LEONARDO PELONARA

**[Non preoccuparsi del formato delle pagine 1-4,
perché vengono composte dall'Editrice]**

PRIMATO E COLLEGIALITÀ

Ermeneutica dello sviluppo organico
tra Vaticano I e Vaticano II

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

Roma 2018

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, Pontificia Universitè Gregoriana

22/11/2018

Rev. Dario VITALI

Rev. Nunzio CAPIZZI

ISBN 00000

PREMESSA

Il presente lavoro riproduce sostanzialmente la tesi di Dottorato in Teologia Dogmatica, difesa presso la Pontificia Università Gregoriana nel giugno del 2018.

Nel poterla finalmente pubblicare, al termine di un percorso che ho vissuto come un vero cammino di crescita umana e spirituale, desidero rendere grazie al Padre celeste per i tanti doni che mi ha elargito in questo tempo e, in particolar modo, per il dono della Chiesa, che fin da piccolo ho avuto la grazia di poter sperimentare nella forma così semplice e feriale dell'amicizia: una compagnia di fratelli che godono della presenza del Risorto, ricercano costantemente la sua volontà e si sostengono nel cammino per realizzarla.

In essa vorrei ricordare in modo speciale chi ha voluto stringere con me una vera amicizia spirituale perché la sua presenza, costante e molto paziente, è stata fonte di sicurezza nella prova e di gioia nella condivisione; le sue parole, sincere e forti, non mi hanno mai permesso di adagiarmi sulle mie opinioni ma sono state sempre di stimolo per continuare a interrogarmi e ricercare; la sua intercessione, piena di affetto e di fede, mi ha ottenuto la grazia necessaria per arrivare a questo traguardo.

Di particolare importanza è stata poi la direzione, appassionata e al contempo rispettosa, del relatore, prof. Dario Vitali: gli sono profondamente debitore per i tanti insegnamenti che in questi anni mi ha comunicato, ma soprattutto perché ha saputo fare di questo percorso dottorale più di un semplice studio, rendendola una ricerca comune della verità non ristretta al solo ambito accademico.

Sono infine grato alla mia famiglia, che non ha mai smesso di accompagnarmi e sostenermi, non senza sofferenza, avendo sempre fiducia in me e desiderando per me solo il vero bene.

Affido questa mia ricerca alla stessa Chiesa nella quale è sorta e per la quale l'ho scritta, sperando che possa essere di aiuto e di stimolo per una sua riforma che la renda sempre più aderente a quel modello che

essa ha ricevuto dal suo divino fondatore. La dedico a tutti quei fratelli e quelle sorelle nei quali la volontà di un ascolto autentico della parola del Signore Gesù e di una radicale obbedienza al soffio del Suo Spirito suscita un profondo desiderio di rinnovamento, sia personale che comunitario, al loro impegno costante e spesso incompreso e alle loro sofferenze profonde e silenziose.

INTRODUZIONE

1. **Un cammino di ricerca travagliato**

Il presente lavoro dottorale ha preso avvio sei anni fa. Dopo il conseguimento della licenza in teologia dogmatica presso questa Università, il nostro percorso di studi aveva trovato la sua naturale continuazione nell'approfondimento della ricerca svolta in occasione dell'esame di grado. La tesi allora presentata aveva come oggetto il dogma del primato petrino, definito nella costituzione *Pastor æternus*[1] del Concilio Vaticano I: in essa ne proponevamo un'interpretazione il più possibile aderente al testo e alle intenzioni dell'assise vaticana, ma anche aperta ai successivi sviluppi nell'ambito della collegialità episcopale, usando come strumento ermeneutico la *Kollektiv-Erklärung*[2] dei vescovi tedeschi, scritta in risposta agli attacchi del cancelliere Bismarck durante il difficile periodo del *Kulturkampf*.

Al tempo il nostro interesse si focalizzava in modo particolare sulla questione dell'ermeneutica conciliare, tornata alla ribalta a seguito del ben noto discorso pronunciato da Benedetto XVI nel 2005[3], in occasione degli auguri natalizi alla curia romana. Il papa, forte della sua approfondita conoscenza teologica ma anche dell'esperienza diretta di chi aveva preso parte ai lavori del Vaticano II, contrapponeva a una "ermeneutica della discontinuità e della rottura" che, maggiormente diffusa nella teologia e appoggiata dai media, teorizzava un superamento dei documenti dell'assise vaticana in favore di un non ben definito spirito conciliare a essi soggiacente, una "ermeneutica della riforma", capace di coniugare la necessaria «continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato»[4], con l'evidente discontinuità delle forme. Coe-

---

[1] CONCILIO VATICANO I, costituzione dogmatica *Pastor æternus*, 18 luglio 1870.
[2] CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Kollektiv-Erklärung*, 18 febbraio 1875.
[3] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo,* 22 dicembre 2005.
[4] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo,* 46.

rentemente con le parole di papa Benedetto, il desiderio che più avevamo a cuore era quello di sviluppare un saggio di questo secondo genere di ermeneutica conciliare, che potesse provare in maniera evidente, almeno a partire dallo studio di un oggetto ristretto come quello del rapporto tra primato petrino e collegialità episcopale, la correttezza di una tale interpretazione e la reale verificabilità di questa sintesi di continuità e discontinuità a partire dalla storia genetica dei testi e dalle interpretazioni proposte dal Magistero stesso.

Dopo appena un anno di studio sul tema, ci fu chiesto di tornare in diocesi per sopperire alla mancanza di clero. Questo inaspettato trasferimento, comportando conseguentemente un brusco rallentamento nella ricerca, ci era sembrato incidere negativamente sul lavoro dottorale: tentare di barcamenarsi tra la pressione dell'impegno pastorale e i bisogni che uno studio dottorale richiede ci risultava particolarmente difficoltoso e otteneva scarsi risultati in entrambi i campi. Dopo quattro anni di ministero in parrocchia, con l'ingresso di un nuovo vescovo, ci è stato possibile tornare a Roma per dedicarci principalmente alla ricerca che avevamo intrapreso. Gli anni passati a più stretto contatto con la realtà di diverse comunità parrocchiali a quel punto si rivelavano non più come un incidente di percorso, ma piuttosto come un vero e proprio dono anche nell'ambito dell'approfondimento teologico: un'accresciuta maturazione umana, l'incontro con il movimento carismatico, il contatto con la vita e i bisogni del popolo di Dio avevano influito positivamente non solamente sulla vita spirituale e sul ministero, ma avevano impresso una nuova direzione allo studio, dando maggior realismo e profondità alla ricerca.

Nel frattempo anche il panorama della Chiesa universale risultava trasformato: all'atto di rinuncia di Benedetto XVI[5] era seguita l'elezione al soglio petrino del card. Bergoglio[6] e, mentre sembrava ridursi l'interesse teologico per la questione dell'ermeneutica dei testi conciliari, emergeva con una insistenza che a volte sfiorava l'arroganza, sia a livello dei media che nell'ambito della teologia, la tematica della collegialità. Essa

> è una delle parole che sono state più ripetute nel primo anno di pontificato di papa Francesco. Rimbalzata dal conclave come una richiesta – vera o

[5] L'annuncio venne dato dal pontefice durante il concistoro dell'11 febbraio 2013, con effetto dalle ore 20.00 del 28 febbraio successivo; il testo si trova in *AAS* 105 (2013) 239-240.

[6] L'elezione del card. Bergoglio è avvenuta il 13 marzo 2013 e la cerimonia di inizio del ministero petrino il 19 marzo successivo.

> presunta – del collegio dei cardinali che hanno eletto un uomo "venuto dalla fine del mondo", oggi sembra costituire un po' la cartina tornasole di un governo della chiesa che si vorrebbe meno affetto da una sindrome di "centralismo", di cui è sembrata soffrire in modo sempre più drammatico la chiesa negli anni del postconcilio, fino all'atto di rinuncia di Benedetto[7].

Un tale cambiamento prospettico veniva dunque a specchiarsi anche nella nuova direzione presa dallo studio dottorale: al *focus* eminentemente ermeneutico si affiancava ora, a suo naturale complemento, l'interesse per le ricadute sulla vita pratica della Chiesa, perché solo a partire da una chiara e corretta interpretazione del dato rivelato, definito o dichiarato dal Magistero, può a nostro parere sgorgare una vera, profonda e fruttuosa riforma della Chiesa. In questo modo lo studio dottorale non mostrava più un unico centro di interesse ma due fuochi: uno di genere più teologico-speculativo, l'altro di tipo più pratico-pastorale, rispecchiando ciò che era già avvenuto sul piano più personale della vita personale di questi ultimi sei anni.

2. **Scopi della ricerca**

L'introduzione ha già evidenziato, a partire dalle loro radici che affondano sia nel nostro personale percorso di vita che nell'orizzonte teologico degli ultimi pontificati, i due fuochi attorno ai quali si sviluppa l'intero lavoro dottorale, che vanno quindi a configurarsi come i suoi due obiettivi principali, uno nell'ambito speculativo-teologico e l'altro in quello pratico-pastorale.

