dovrebbe pretendere il monopolio della verità o considerare il proprio punto di vista come quello che esaurisce la materia in discussione.

In comunione, cioè in discussione

Circa quarant'anni fa, un anno prima dell'apertura del concilio Vaticano II, Yves Congar tenne una conferenza con un titolo simile al mio di questa sera: «Diversità e divisioni». Verso la fine, parlò di quella che chiamò «una legge di comunione», di cui poi specificò le implicazioni: «Benché l'autorità esterna abbia un posto in essa, la Chiesa è una società non per coercizione ma per comunione: comunione dei membri quanto ai medesimi oggetti di fede e di amore, comunione di membri gli uni con gli altri.

La grande richiesta di questa comunione è l'apertura, la disponibilità ad accogliere, a dare e a scambiare. Individui, gruppi, popoli, noi ci distinguiamo per i modi di pensare che sono diversi, e, sotto certi aspetti, persino opposti. Ma c'è un modo che deve essere comune a tutti noi, perché deriva dal cristianesimo stesso.



Il principio spirituale che ci fa cristiani comprende necessariamente la consapevolezza che noi non siamo soli, che anche gli altri sono soggetti. Esso comporta necessariamente un invito a non rinchiudermi in un sistema o in una situazione, ma ad accettare che sistemi di idee e situazioni siano messi in discussione».

Dobbiamo ricordare, aggiunse Congar, che «solo la totalità di questo popolo, solo la Chiesa nella sua universalità storica e geografica, antropologica e spirituale, è il soggetto adeguato della totalità di fede e di grazia che viene a essa da Cristo». Secondo questa visione, «in pratica dare per assoluto ciò che io sono stato in grado di percepire rispetto alla totalità è fraintendere profondamente ciò che questa totalità può essere veramente».¹⁹

E riprendeva un'utile immagine dal saggista fran-

cese Jean Guéhenno: «Facciamo in modo che le nostre idee siano chiare; presentiamole in tutto il loro rigore. Questa è una condizione di onestà. Serviamole con tutta la nostra forza. Questo è l'esercizio del nostro coraggio. Ma come noi lasciamo un margine sul nostro foglio scritto per le revisioni o per le correzioni, per cose non ancora trovate, per la verità che possiamo ancora solo sperare, lasciamo attorno alle nostre idee il margine della fraternità».

L'immagine è affascinante. Dovremmo lasciare spazio ai margini, anche nelle nostre prese di posizione ufficiali, per correzioni, aggiunte, nuove sottolineature, qualche intuizione altrui. Soprattutto, dovremmo lasciare spazio, almeno nei margini, al nostro essere fratelli e sorelle in Cristo.

*Joseph A. Komonchak**

* Docente emerito di Teologia e Studi religiosi presso The Catholic University of America. Il testo che qui presentiamo in una nostra traduzione dall'inglese costituiva la relazione, intitolata «Dealing with Diversity and Disagreement», pronunciata dall'autore nel 2003 alla conferenza annuale (la V) della Catholic Common Ground Initiative Lecture (ora chiamata Murnion Lecture), la cui versione stampata è stata pubblicata anche in <https://bit.ly/2LmeKVe>.

¹ GIOVANNI XXIII, enciclica *Ad Petri cathedram*, 29.6.1959, III; EV7/33.

² E. SCHILLEBEECKX, «The Second Vatican Council», in *The Layman in the Church and Other Essays*, Alba House, Staten Island, New York 1963, 67-92. A distanza di un anno Michael Novak avrebbe contrapposto «ortodossia non storica» e coscienza storica.

³ G. PHILIPS, «Deux tendances dans la théologie contemporaine en marge du II^e concile du Vatican», in *Nouvelle revue théologique* 95(1963) 85, 225-238.

⁴ Cf. J. GROOTAERS, «The Drama Continues between the Acts: The "Second Preparation" and its opponents», in G. ALBERIGO, J.A. KOMONCHAK (a cura di), *History of Vatican II. Vol. II: The Formation of the Council's Identity: First Period and Intersession October 1962 - September 1963*, Orbis - Peeters, New York - Leuven 1997, 359-514.

⁵ J. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köln 1966, 28; e ID., *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist Press, New York 1966, 148.