Lo scopo primario, che precede l'altro sia in linea temporale, situandosi agli inizi della nostra ricerca, sia in linea motivazionale, avendogli anche fornito la spinta propulsiva, si situa nell'ambito della questione ermeneutica applicata ai documenti del Concilio Vaticano II. Sin dalla chiusura dell'assise vaticana, la loro interpretazione si è dimostrata difficoltosa e controversa e la teologia da subito ha sentito forte la necessità di proporre dei criteri condivisi che potessero indirizzare una loro profonda e coerente comprensione. L'intervento di Benedetto XVI, nel quarantennale della chiusura del Vaticano II, è stato di fondamentale importanza e ha segnato in maniera decisiva lo sviluppo della questione. Le sue parole hanno contribuito a identificare due generi opposti di ermeneutica, distinguendoli a partire dal loro rapporto di continuità/discontinuità nei riguardi dell'intera tradizione della Chiesa, rapporto che veniva riconosciuto come fattore discriminante. Il pontefice aveva

---

[7] D. VITALI, *Verso la sinodalità,* 5.

anche espresso chiaramente la sua personale preferenza per la cosiddetta "ermeneutica della riforma" sia per motivazioni intrinseche, dato che questa linea interpretativa, coniugando in maniera sapiente continuità e discontinuità, sembrava più rispettosa dello sviluppo dottrinale; sia a partire da un giudizio basato sulla regola evangelica dei frutti: «ovunque questa interpretazione è stata l'orientamento che ha guidato la recezione del Concilio, è cresciuta una nuova vita e sono maturati frutti nuovi»[8]. Proprio su questa scia, la nostra ricerca dottorale intende anzitutto provare come sia possibile applicare questa "ermeneutica della riforma" e verificarne la pertinenza a partire da dati storici, testuali e magisteriali. Si mostrava però necessario circoscrivere l'ambito di studio e così, come sarà meglio spiegato in seguito, abbiamo concentrato la nostra ricerca sul rapporto tra primato petrino e collegialità episcopale[9], trattandosi di una delle questioni che più hanno infiammato l'aula conciliare e che sono rimaste fino a oggi di particolare importanza.

Accanto a questo primo obiettivo ne è sorto anche uno secondario, perché aggiuntosi in un secondo momento e perché, nell'economia del presente lavoro, affrontato solamente in sede di conclusioni. Esso non interessa strettamente la speculazione teologica ma piuttosto la vita pratica della Chiesa, fornendo alcune tracce per un possibile ulteriore sviluppo del nostro studio nelle sue implicazioni pastorali. È infatti a partire da una retta e approfondita comprensione delle affermazioni dei due Concili Vaticani riguardo ai supremi poteri della Chiesa che è possibile intraprendere strade di riforma dell'attuale ordinamento ecclesiastico. Questo secondo scopo, come diretta conseguenza del primo, si rende necessario per non fare della teologia un astratto esercizio accademico (perché tale non è) ma piuttosto la strada maestra per una riforma che riguardi tanto la vita personale quanto quella ecclesiale: l'intelligenza della fede mira a una sempre più profonda obbedienza della fede, perché a una migliore comprensione del disegno di Dio consegua una più coerente azione secondo i dettami della sua volontà.

Il percorso che si snoda attraverso le varie parti del nostro studio permette dunque, partendo dal Vaticano I, di leggere i contenuti del

---

[8] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo,* 47.

[9] Sotto la direzione del prof. Vitali si stava già portando a termine una ricerca dottorale che approfondiva il rapporto tra il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II (H.S. CHOI, *Pastor æternus ædificare Ecclesiam decrevit,* Roma 2012); essa si concentrava però sulla relazione tra il modello di Rivelazione e il modello di Chiesa nei due Concili, mentre il nostro interesse era circoscritto prevalentemente all'ambito ecclesiologico.

dogma del primato petrino; successivamente di accostare il Magistero e la teologia tra i due Concili per comprendere com'è avvenuta la recezione della definizione dogmatica; di riconoscere dunque, attraverso lo studio delle vicende e dei testi del Vaticano II, la dichiarazione della dottrina sulla collegialità episcopale come il suo necessario completamento e poter infine proporre alcuni punti fermi così da ipotizzare vie per un ripensamento del rapporto tra queste due componenti fondamentali nella costituzione della Chiesa di Cristo.

3. **Descrizione del percorso**

La presente ricerca si snoda attraverso un percorso composto di quattro parti, che conducono a proporre delle conclusioni di sintesi del lavoro svolto e di rilancio per una futura possibile continuazione. La *prima parte* è dedicata alla *positio quæstionis* che ha lo scopo di inserire l'intero studio nel solco della storia dell'ermeneutica conciliare e di dichiarare, sin dall'inizio, l'oggetto specifico su cui si concentra la ricerca e il metodo utilizzato. La *seconda parte* si dedica allo studio della *Pastor æternus*: solo dopo aver analizzato il contesto storico in cui è stato convocato il Concilio Vaticano I e aver percorso le discussioni in aula riguardanti la costituzione ecclesiologica, vengono presentati alcuni strumenti ermeneutici indispensabili per accostare il testo, alla luce dei quali esso viene infine interpretato. La *terza parte* affronta il periodo tra i due Concili sia nell'ambito delle espressioni magisteriali che in quello dello studio teologico, così da far emergere l'effettiva recezione delle affermazioni del Vaticano I. La *quarta* conclude il percorso concentrandosi sulla dottrina della collegialità episcopale espressa nei numeri 22 e 23 della *Lumen gentium*, interpretati a partire dalla loro storia genetica e sulla scorta di alcuni strumenti ermeneutici essenziali.

3.1 *Parte I: positio quæstionis*

All'inizio del nostro percorso, abbiamo scelto di offrire un panorama sintetico delle discussioni ermeneutiche che lo hanno preceduto e nel cui solco esso si inserisce e, in seguito, di definire in maniera chiara l'oggetto e il metodo che lo caratterizzano: a questi due scopi risponde la prima parte della ricerca, per l'appunto sviluppata in due capitoli.

Il *primo* presenta una sintesi storica della questione ermeneutica applicata ai testi del Concilio Vaticano II. Dato che l'intero lavoro si pone all'interno del dibattito sull'interpretazione dei suoi documenti, ci è sembrato necessario volgere uno sguardo retrospettivo alla questione

dell'ermeneutica conciliare, così da comprendere i motivi del suo sorgere e il progressivo svilupparsi dei dibattiti sull'argomento, fino a giungere al pontificato di Benedetto XVI, durante il quale questa tematica è salita alla ribalta come una delle questioni centrali e più urgenti nel panorama teologico contemporaneo.

Dopo aver offerto questo sguardo panoramico, il *secondo* capitolo si preoccupa di dichiarare in maniera chiara sia l'oggetto che il metodo della ricerca: circoscrivere l'oggetto di studio ed esplicitare l'opzione metodologica non devono essere intesi come un semplice passaggio introduttivo al corpo del lavoro; essi ne rappresentano una parte integrante. Tale atto di correttezza scientifica, infatti, potrà permettere a chiunque accosti il nostro lavoro di verificarne lo sviluppo in coerenza con i principi esplicitati. Nello specifico, l'oggetto è stato scelto nell'ambito ecclesiologico, sia perché questa disciplina ha assunto nel secolo scorso un peso sempre più importante all'interno del corpo del sapere teologico, sia perché essa è centro di interesse e asse portante dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, al punto tale che Ratzinger, e molti altri teologi con lui, hanno potuto affermare che

> il Concilio Vaticano II è stato indubbiamente un concilio «ecclesiologico», nel senso che la direzione principale verso la quale si è concentrata l'attenzione dei padri è quella dell'approfondimento del mistero della Chiesa e del suo rinnovamento[10].

All'interno del panorama ecclesiologico, l'oggetto viene ancora più ristretto al rapporto tra il primato petrino e la collegialità episcopale, non solamente perché rappresenta una *crux* nell'interpretazione del Vaticano II, ma anche perché in questo ambito specifico è ancora più agevole verificare il rapporto con il Vaticano I e, nello specifico, il problema della continuità/discontinuità tra i due Concili.

Riguardo ai principi metodologici seguiti, la nostra opzione per un'ermeneutica della riforma si concretizza in una sua specificazione che abbiamo definito "ermeneutica dello sviluppo organico", sulla scorta della metafora umana proposta da Vincenzo di Lérins[11], ripresa da Alcuin Reid nell'ambito liturgico[12]. L'autore del *Commonitorium*, infatti, afferma la possibilità di un progresso nella conoscenza delle verità rivelate, distinguendo tra un *profectus* e una *permutatio*: se una verità rimane sempre se stessa, pur approfondendosi, allora ha subito un vero e proprio

---

[10] J. RATZINGER, «Presentazione», 9.
[11] VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, XXIII.
[12] A. REID, *The organic development*, San Francisco 2005.

progresso; se invece viene trasformata in altro, è stata oggetto di un cambiamento. Per rendere più chiara la spiegazione, il lerinense paragona il progresso dogmatico alla crescita del corpo umano: è naturale che, con il passare degli anni, il fisico maturi e subisca modificazioni nell'aspetto, ma la persona rimane sempre la stessa, il numero delle membra non varia e non c'è nulla nell'uomo adulto che non sia stato già presente, almeno in nuce, nel lattante. Questa descrizione ci è sembrata utile per dar sostegno e corpo alla "ermeneutica della riforma", specificandone ancor più chiaramente le caratteristiche: la continuità non riguarda immediatamente i contenuti, che possono approfondirsi e specificarsi, ma anzitutto e primariamente il soggetto-Chiesa. Accanto a questa opzione fondamentale, si accostano altri due principi, come una sorta di corollari: eleggere il Magistero come interprete autentico delle sue stesse affermazioni e assumere come riferimento fondante il *corpus* dei testi piuttosto che a un non meglio precisato spirito conciliare, perché essi sono gli unici documenti che è possibile scientificamente studiare.

3.2 *Parte II: il Concilio Vaticano I*

Dopo aver posizionato la nostra ricerca nel solco della questione ermeneutica e aver presentato l'oggetto e il metodo della ricerca, con la *seconda parte* si entra nel vivo del percorso a partire dallo studio del Concilio Vaticano I: un capitolo di genere più storico è dedicato al contesto in cui si celebra il Concilio e alla graduale formazione della costituzione *Pastor æternus* nei dibattiti in aula; un capitolo di tipo più teologico lascia emergere i contenuti dogmatici della dichiarazione del primato petrino a partire da alcuni strumenti ermeneutici proposti.

Nel *terzo capitolo*, la descrizione del contesto storico e culturale previo e contemporaneo al Vaticano I permette di comprendere la situazione concreta che la Chiesa si trovava ad affrontare. Infatti è proprio a partire dalle sfide della modernità, riguardanti da un lato la possibilità filosofica della conoscenza della Rivelazione e dall'altro la sussistenza della Chiesa all'interno e a fianco degli stati nazionali, che Pio IX maturò la decisione di convocare un nuovo concilio. In un secondo tempo, attraverso gli atti, vengono seguiti passo passo i lavori preparatori e le discussioni in aula; tale analisi rende possibile una comprensione più profonda e chiara del testo finale della costituzione sulla Chiesa, oltre che la sua relazione con il secondo schema *de Ecclesia* che il Vaticano I non ha avuto il tempo di approvare prima che la breccia di Porta Pia segnasse la sua brusca interruzione.

Il *quarto capitolo* analizza, invece, il testo finale del documento, principalmente per i capitoli riguardanti il primato petrino, così da poterne esplicitare il contenuto dogmatico e la sua effettiva portata. Al fine di realizzare questo scopo, all'analisi viene preposto lo studio di tre strumenti ermeneutici che permettono di comprendere con maggior chiarezza il testo del documento: si tratta della lettera congiunta dell'episcopato tedesco in risposta al cancelliere Bismarck, delle relazioni dei membri della Deputazione per la fede lette prima dell'approvazione degli emendamenti e delle riserve; dell'intenzione originaria del Vaticano I, espressa ripetutamente da Pio IX, anche il giorno stesso della promulgazione della *Pastor æternus*. A partire da questi testi è possibile presentare il dogma del primato petrino in maniera, a nostro avviso, equilibrata, coerente e costitutivamente aperta a quelli che saranno i futuri sviluppi dogmatici del Concilio Vaticano II.

3.3 *Parte III: il periodo tra i due Concili*

Prima di accostare il testo della *Lumen gentium* ci soffermiamo, in una *terza parte*, ad approfondire il periodo che intercorre tra l'inaspettata chiusura del Vaticano I e la convocazione del Vaticano II: questo, infatti, è il tempo dalla recezione delle costituzioni dogmatiche *Dei Filius* e *Pastor æternus* e, contemporaneamente, di incubazione del Concilio che sarà convocato da Giovanni XXIII. Queste due caratterizzazioni si presentano, in qualche modo, come due tendenze, due forze divergenti che guidano e condizionano la riflessione ecclesiologica del periodo: da una parte si può assistere alla riproposizione del Concilio Vaticano I e alla concentrazione su di esso nella manualistica del tempo, dall'altra invece si può constatare la rielaborazione dei contenuti ecclesiologici e l'apertura a sviluppi futuri. I due capitoli di questa parte desiderano far emergere l'azione di queste due tendenze sia nel Magistero dei romani pontefici che nell'ecclesiologia proposta dai teologi.

Nel *quinto capitolo* viene anzitutto accostato il Magistero pontificio prodotto in ambito ecclesiologico, sia attraverso gli insegnamenti scritti che a partire dalle scelte pastorali dei papi, cioè nell'ecclesiologia dei testi come in quella dei gesti. Riguardo ai pontificati di Pio XI e Pio XII vengono anche messi in evidenza i rispettivi tentativi di ripresa del Vaticano I avviati e mai conclusi considerandone i passi intrapresi, le ipotesi di programma e le speranze riguardo alle future decisioni.

Il *sesto capitolo* concentra il suo *focus* non più sull'insegnamento magisteriale ma su quello teologico, con particolare riguardo alla ma-

nualistica sviluppatasi all'interno della Pontifica Università Gregoriana, della quale facciamo parte e alla cui storia desideriamo offrire un piccolo contributo. Si tratta di uno studio a campione dei manuali di ecclesiologia elaborati dai docenti del Collegio Romano (nello specifico Franzelin, Palmieri, Mazzella, Billot, Zapelena, Tromp e Sullivan), attraverso il quale è possibile toccare con mano come, nella recezione delle definizioni dogmatiche conciliari da parte della manualistica del tempo, si assista a un progressivo irrigidimento sul metodo apologetico e a una sempre più marcata concentrazione di tutto l'oggetto di studio al solo tema del papato.

Questa analisi, chiudendo l'interludio tra le parti dedicate allo studio dei due Concili, risulta utile al fine di verificare lo sviluppo teologico che ha gradualmente condotto la teologia alla visione di Chiesa che verrà offerta al mondo dal Concilio Vaticano II.

3.4 *Parte IV: il Concilio Vaticano II*

Come per la seconda, consacrata allo studio del Vaticano I, anche la *quarta parte* si presenta suddivisa in due capitoli. Il *settimo capitolo* prende in considerazione il processo di convocazione del nuovo Concilio, così da evidenziare il rapporto che vi intercorre con il precedente, e la storia di composizione della *Lumen gentium*, con un'attenzione particolare ai numeri riguardanti la collegialità episcopale.

Seguendo la linea di sviluppo storico, l'intento è di ricollegarsi alla parte precedente, in particolar modo ai due tentativi di ripresa del Vaticano I intrapresi sotto i pontificati di Pio XI e Pio XII, per descrivere la genesi dell'idea di un nuovo concilio nella riflessione di Giovanni XXIII; da essa è infatti facile dedurre il rapporto che lega i due Concili Vaticani già nell'intenzione di papa Roncalli.

L'analisi della genesi del testo sulla collegialità episcopale, sia nei lavori antepreparatori e preparatori, sia nelle discussioni in aula, permette poi di comprendere il peso specifico dei termini utilizzati, così che la conoscenza del testo rimanga criterio fondamentale per l'interpretazione sviluppata in seguito.

L'*ottavo capitolo*, prima di proporre una interpretazione del contenuto dottrinale dei numeri 22 e 23 come anche di definire il loro peso dogmatico, presenta e analizza i tre strumenti ermeneutici scelti per accostare il testo della *Lumen gentium*: si tratta della *nota explicativa prævia*, della qualificazione teologica fornita dalla Segreteria stessa del Concilio e, infine, della *mens* conciliare così come emerge dalle parole

dei due pontefici che hanno guidato i lavori dell'assise. Il contenuto presentato risulta, in questo modo, non in opposizione alle affermazioni del Vaticano I sul primato petrino, ma piuttosto come un loro completamento, contenuto in nuce già nei dibattiti della prima assise vaticana.

4. **Conclusione**

Nonostante questa ricerca venga a sommarsi al numero già ingente di studi teologici dedicati al grande tema del Concilio Vaticano II e all'interpretazione dei suoi documenti, essa manifesta una sua singolare fisionomia: porre in esplicito rapporto i due Concili Vaticani, chiedendosi se tale rapporto non sia più di continuità che di discontinuità, come molta storiografia e tanti ecclesiologi hanno ripetutamente affermato. A nostro parere, un contributo chiaro della presente ricerca è il superamento di una tesi preconcetta, spesso segnata da forti accenti ideologici, che ha contrapposto strumentalmente due eventi notevoli "dell'unico soggetto-Chiesa" che si sviluppa nel tempo. Per raggiungere questo obiettivo, il nostro studio si muove su delle direttrici ben definite, in modo da non porgere il fianco a possibili fraintendimenti: dichiara sin dall'inizio la sua scelta metodologica, proponendo una criteriologia applicabile anche allo studio di altre specifiche questioni riguardanti la seconda assise vaticana; pur non interessandosi prettamente dell'aspetto storico, presenta delle sintesi utili a comprendere i periodi di riferimento e offre anche un contributo alla storia dell'insegnamento ecclesiologico all'interno della Pontificia Università Gregoriana; in questo quadro storico esplicita, secondo il principio dello sviluppo organico, gli aspetti di continuità e quelli di discontinuità tra i due Concili Vaticani; prova infine a inquadrare il complesso della ricerca secondo una "ermeneutica della riforma" proponendone una sorta di verifica sul campo.

Oltre a questi aspetti relativi all'ambito teologico-speculativo, il presente lavoro traccia, in sede di conclusione, alcune piste di riforma della Chiesa derivanti proprio dallo studio del rapporto tra la definizione del primato e la dottrina della collegialità. Difatti pur nei suoi precisi limiti, anzi proprio per quei limiti che permettono di fissare con evidenza il rapporto tra le due affermazioni dottrinali, è possibile condurre una revisione delle relazioni che intercorrono tra i supremi poteri della Chiesa. Le affermazioni magisteriali rettamente intese gettano una nuova luce sulla questione, cercando di rispondere al desiderio che il loro esercizio sia sempre più aderente alla costituzione data da Dio stesso al suo popolo santo.

PRIMA PARTE

POSITIO QUÆSTIONIS

CAPITOLO I

Storia dell'ermeneutica del Concilio Vaticano II

Prima di entrare nel vivo della nostra ricerca, riteniamo sia utile esporre l'oggetto e il metodo che la caratterizzano. Non deve apparire in alcun modo ozioso consacrare a tale scopo l'intera prima parte del presente lavoro: a nostro parere, circoscrivere in modo chiaro l'oggetto che ci apprestiamo a studiare e descrivere il metodo del quale ci serviremo non si configura semplicemente come un passaggio introduttivo al complesso della tesi, ma è anche e soprattutto un atto di correttezza scientifica, che permetterà, a chiunque lo voglia, di verificare lo sviluppo di questa ricerca e la sua coerenza con i criteri esplicitati in apertura del percorso. È inoltre l'ingente numero di tematiche che il Concilio Vaticano II ha offerto all'approfondimento delle scienze teologiche, come anche i tanti e differenti approcci utilizzati per accostare tali questioni, a fornirci un'ulteriore motivazione per presentare, fin dall'inizio del nostro lavoro, la particolare prospettiva dalla quale intendiamo guardare a questo grande evento del secolo scorso.

Al secondo capitolo di questa prima parte, che si occuperà proprio dell'oggetto e del metodo della ricerca, vogliamo anteporre ora un capitolo di carattere più storico, riguardante lo sviluppo della questione ermeneutica applicata al Concilio Vaticano II, dalla sua chiusura fino al pontificato di Benedetto XVI. Dato che il nostro lavoro si pone proprio all'interno del dibattito sull'ermeneutica della seconda assise vaticana, intendiamo per prima cosa volgere uno sguardo retrospettivo, così da comprendere come sia sorta tale problematica e in che modo, nel tempo, si sia sviluppata fino a presentarsi come una delle questioni più urgenti nel panorama teologico contemporaneo. La sintesi non presenterà una divisione netta in fasi ma si preoccuperà piuttosto di evidenziare alcuni snodi fondamentali del percorso storico della tematica, per

giungere a identificare le tendenze attualmente presenti nel dibattito teologico, al fine di poter operare la nostra personale scelta.