⁶ Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, du Cerf, Paris 2002 I, 466; trad. it. *Diario del Concilio*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, I/424. Durante la quarta sessione, Congar avrebbe ripetuto la critica: «Küng è sempre molto radicale. Dice cose vere ma nelle quali la ricerca critica del vero non è abbastanza temperata dall'attenzione alle situazioni concrete»; *ibid.* II, 415.

⁷ Cf. H. KÜNG, K.-J. KUSCHEL (a cura di), *His Work and his Way*, Doubleday, Garden City, New York 1980, 170-172.

⁸ A volte paragono questo con ciò che è avvenuto in Polonia. Un gruppo veramente disperato di persone si unì in Solidarność per produrre un cambiamento di regime, ma quando finalmente ciò avvenne, si pose la domanda con che cosa sostituirlo e rimersero tutti i vecchi disaccordi. Naturalmente le differenze non erano così grandi al Concilio, ma l'analogo ha una sua utilità.

⁹ Y. CONGAR, «La théologie au Concile: Le « théologiser » du Concile», in *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 53; trad. it. *Teologia contemporanea. Situazione e compiti*, Borla, Torino 1969.

¹⁰ Y. CONGAR, «Église et monde dans la perspective de Vatican II», in Y. CONGAR, M. PEUGHMARD (a cura di), *L'Église dans le mon-*

de de ce temps, Cerf, Paris 1967, III, 31, dove egli aggiunge in una nota: «Questo punto riguardo alla corrispondenza è, naturalmente, uno di quelli che permettono a buoni commentatori di considerare *Gaudium et spes* profondamente tomista nella sua ispirazione».

¹¹ J. RATZINGER, «Zehn Jahre nach Konzilsbeginn: Wo stehen wir?» in *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 437-439; trad. it. *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1973, ora in ID., *Opera omnia. L'insegnamento del concilio Vaticano II*, 7/2, LEV - Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2019, 473.

¹² Su ciò che segue cf. J.A. KOMONCHAK, «Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger», in J. DORÉ, A. MEL-LONI, *Volti di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 115-153.

¹³ Cf. G. DOSSETTI, *Con Dio e con la storia: Una vicenda di cristiano e di uomo*, a cura di Angelina e Giuseppe Alberigo, Marietti, Genova 1986; ID., «Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II», in ID., *Vaticano II: Frammenti di una riflessione*, a cura di F. Margiotta Broglio, Il Mulino, Bologna 1996, 23-102, 103-190; ID., *Per una «Chiesa eucaristica»: Rilettura della portata dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II*, a cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Il Mulino, Bologna 2002.

¹⁴ G. DOSSETTI, «Alcune linee dinamiche del contributo del cardinale G. Lercaro al Concilio ecumenico Vaticano II», in ID., *Il Vaticano II: Frammenti di una riflessione*, 103-190, dove Dossetti passa in rassegna le attività e gli interventi di Lercaro, molti dei quali ispirati, se non scritti, dallo stesso Dossetti.

¹⁵ D. TRACY, «The Uneasy Alliance Reconciled: Catholic Theological Method, Modernity and Post-modernity», in *Theological Studies* 50(1989) 59, 548-70; cf. anche J. MCDADE, «Catholic Theology in the Post-conciliar Period», in A. HASTINGS (a cura di), *Modern Catholicism: Vatican II and After*, New York 1991, 422-443.

¹⁶ Cf. Ch. TAYLOR, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, MA: 2002, specialmente 79-107; trad. it. *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004.

¹⁷ Come citato da TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, 5.

¹⁸ Coloro che hanno rifiutato il Concilio per questi compromessi sono ben noti; all'altro capo dello spettro, Hans Küng scrisse, ben prima della chiusura del Concilio: «Un'interpretazione intelligente di un decreto... non sarà intralciata dai termini del decreto, che sono spesso il risultato di un compromesso»: in ID., *The Changing Church: Reflections on the Progress of the Second Vatican Council*, Sheed and Ward, London 1965, 139.

¹⁹ Y. CONGAR, «Diversité et divisions», in ID., *Catholicisme un et divers. Semaine des intellectuels catholiques (8 au 14 novembre 1961)*, Fayard, Paris 1962, 27-43.