1. **Il Concilio Vaticano II, punto di riferimento**

A ragione afferma Gilles Routhier, in un testo pubblicato qualche decennio fa:

> Plus de vingt-cinq ans après sa clôture, Vatican II demeure une référence commune dans l'Église catholique. Même ses opposants, notamment ceux qui ont évalué vers des positions schismatiques, se situent par rapport à ce point fixe autour duquel évoluent les discussions et les polémiques[13].

Sin dalla sua chiusura, infatti, il Vaticano II ha rappresentato un riferimento imprescindibile per la teologia cattolica successiva, qualunque ne sia stata l'origine e la tendenza. Pastori, teologi, semplici fedeli ma anche persone al di fuori dell'ambiente ecclesiale (politici, storici, intellettuali) non hanno potuto ignorare un fatto di tale portata e si sono sentiti obbligati a prendere posizione di fronte a esso. Detrattori ed esaltatori, personalità fortemente critiche o passivamente ubbidienti, dal 1965 tutti fanno riferimento all'assise vaticana come a un evento d'importanza capitale per la Chiesa contemporanea.

Nonostante la varietà delle riflessioni teologiche che hanno fatto del Vaticano II il loro centro gravitazionale, è possibile rilevare una linea di sviluppo che si è gradualmente concentrata sul discorso ermeneutico, come ricerca del vero significato dell'evento conciliare e delle sue decisioni. Per facilitarne la comprensione, vari autori hanno proposto schemi diversi di periodizzazione della fase successiva alla chiusura dell'ultimo Concilio: ripercorriamoli brevemente.

Il primo a tentare una sintesi del periodo seguente il Vaticano II fu, nel 1975, l'allora teologo Joseph Ratzinger, in un articolo apparso sulla rivista *Communio*, e poi ripreso in un testo del 1982, quando era già prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede[14]. Egli presentò una periodizzazione tripartita: a una prima fase di euforia riformatrice, durata fino al 1968 e caratterizzata soprattutto dalla pubblicazione del catechismo olandese e dalla conferenza generale dell'episcopato latinoamericano a Medellín, sarebbe seguito un decennio di disillusione e

---

[13] G. ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, 7.

[14] J. RATZINGER, «Der Weltdienst der Kirche», 439-454; ripreso in ID., *Les principes*, 428-438.

crisi che, però, avrebbe spianato la strada a una nuova fase di sintesi ed equilibrio a partire dagli anni '80.

Data la chiara tripartizione, questo primo modello si prestava ottimamente a una sua riproposizione in chiave dialettica, ciò che fece per primo Hermann Josef Pottmeyer. Il teologo tedesco, infatti, non apportò modifiche sensibili allo schema precedente: egli non fece altro che analizzarlo globalmente come un unico movimento organico che si snoda, secondo la tipica movenza dialettica, nei tre stadi di tesi, antitesi e sintesi. Secondo la sua schematizzazione, alla fase dell'entusiasmo, che guardava al Vaticano II come a un nuovo inizio assoluto nella storia della Chiesa, sarebbe subentrata la fase della disillusione, in cui decisiva si sarebbe rivelata la presa di coscienza della forza d'inerzia della teologia preconciliare e della tradizione ecclesiale; trovandoci oggi al termine della seconda fase, si aprirebbe davanti a noi la possibilità di giungere a un momento di sintesi e stabilizzazione ma anche il rischio di assistere all'interruzione dell'intero processo[15].

A questa proposta si rifecero, a distanza di pochi anni, sia Walter Kasper che Angel Antón. Il primo, di certo anche segnato dal suo ruolo di segretario speciale del sinodo dei vescovi sul Vaticano II, nella sua opera *Theologie und Kirche* citò esplicitamente Pottmeyer seguendolo pedissequamente[16]: definì quella fase iniziale di entusiasmo come un momento d'esuberanza; affermò che a essa doveva inevitabilmente far seguito la fase della delusione, paralizzata da una guerra di posizione tra contestazione e tentativi di restaurazione; accolse poi, come uno stimolo ufficiale per la ripresa del dibattito, il sinodo dei vescovi nella consapevolezza, però, che il percorso verso una piena attuazione del Concilio Vaticano II si trovava ancora alle prime battute.

Angel Antón, da parte sua, riprese la sintesi avanzata da Pottmeyer, proponendo delle sottolineature differenti. Anzitutto le due fasi che il teologo tedesco aveva visto compiersi nel periodo successivo alla chiusura del Vaticano II, nella sua ricostruzione, furono quasi tradotte in due tendenze opposte ma contemporanee, entrambe sviluppatesi già tra il 1965 e il 1970. Inoltre, essendo Antón più interessato al discorso ermeneutico, ripropose la partizione in due fasi riconoscendo nel 1985, a motivo del sinodo dei vescovi che quell'anno era stato celebrato, uno spartiacque tra periodi caratterizzati da approcci ermeneutici diversi: il

---

[15] H.J. POTTMEYER, «Una nuova fase», 48-52.
[16] W. KASPER, *Theologie und Kirche*, 290-291.

primo incentrato sull'interpretazione dei testi conciliari, il secondo sull'ermeneutica critica della recezione conciliare[17].

Di fronte a questi tentativi di comprensione globale del post-Vaticano II, nonostante l'evidente e riconosciuta autorevolezza di coloro che le hanno proposte, ci sentiamo però di concordare a pieno con le affermazioni di Routhier, esternate a quarant'anni dalla chiusura dell'ultimo Concilio:

> Pur essendo abbastanza seducente, questa ricapitolazione del periodo post-conciliare non sembra, tuttavia, rendere sufficientemente ragione della complessità della realtà, anche se risulta essere alla moda una lettura in termini dialettici, ovvero binari, dell'evoluzione del cattolicesimo nel corso degli anni che sono seguiti al Concilio. Se è vero che si possono rilevare delle tendenze maggioritarie che agiscono in un momento o nell'altro, ci sembra che forze progressiste e conservatrici non abbiano agito per epoche successive ma siano intervenute contemporaneamente lungo tutto l'arco del periodo che ci separa dal Concilio[18].

Certo, siamo ben consci che ogni schematizzazione è per definizione una semplificazione, e che gli autori citati erano consapevoli di operare una riduzione della realtà storica a categorie concettuali. Proprio per evitare una tale menomazione della complessità dei fatti, noi non ci avventureremo nel tentativo di scandire una chiara periodizzazione dei decenni che hanno seguito la chiusura del Vaticano II. La distanza così ravvicinata a questo grande evento e la molteplicità dei fattori che hanno influito nel periodo successivo alla sua celebrazione rende notevolmente difficile, e forse anche sconveniente, una chiara distinzione in fasi mentre lascia aperta un'altra possibilità: quella, cioè, di evidenziare gli snodi fondamentali attraverso i quali si è giunti all'attuale formulazione del problema ermeneutico applicato al Concilio Vaticano II. Una tale analisi ci permetterà, non solo di situare la nostra riflessione all'interno di un cammino battuto anche da altri, prendendo così coscienza delle acquisizioni che frattanto si sono raggiunte, ma anche di guardare con umiltà a un futuro che sicuramente riserva ancora molti apporti prima che si giunga a una interpretazione corretta e una realizzazione integrale di ciò che lo Spirito Santo ha voluto donare alla Chiesa attraverso il suo ventunesimo Concilio ecumenico.

---

[17] A. ANTÓN, *El Mistero de la Iglesia*, II, 1045-1180; riproposto sinteticamente in ID., «La "recepción"», 299-318.

[18] G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II*, 15.

2. **La preistoria del problema ermeneutico**

Se è vero che il tema dell'ermeneutica dei documenti del Vaticano II è balzato agli onori della cronaca in maniera così marcata solo di recente, mentre già da una ventina di anni era presente nella riflessione teologica, è però possibile portarne alla luce una sorta di preistoria, un tempo in cui la questione giaceva a un livello irriflesso, uno stadio in cui il problema, pur essendo presente, non era ancora stato coscientizzato dalle scienze sacre. Esso non è successivo alla celebrazione del Concilio Vaticano II, non inizia dopo la sua chiusura ma può essere individuato all'interno dell'assise stessa, nelle sue dinamiche, nelle sue discussioni, nei suoi documenti. A corroborare tale affermazione basterebbe citare la *nota explicativa prævia*: questo testo, anteposto alla costituzione dogmatica *Lumen gentium*, si proponeva indubbiamente come una sorta di codice interpretativo del documento, e quindi la sua elaborazione altro non era che un atto prettamente ermeneutico che ha visto la luce, non successivamente, ma contestualmente alla stessa assise vaticana.

Questo particolare *status* dei documenti elaborati dal Vaticano II, che non è passato inosservato a uno studioso del calibro di Peter Hünermann[19], molti teologi hanno cercato di spiegarlo ricorrendo alla categoria di "testi di compromesso". Mentre il già citato Pottmeyer parla di «intima incoerenza dei testi conciliari»[20], John O'Malley preferisce definire i documenti del Vaticano II come «committee documents, full of compromise and ambiguity»[21]; Max Seckler prima e Otto Hermann Pesch poi sintetizzano la problematica con l'espressione «kontradiktorischer Pluralism»[22], mentre Angel Antón si riferisce, in modo più neutro, a una «yuxtaposicion de las tesis de la mayoria y de la minoria»[23]. Lo stesso Hünermann, dopo aver analizzato i caratteri specifici dei testi del Vaticano II, ne deduce, come prima conseguenza, una loro propria ambiguità congenita, citando opportunamente, e quindi facendo propri, i termini utilizzati da Pesch e Seckler.

La radice di una tale situazione è stata spiegata, nella maggior parte dei casi, a partire dalla contrapposizione, all'interno dell'aula concilia-

---

[19] P. HÜNERMANN, «Il "testo" trascurato», 152.
[20] J. POTTMEYER, «Una nuova fase», 48.
[21] J.W. O'MALLEY, *Tradition and transition*, 45.
[22] M. SECKLER, *Im Spannungsfeld*, 108; O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 151.
[23] A. ANTÓN, «La "recepción"», 304.

re, di due schieramenti: una maggioranza di tendenza più progressista e una minoranza dai tratti conservatori. Si sarebbe così venuta a creare una dinamica assembleare per la quale, pur di mantenere la pace e traghettare il Vaticano II verso una sua positiva conclusione, ai testi elaborati dalla maggioranza sarebbero state giustapposte chiose e precisazioni della minoranza, senza un'organica coordinazione. In tal senso, il Concilio Vaticano II risulterebbe assimilato a una sorta di assemblea costituente: un tale raffronto è operato da diversi studiosi della Scuola di Bologna, anche a partire dalle stesse testimonianze di Giuseppe Dossetti che riconduce il buon esito degli sforzi da lui profusi durante il Vaticano II all'esperienza fatta all'interno dell'assemblea costituente dell'Italia repubblicana[24], ma è anche stata duramente contestata dal papa Benedetto XVI[25].

Quella diffusa opinione che vorrebbe la presenza di maggioranza e minoranza dentro l'aula conciliare sembra aver trovato, di recente, qualche fiero oppositore. Capofila di una nuova ricostruzione storica è Roberto De Mattei: egli, sia per iscritto sia intervenendo a vari convegni, ha proposto e difeso la teoria della "doppia minoranza", fondata sull'idea che «la storia è sempre fatta da minoranze e ciò che prevale, nello scontro, non è il numero ma la determinazione e l'intensità con cui queste minoranze combattono le loro battaglie»[26]. Sullo specifico del Vaticano II scrive:

> Esisteva inoltre un rapporto di forze, sostanzialmente paritetico, delineato da alcune votazioni, come la prima sul *De fontibus Revelationis*. A partire da quel momento, contando su di una leggera superiorità numerica, i progressisti iniziarono, però, ad indicare i loro avversari come "minoranza", fino a convincerli di esser tali. Nel momento in cui i Padri conciliari "moderati", che costituivano la maggioranza, accettarono questa presentazione del contrasto in atto, segnarono la propria sconfitta[27].

Anche se ad alcuni potrebbe sembrare un accomodamento della realtà storica a una teoria del tutto personale, la sua nuova proposta trova fondamento, non solo quando la si confronta con alcune testimonianze dirette degli eventi di quegli anni, ma anche se la si riferisce ai *vota* che i vescovi fecero pervenire a Roma nella fase preparatoria del Vaticano

---

[24] L. ELIA – P. SCOPPOLA, *A colloquio*, 109-112.
[25] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo,* 40-53.
[26] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 282.
[27] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 280-281.

II, nei quali non si intravedono quei desideri di svolta radicale tipici dell'ala più progressista[28].

A nostro parere, se pur non si volesse dar credito a questa più recente ricostruzione, lo *status* particolare dei documenti del Concilio Vaticano II non sarebbe tanto da ricondurre al confronto serrato di opposte fazioni, quanto più andrebbe letto come logica conseguenza dal compito specifico che Giovanni XXIII aveva affidato a quell'assise ecumenica, quello cioè di non definire nuovi dogmi ma di comunicare la verità cattolica all'uomo contemporaneo, in un modo che fosse a lui comprensibile[29]. Coerentemente con le premesse, i testi sorti dal Vaticano II hanno marcato una netta differenza rispetto a quelli di tutti i Concili che lo hanno preceduto, tanto da poter affermare che «the genre of Vatican II's documents is unique in the history of conciliar teaching»[30]: non poteva avvenire che così, pena il non raggiungimento del traguardo che ci si era prefissati.

C'è chi ha tentato di ricondurre il genere letterario dei documenti dell'ultimo Concilio a una precisa categoria: O'Malley, rifacendosi ai trattati di retorica classica, ha infatti parlato di stile epidittico[31]. Questo particolare modello letterario si proporrebbe lo scopo di suscitare ammirazione ed emulazione, non di definire concetti o comminare sanzioni. Proprio a questo fine tendono i documenti del Vaticano II:

> They hold up ideals, then draw conclusions from them and often spell out practical consequences. This is a soft style compared with the hard-hitting style of canons and dialectical discourse. It is rightly described as "pastoral" because it was meant to make Christian ideals appealing. Yet in the context of the council, "pastoral" is itself a soft word, a euphemism that obscures the significant shift in values and in the styles of relationships that the documents promoted. Ad expressions of a rethoric of invitation and dialogue, the documentis encourage conversion, an interior change that is induceb by and then expressed by a new way of speaking and behaving. The shift in style entails a shift in value-system[32].

Questo nuovo stile, dialogico ed evocativo, pacato e discorsivo, delicato e seducente, comportava necessariamente il bisogno di una interpretazione. La sua retorica portava con sé una sorta di ambiguità congenita, perché si allontanava dall'univocità tipica del linguaggio

---

[28] R. DE MATTEI, «La Chiesa nel XX secolo», 64-67.
[29] GIOVANNI XXIII, discorso *Gaudet Mater Ecclesia*, 791-792.
[30] O. RUSH, *Still interpreting Vatican II*, 36.
[31] J. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, 47.
[32] J. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, 47-48.

scientifico per avvicinarsi alla polivocità (non usiamo equivocità, per evitare di trasmettere l'accezione negativa che di fatto l'accompagna) del linguaggio poetico. Un tale genere letterario, pur affondando le sue radici sulla roccia della fede cattolica, privo della precisione tipica del linguaggio degli altri Concili, richiamava la necessità di un'ermeneutica che in alcuni casi, come quello della *nota explicativa prævia*, trovò posto addirittura all'interno degli stessi documenti finali. Il genere epidittico, però, con la sua polivocità, prestava anche il fianco a possibili sofisticazioni: fu proprio in quella fessura che segnava lo scarto esistente tra l'esattezza del linguaggio teologico e l'elasticità di quello pastorale che, già durante il Vaticano II, alcuni si inserirono e operarono al fine di monopolizzare l'interpretazione dei documenti conciliari, o almeno di condizionarla.

L'effetto di portata maggiore, perché interessò sia la Chiesa al suo interno che la sua percezione dall'esterno, sia coloro che presero parte ai lavori dell'assemblea che le masse spettatrici, fu determinato dalla comparsa e dall'influenza dei mezzi di comunicazione sociale sulle dinamiche interne e sulla comprensione del Vaticano II. Il fenomeno, che pensiamo sia ancor oggi poco studiato, è però ben documentato da storici di opposti orientamenti. De Mattei afferma:

> I giornali offrirono lo strumento ad alcuni corrispondenti di influenzare con le loro cronache l'andamento dei lavori e di condizionare poi l'interpretazione storica dell'evento con i volumi che raccolsero le loro cronache[33].

Giuseppe Alberigo, storico di tutt'altra tendenza, arriva a dire:

> I media con tempestività quotidiana informavano non solo il grande pubblico, ma anche molti membri del Concilio, supplendo alle difficoltà di comprensione dei dibattiti (sempre in latino) e offrendo frequentemente una chiave di lettura sul significato delle singole sedute, che spesso sfuggiva a molti degli stessi Padri. In qualche circostanza la tempestività e l'efficacia di emissioni televisive ha ottenuto imprevedibili effetti persino sull'andamento dei lavori[34].

Questi non sono dei semplici tentativi di ricostruzione della realtà dei fatti, perché simili giudizi ci provengono anche da chi partecipava in prima persona all'assemblea, offrendo il proprio personale contributo. Solo per fornire un esempio, così si esprimeva mons. Câmara in una lettera dell'ottobre del 1965:

---

[33] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 274.
[34] G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 799.

> Entre le deux sessions de l'après-midi, mon ami Henri Fesquet, rédacteur du journal Le Monde, viendra à la Domus Mariæ. Beaucoup d'évêques le craignent, pour ses «indiscrétions». Je lui raconte ce que je veux qu'il dise au Monde. Il y a des «indiscrétions» qui aident le Concile. Puor ouvrir certaines brèches, une manchette dans la presse suffit parfois…[35]

La questione non ha un peso trascurabile: i *media* influirono sul Vaticano II, proponendo e diffondendo specifiche interpretazioni, se non dei documenti, almeno dell'evento in quanto tale, e risulta ovvio che l'ermeneutica che pian piano veniva divulgata era quella di coloro che meglio sapevano relazionarsi con i mezzi di comunicazione sociale, servendosene a loro vantaggio. Giusto per rimanere nel confronto tra i due Concili, quanto fu diverso il clima al Vaticano I dove, pur non mancando il confronto anche aspro e serrato tra le due anime dell'assemblea, l'aula era chiusa agli influssi esterni. Per quanto la stampa desse informazione di quanto si trattava in Concilio, i resoconti erano più distanti dai lavori e non vedevano una partecipazione diretta dei presuli che sedevano in aula conciliare.

3. **Il primo post-Concilio**

La fase immediatamente successiva alla chiusura del Concilio Vaticano II fu vissuta nel segno della "fedele applicazione" di ciò che l'assise aveva decretato[36]. Le idee che erano state partorite dall'assemblea dei vescovi, e che avevano trovato nei documenti il loro precipitato scritto, si sarebbero finalmente dovute tradurre in mutamenti pratici della vita della Chiesa: era tempo delle grandi riforme!

Paolo VI diede avvio a quest'opera partendo con quello che de Mattei considera un «evento simbolico»[37]: il *motu proprio Integræ servandæ*[38] del 1965 riformava la Sacra Congregazione del Sant'Offizio in Congregazione per la Dottrina della Fede. A questo primo passo ne fecero seguito altri che, pur spaziando in campi diversi tra loro, risultavano accomunati dalla stessa intenzione di dar corpo alle decisioni del Vaticano II. Esso era già stato preceduto, nel giorno stesso dell'apertura dell'ultima sessione conciliare, dal *motu proprio Apostolica sollicitudo*[39] con cui il papa istituiva il sinodo dei vescovi come organismo di

---

[35] H.P. CÂMARA, *Lettres conciliaires*, II, 877.
[36] A. ANTÓN, «La "recepción"», 296-297.
[37] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 531.
[38] PAOLO VI, lettera apostolica *Integræ servandæ*, 7 dicembre 1965.
[39] PAOLO VI, lettera apostolica *Apostolica sollicitudo*, 15 settembre 1965.

corresponsabilità collegiale nel governo della Chiesa universale. L'anno seguente, con il *motu proprio Ecclesiæ Sanctæ*[40], vennero promulgate norme *ad experimentum* riguardanti la situazione delle diocesi, il rinnovamento della vita religiosa e l'attenzione missionaria come traduzione pratica, rispettivamente, dei decreti *Christus Dominus* e *Presbyterorum ordinis*, *Perfectæ caritatis*, *Ad gentes*. Nel 1967, con il *motu proprio Sacrum diaconatus*[41], veniva ripristinato il diaconato permanente e, al contempo, con il *motu proprio Ministeria quædam*[42], gli ordini minori del lettorato e dell'accolitato venivano configurati come "ministeri istituiti". Con la costituzione apostolica *Regimini Ecclesiæ Universæ*[43], Paolo VI diede vita a una riforma generale della curia romana, promuovendo una sua internazionalizzazione, dando maggior rilievo alla Segreteria di Stato ma soprattutto consacrando un principio del tutto nuovo: la durata quinquennale delle cariche e la decadenza di ogni incarico alla morte del pontefice; così «il [precedente] principio per cui la Curia rappresentava il fattore di continuità tra un pontificato e l'altro veniva definitivamente accantonato»[44]. Ultima a vedere la luce, a causa di un particolare percorso che era già iniziato prima della convocazione del Concilio Vaticano II, fu la riforma liturgica, che si realizzò attraverso vari decreti e vide nella costituzione apostolica *Missale romanum*[45] del 1969 una sorta di coronamento. La riforma, però, non ebbe come oggetto solamente modifiche dell'impalcatura istituzionale, ma si occupò anche dell'avvicendamento alla guida di dicasteri e diocesi: «la classe dirigente ecclesiastica che aveva guidato la Chiesa negli anni immediatamente successivi alla morte di Pio XII, venne completamente sostituita»[46].

Come si può facilmente immaginare, l'applicazione delle intuizioni del Concilio Vaticano II, per essere realmente fedele, comportava necessariamente una sua corretta interpretazione: era quindi naturale che il discorso ermeneutico, dalla sua fase embrionale all'interno del Concilio stesso, passasse a un momento che potremmo definire di "ermeneutica implicita". Intendiamo dire che quella riflessione sull'ermeneutica degli enunciati conciliari, già iniziata in modo inconsapevole negli

---

[40] PAOLO VI, lettera apostolica *Ecclesiæ Sanctæ*, 6 agosto 1966.
[41] PAOLO VI, lettera apostolica *Sacrum diaconatus*, 18 giugno 1967.
[42] PAOLO VI, lettera apostolica *Ministeria quædam*, 15 agosto 1972.
[43] PAOLO VI, costituzione apostolica *Regimini Ecclesiæ universæ*, 15 agosto 1967.
[44] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 535.
[45] PAOLO VI, costituzione apostolica *Missale romanum*, 3 aprile 1969.
[46] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 532.

anni della celebrazione del Vaticano II, alla sua chiusura cominciava a muovere i primi passi come logica implicazione di quel desiderio di fedele applicazione, senza esplicitarsi in veri e propri criteri, come avverrà attorno al 1985 con la celebrazione del sinodo dei vescovi sul Vaticano II.

3.1 Concilium *e* Communio

Un ruolo tutto particolare per la comprensione dell'evento conciliare e delle sue decisioni lo ricoprì la rivista *Concilium*. Questa, pur iniziando le sue pubblicazioni nel 1965, durante gli ultimi mesi del Vaticano II, era il risultato di una proposta, partorita dall'editore olandese Paul Brand già nel 1958, che nel 1962 aveva trovato la felice accoglienza da parte dei teologi Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e Hans Küng[47]. Furono principalmente due i motivi che la resero, sin dal suo apparire sulla scena teologica, protagonista del dibattito sull'ermeneutica del Concilio Vaticano II ed efficace strumento per veicolarne una precisa comprensione: anzitutto il peso dei teologi che presero parte al progetto, molti dei quali avevano vissuto direttamente gli eventi conciliari come periti di cardinali e vescovi; poi anche la straordinaria diffusione di cui la rivista poté godere sin dal suo primo numero, pubblicato in sette lingue.

Questo nuovo periodico di approfondimento teologico era nato con una chiara intenzione: esso si prefiggeva di attuare un'«opera di prolungamento all'interno della Chiesa della nuova direzione intrapresa dall'assemblea conciliare e […] diventare anche un valido strumento di lavoro per il governo ecclesiale, soprattutto in vista della fase post-conciliare»[48]. Tale scopo era stato ripreso e meglio esplicitato nell'editoriale di apertura del primo numero, a firma di Rahner e Schillebeeckx. In esso, i due teologi anzitutto nominavano con chiarezza i destinatari intenzionali del loro progetto: «in questa rivista uomini di scienza teologica intendono rivolgersi agli uomini che svolgono dell'attività pratica nella Chiesa, dalla cui azione e decisone molto dipende nella Chiesa stessa»[49]. Appare così evidente come l'intento di coloro che avevano ideato *Concilium* fosse proprio quello di influire in modo diretto sulla riforma della Chiesa, a partire da coloro che ne avevano la diretta responsabilità. Sempre trattando dei destinatari, i due

---

[47] Per una storia della nascita della rivista H. SNIJDEWIND, «Genèse», 645-674.
[48] F.S. VENUTO, *La recezione*, 150.
[49] K. RAHNER – E. SCHILLEBEECKX, «Una nuova rivista», 13.

teologi continuavano dicendo: «questi uomini impegnati nell'azione pastorale sanno infatti che, nemmeno per la loro prassi, possono più vivere di quella teologia che essi hanno imparato molti anni or sono durante il periodo della loro formazione»[50].

Senza spingersi troppo oltre nell'interpretazione di queste parole, è comunque evidente come un'affermazione del genere non tenda solamente a evidenziare la necessità che i pastori della Chiesa rimangano aggiornati riguardo agli ultimi sviluppi della teologia a loro contemporanea, ma marchi anche una chiara rottura o discontinuità nel campo degli studi teologici tra un "pre" e un "post" Concilio. Infine, in chiusura dell'editoriale, tra le tre motivazioni portate a supporto della scelta del nome della rivista, ci sembra interessante evidenziare la seconda: «il lavoro apostolico iniziato dal Vaticano II potrà essere portato a maturazione solo mediante una continua opera di consultazione e di collaborazione tra i teologi»[51]. Anche in questo caso comincia a delinearsi una particolare modalità di accostamento all'evento conciliare: il desiderio sembra non tanto quello di applicare il Vaticano II, quanto più quello di rivivere l'atmosfera e lo spirito che lo animarono, invitando la Chiesa a costituirsi in uno stato di "concilio permanente".

Di fronte a una tale prospettiva non tardarono a presentarsi dei rilievi critici: essi provenivano sia dall'interno della redazione, sollevati da alcuni tra i teologi collaboratori, sia dall'esterno, mossi da parte delle autorità romane. La maggiore preoccupazione che si manifestava era che la rivista *Concilium* fosse accolta come organo di interpretazione ufficiale delle decisioni del Concilio Vaticano II, alternativo e superiore all'istanza gerarchica. A sostenere questa preoccupazione c'era da una parte l'assenza di un comitato di vescovi che affiancasse la redazione per seguire la sua attività e controllare l'ortodossia degli articoli, dall'altra lo stesso nome del periodico che poteva ingenerare confusione nei lettori[52].

Il timore si tramutò in realtà quando, nel primo numero del 1969, alcuni rappresentanti del comitato direttivo del periodico e altri teologi pubblicarono un comunicato redazionale: attraverso di esso veniva sottoposta al giudizio dei lettori una "Dichiarazione sulla libertà e sulla funzione della teologia nella Chiesa"[53]. Tema centrale dell'appello era il difficile rapporto tra il Magistero e la teologia: nel deplorare le misu-

[50] K. RAHNER – E. SCHILLEBEECKX, «Una nuova rivista», 13.
[51] K. RAHNER – E. SCHILLEBEECKX, «Una nuova rivista», 16.
[52] F.S. VENUTO, *La recezione*, 150-153.
[53] COMITATO DI DIREZIONE, «Dichiarazione», 39-56.

re coercitive, attribuite alla Congregazione per la Dottrina della Fede nei confronti di teologi che sostenevano posizioni giudicate come non pienamente ortodosse, i firmatari rivendicavano la libertà della ricerca teologica e avanzavano alcune proposte canoniche che tendessero al miglioramento del rapporto tra i pastori e i teologi. Anche in questo caso, come nel caso dell'editoriale di apertura del primo numero, è possibile scorgere quella particolare tendenza, già evidenziata in precedenza, che i collaboratori di questo periodico mostrano nell'appellarsi al Concilio Vaticano II: essi «sembravano più orientati a difendere una lealtà verso quel clima e quello spirito di libero confronto che contraddistinsero gli avvenimenti conciliari, piuttosto che attenersi semplicemente ai testi del Vaticano II»[54].

A questo proposito, ci sembra interessante anche far riferimento a una relazione tenuta da Henri de Lubac sulla Chiesa nel periodo della crisi, pubblicata a qualche mese di distanza dalla rivista *Nouvelle Revue Théologique*[55]. Il gesuita francese, che già durante il primo anno di *Concilium* aveva rassegnato le dimissioni da membro del comitato direttivo, era stato invitato a sottoscrivere la dichiarazione: il suo rifiuto fu categorico[56]. Le parole che pronunciò in quella conferenza ci sembrano il miglior commento alla situazione che vedeva generarsi attorno a lui: «dès la première heure, une interprétation déformante avait commencé d'en être répandue»[57].

La progressiva affermazione di un'interpretazione condivisa dell'evento conciliare da parte dei teologi della rivista *Concilium* si espresse con maggior chiarezza nel 1970, durante il Congresso celebrativo del suo primo lustro editoriale dal titolo "L'avvenire della Chiesa", che si svolse a Bruxelles dal 12 al 17 settembre. Nonostante le tensioni che attraversarono l'assemblea, le relazioni di apertura, pronunciate da personalità di spicco nella direzione del periodico, sembrano richiamarsi reciprocamente e concordare su un punto: l'impegno affinché lo spirito del Vaticano II continui a informare la Chiesa contemporanea. Ad Antoine Van de Boogaard, laico olandese, che affermava «come finalità della nostra nuova rivista noi ci eravamo proposti, in quel tempo a Roma, il rinnovamento della teologia e della Chiesa nel prolungamento e nello spirito del Concilio Vaticano II»[58], faceva eco Paul Brand, il "pa-

---

[54] F.S. VENUTO, *La recezione*, 160.
[55] H. DE LUBAC, «L'Eglise dans la crise actuelle», 580-596.
[56] F.S. VENUTO, *La recezione*, 168-169.
[57] H. DE LUBAC, «L'Eglise dans la crise actuelle», 587.
[58] A. VAN DEN BOOGAARD, «Allocuzione», 25.

dre spirituale" del periodico: «Un altro spirito sta spirando: uno spirito di rinnovamento e di apertura al mondo»[59]. Entrambe le affermazioni trovavano posto e compiutezza nella relazione del card. Léon-Joseph Suenens che, interpretando a suo modo un testo di Paolo VI, sottolineava come ci fosse bisogno che «lo Spirito e il soffio rinnovatore del Concilio continuino a penetrare nelle profondità della vita della Chiesa»[60]. Non desta meraviglia, se poi, seguendo la linea dello "spirito del Concilio", l'assemblea generale del 1978 avrebbe avuto come titolo *Toward Vatican III: the work that needs to be done*.

«L'anno 1970 significò più chiaramente non soltanto il delinearsi dell'orientamento di "Concilium" rispetto al Vaticano II, ma anche l'uscita dalla redazione di alcuni collaboratori della prima ora»[61] tra cui, oltre a de Lubac, anche Ratzinger: i due fatti appaiono essere strettamente collegati. A tal proposito l'allora card. Ratzinger affermava, qualche anno dopo:

> Non sono cambiato io, sono cambiati loro. Sin dalle prime riunioni, feci presente ai miei colleghi due esigenze. Primo: il nostro gruppo non doveva essere settario, arrogante, come se noi fossimo la nuova, vera Chiesa, un magistero alternativo con in tasca la verità sul cristianesimo. Secondo: bisognava confrontarsi con la realtà del Vaticano II, con la lettera e con lo spirito autentici del Concilio autentico, non con un immaginario Vaticano III; senza, dunque, fughe solitarie in avanti. Queste esigenze, in seguito, sono state tenute sempre meno presenti sino a una svolta – situabile attorno al 1973 – quando qualcuno cominciò a dire che i testi del Vaticano II non potevano più essere il punto di riferimento della teologia cattolica. Si diceva infatti che il Concilio apparteneva ancora al "momento tradizionale, clericale" della Chiesa e che bisognava dunque superarlo: un semplice punto di partenza, insomma. Ma, in quegli anni, io mi ero già da tempo dimesso, sia dal gruppo di direzione che da quello dei collaboratori[62].

Alcuni di coloro che in quegli anni abbandonarono la collaborazione con la rivista *Concilium*, dal 1972 promossero la causa di un nuovo periodico: *Communio*. Esso deve i suoi natali a un'intuizione del teologo tedesco Hans Urs von Balthasar il quale, preoccupato per la situazione della teologia a lui contemporanea, stava ricercando collaboratori insieme ai quali fornire a un vasto pubblico strumenti per attingere alla sana teologia. Se inizialmente la sua idea sembrava aver trovato concre-

---

[59] P. BRAND, «Allocuzione», 32.
[60] L.J. SUENENS, «Discorso ufficiale d'apertura», 46.
[61] F.S. VENUTO, *La recezione*, 171.
[62] J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, 15.

tezza nella realizzazione di un'opera collectanea dal titolo *Punti fermi*, in cui specialisti delle singole discipline teologiche dovevano esporre i fondamenti essenziali della fede, successivamente von Balthasar comprese che uno scritto *una tantum* non poteva raggiungere lo scopo prefissato, ma era necessario dar vita a uno strumento di dialogo permanente. Lo scambio di pareri con altri teologi, in particolar modo de Lubac, Le Guillou, Medina Estévez e Ratzinger, avvenuto a margine della prima riunione della commissione teologica nel 1969, maturò la proposta di una rivista internazionale di teologia. Decisivi per la concretizzazione del progetto furono l'incontro tra von Balthasar e il neonato movimento di Comunione e Liberazione, che aveva fondato la casa editrice Jaca Book, e la disponibilità del direttore della rivista tedesca *Hochland*, Fran Greiner, a mettere tutta la sua esperienza a servizio del nuovo progetto. Così, nel 1972, apparve il primo numero della nuova rivista che, a differenza dell'altra, era però edita solamente in due versioni: una in lingua tedesca e l'altra in italiano[63].

La fondazione, di non poco posteriore a quella di *Concilium*, e la diffusione, sin dall'inizio molto minore, resero *Communio* sicuramente meno influente della sua rivale. Al di là di questo fatto, risulta di particolare interesse per la nostra ricerca il punto discriminante che distingue le due testate: l'approccio ermeneutico differente al Concilio Vaticano II. Su questo punto, possiamo far riferimento a un articolo redatto dall'allora card. Ratzinger in occasione del ventesimo anniversario dalla prima uscita del periodico. Riferendosi alla genesi graduale della proposta di una nuova rivista da parte di von Balthasar, il cardinale affermava chiaramente:

> Egli ha visto la grandezza indiscutibile dei testi conciliari e l'ha riconosciuta, ma avvertì pure che tutt'attorno ad essi si erano insediati una quantità di spiriti di bassa statura, i quali cercavano di imporsi approfittando dell'atmosfera del Concilio, nel senso che, curandosi poco della norma della fede, spacciavano postulati e affermazioni che corrispondevano al gusto dei contemporanei ed apparivano stimolanti per il fatto che finora erano state ritenuti inconciliabili con la fede della Chiesa. […] Affermare cose finora impossibili venne esibito come continuazione e prolungamento dello spirito del Concilio[64].

Trattando poi, sempre nello stesso articolo, della categoria di *communio* e della sua progressiva assunzione da parte della teologia di

---

[63] F.S. VENUTO, *La recezione*, 181-183.
[64] J. RATZINGER, «Vent'anni della rivista Communio», 12.

stampo più progressista, scriveva: «Una simile ermeneutica del Concilio Vaticano II la può concepire unicamente chi si vieta di leggerne i testi, oppure chi li suddivide in pezzi accettabilmente progressisti ed in pezzi inaccettabilmente *démodés*»[65].

Anche se non bisogna in alcun modo cedere alla tentazione semplicistica di vedere in *Concilium* e *Communio* due riviste in aperta rivalità, appare però evidente dalla loro storia comune come proprio l'approccio al Concilio Vaticano II sia una questione di primaria importanza che le distingue e, a volte, contrappone. La loro distinzione e la continua pubblicazione dei loro numeri hanno portato alla luce e, in seguito, contribuito al relativo sviluppo di due diverse letture ermeneutiche del Vaticano I: una guidata da un non meglio definito "spirito del Concilio", l'altra più aderente alla lettera dei documenti approvati.

3.2 *La sorte del* Cœtus internationalis patrum

Negli anni successivi alla chiusura del Concilio Vaticano II, il gruppo di cardinali e vescovi che aveva gravitato attorno al *Cœtus internationalis patrum* si sfaldò, non opponendo che una debole resistenza all'avvio delle riforme conciliari[66]. Ciò che potrebbe sembrare più sorprendente fu l'assistere a una progressiva rarefazione delle critiche ai documenti usciti dall'assise vaticana: la maggior parte di coloro che durante le discussioni in aula si erano mostrati più accaniti, ora accettavano le decisioni dell'assemblea e, rientrati nelle loro diocesi, si impegnavano a dar corpo ai decreti del Vaticano II. Quello che, però, distinse questi pastori da tutti gli altri fu proprio il principio che guidò la loro opera riformatrice nelle rispettive Chiese: mentre nella maggior parte delle diocesi i vescovi, quasi investiti dal vento del cambiamento, tentavano di attuare una serie di riforme in maniera originale, personale, potremmo quasi dire creativa, essi sostenevano un'interpretazione delle decisioni conciliari nella linea della continuità e da questo particolare punto di vista promuovevano l'opera di riforma nelle loro Chiese[67].

Si potrebbero citare, a titolo esemplificativo, le figure del card. Giuseppe Siri, vescovo di Genova, e di mons. Luigi Maria Carli, durante il Vaticano II vescovo di Segni, mentre dal 1972 prima amministratore apostolico e poi arcivescovo di Gaeta. Entrambi i presuli offrirono il loro personale contributo per la comprensione dei documenti conciliari

---

[65] J. RATZINGER, «Vent'anni della rivista Communio», 16.
[66] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 560.
[67] N. BUONASORTE, *Tra Roma e Lefebvre*, 97-98.

su due fronti differenti ma complementari: da un lato la loro responsabilità di pastori li impegnò in prima linea nell'attuazione pratica delle riforme conciliari, dall'altro la loro intelligenza teologica li spinse a intervenire in quell'incipiente dibattito ermeneutico attraverso la pubblicazione di scritti di vario genere. Il nostro precipuo interesse, più che sulle scelte pastorali da loro messe in atto, si focalizza sulla loro opera di divulgazione, consapevoli che l'eco avuta dai loro interventi fu certamente maggiore rispetto a quella delle scelte da loro intraprese nell'ambito ristretto dei confini delle loro diocesi.

Molto c'è ancora da studiare sulla figura del card. Siri, e molto materiale è disponibile al giorno d'oggi, anche grazie alla progressiva pubblicazione della sua *opera omnia*[68], ripresa di recente, attraverso la quale è possibile approfondire non solo la sua posizione in merito al Concilio Vaticano II, ma anche meglio conoscere la sua persona, il suo impegno pastorale, la sua vita spirituale. A nostro parere, fondamentali per la comprensione del suo pensiero e di maggior risonanza all'interno della Chiesa, furono la fondazione della rivista *Renovatio*, il cui editoriale di apertura fu per venti anni redatto dallo stesso cardinale, e la pubblicazione di un libro di critica al movimento teologico contemporaneo, dal titolo *Getsemani*.

La paternità ideale della fondazione di *Renovatio* si deve far risalire al card. Ruffini: egli si era reso conto dell'assenza di mezzi di comunicazione che diffondessero le posizioni assunte durante il Vaticano II dai padri di tendenza più moderata e della necessità di creare uno strumento che riuscisse a tener testa alla straordinaria diffusione della rivista *Concilium*[69]. Già dalla fine del 1965 il cardinale di Palermo aveva proposto a Siri di prendersi carico del progetto di dar vita a un nuovo periodico: dopo vari tentativi per reperire fondi presso il Vaticano o almeno fare di Roma la sede della rivista, entrambi andati a vuoto, il cardinale genovese si assunse l'onere della sua fondazione. Nonostante la direzione della rivista, che pubblicò il suo primo numero nel 1966, fosse inizialmente stata affidata a mons. Guglielmo Luigi Rossi, essa ebbe alla sua origine l'intesa, diventata alleanza esclusiva, tra mons. Siri e Gianni Baget Bozzo[70]. Questo, leader democristiano che al sorgere della rivista si era occupato della creazione dei suoi uffici, della ricerca di sostenitori e delle questioni legali, dal 1969, dopo la sua ordi-

[68] Pubblicata da Giardini Editori e Stampatori, curata inizialmente da don Nicola Lanzi, attualmente da mons. Antonio Livi.

[69] N. BUONASORTE, *Siri*, 362.

[70] E. BENVENUTO, «Gli Orazi, i Curiazi e gli armenti», 47.

nazione sacerdotale avvenuta due anni prima, successe a mons. Rossi nella direzione del periodico. Dopo la fondazione, molti nomi illustri si strinsero attorno al progetto (per esempio Antonio Piolanti e Ugo Lattanzi, rettore e decano della facoltà di teologia della Pontificia Università Lateranense, Francesco Spadafora, docente nello stesso ateneo) facendo del periodico genovese una voce autorevole nella diffusione di quella che i collaboratori definivano come una corretta interpretazione delle decisioni conciliari.

Ci sembra essere questo un punto fondamentale: nonostante la tiratura molto limitata, che si attestò sul migliaio di copie, la rivista *Renovatio*, proponendosi voce della minoranza moderata del Vaticano II, sembra aver battuto per prima quella pista che, dopo qualche decina d'anni, sarebbe stata battezzata "ermeneutica della continuità"[71]. Non possiamo dunque concordare con Routhier che vede, nell'immediato post-Concilio, un generale accordo nella comprensione del Vaticano II come una novità (e quindi una rottura) rispetto alla storia della Chiesa e fa dell'ermeneutica della continuità una sorta di opzione strategica, adottata dalla parte lefebvriana all'unico scopo di facilitare un accordo con Roma durante il pontificato di Giovanni Paolo II[72]. In realtà quella tendenza interpretativa mostrava di avere i suoi propugnatori già prima di quegli anni e, subito dopo la chiusura del Vaticano II, aveva cominciato a essere approfondita e diffusa.

Nel libro *Getsemani*[73], considerabile come il testamento teologico del card. Siri, egli non si occupò strettamente del Vaticano II e dei suoi documenti, ma si soffermò piuttosto ad analizzare il clima teologico in cui il Concilio era stato celebrato. In esso egli vedeva presentarsi una sorta di amalgama di vecchi errori, da tempo condannati dal Magistero: il razionalismo protestante, l'eresia pelagiana, l'arianesimo, il modernismo[74]. Consapevole di non poter affrontare in una sola opera il pensiero di troppi autori, Siri si concentrò solamente su tre dei teologi più rappresentativi, da lui considerati come casi significativi: Henri de Lubac, Karl Rahner e Jacques Maritain. Nella sua analisi egli dimostrava come i criteri nuovi, proposti da questi e da altri intellettuali, conducevano a una fondamentale alterazione del messaggio evangelico e dell'insegnamento della Chiesa[75]. In questo modo il cardinale cercava di portare a

---

[71] R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II*, 561.
[72] G. ROUTHIER, «Sull'interpretazione del Vaticano II. I», 744-757.
[73] G. SIRI, *Getsemani*, Roma 1980.
[74] G. SIRI, *Getsemani*, 45-47.
[75] G. SIRI, *Getsemani*, 97.

galla quei presupposti che, così diffusi nel contesto teologico del tempo, avevano poi contribuito all'elaborazione e alla diffusione di un'interpretazione distorta e fuorviante dei documenti conciliari.

Dal canto suo anche l'arcivescovo Carli non fece mancare il proprio contributo[76]. Già durante il Vaticano II, mons. Carli si era mostrato come un vescovo molto versato negli studi teologici: i suoi interventi in aula, limpida espressione della più pura teologia di scuola romana, lo avevano reso il portavoce ufficioso della minoranza moderata e diversi cardinali e vescovi facevano a lui riferimento per meglio comprendere i temi e le implicazioni teologiche dei dibattiti conciliari. Anche lui, terminati i lavori dell'assise vaticana, fece dell'attuazione del Concilio il suo primo impegno in diocesi. A questo impegno pastorale affiancò, però, anche una interessante opera teologica, collaborando con riviste come *Renovatio* e *La Palestra del Clero*, e pubblicando nel 1969 il libro *Nova et Vetera. Tradizione e progresso nella Chiesa dopo il Vaticano II*. In esso, non solo si interrogava sulla crisi che stava investendo la Chiesa in quel tempo, ma denunciava lo stravolgimento e la strumentalizzazione dei documenti conciliari da parte di quello che lui stesso definiva un paraconcilio, ovvero «quell'ambiente di persone e di idee che, dopo aver cercato di influire sul Concilio mentre esso si svolgeva, è rimasto in piedi anche a Concilio finito, ingrandendosi e […] quasi istituzionalizzandosi»[77]. Dopo essersi soffermato brevemente a offrire qualche delucidazione sui temi più controversi scaturiti dal Vaticano II (ecumenismo, rapporto tra sacerdozio comune e ministeriale, tra libertà e autorità, corresponsabilità, pluralismo, collegialità episcopale, carismatismo, riformulazione della dottrina), la sua critica si concentrava sugli opposti schieramenti dei tradizionalisti e dei progressisti. Alla fine del testo, mons. Carli proponeva una possibile via d'uscita dalla crisi, basata su preghiera, riforma interiore, fedeltà al Vaticano II, al Magistero ordinario e al papa.

Appare chiaro che l'influenza dell'opera di Siri, Carli e di altri che, come loro, si fecero fautori di questa ermeneutica della continuità *ante litteram* fu relativa ma rivela chiaramente il sorgere, nel primo post-Concilio, di una ermeneutica del Vaticano II in aperta e diretta contrapposizione a quella interpretazione maggioritaria che poteva contare su organi di diffusione più potenti e capillari.

---

[76] D. VITALI, «Nova et vetera», 97-98.
[77] L.M. CARLI, *Nova et vetera*, 51.

3.3 *I tradizionalisti*

Altri tre vescovi, durante il Vaticano II, si erano distinti per il loro ruolo di guida nei riguardi del *Cœtus internationalis patrum*: essi erano i brasiliani mons. Geraldo de Proença Sigaud, arvicescovo di Diamantina, e mons. Antonio de Castro Mayer, vescovo di Campos, con il francese mons. Marcel Lefebvre, arcivescovo titolare di Synnada in Frigia e superiore generale della Congregazione dello Spirito Santo. I primi due erano stati i veri fondatori del *Cœtus*, iniziato come un piccolo comitato, riunito attorno a un segretariato, a sua volta organizzato e finanziato dal laico brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira. Mons. Lefebvre vi si unì a partire dalla seconda sessione, anche se nulla in quegli anni avrebbe fatto presagire che sarebbe stato lui a dare avvio a quello scisma, che ancora oggi affligge la Chiesa.

Anche questi vescovi, in un primo tempo, seguirono la linea dell'accettazione del Vaticano II. Dal 1968, però, la posizione di mons. Sigaud iniziò a differenziarsi: il suo avvicinamento al regime militare che si era instaurato in Brasile lo allontanò dall'interesse per le vicende ecclesiali, che invece si trovava al centro delle preoccupazioni degli altri due vescovi. Contemporaneamente Mons. Lefebvre, che nel frattempo aveva lasciato la direzione dei padri dello Spirito Santo, e mons. de Castro Mayer irrigidirono le loro posizioni e ingaggiarono una battaglia che li portò sempre più in rotta con le autorità romane, fino alla comminazione della scomunica[78].

Il primo tentativo che mons. Lefebvre mise in atto a tutela della fede, in quel contesto di crisi generale che stava investendo la Chiesa del post-Concilio, fu la pubblicazione della rivista *Fortes in fide*, che arrivò a distribuire solamente poche centinaia di copie. La sua preoccupazione si indirizzò ben presto sulla formazione dei candidati al sacerdozio: per tener testa al dilagare di posizioni da lui ritenute moderniste, nel 1969 ottenne il permesso da mons. François Charrière, vescovo di Friburgo, di dar vita in quella diocesi a un convitto internazionale, dove accolse nove seminaristi francesi che studiavano all'università. Rendendosi conto, però, che la formazione teologica si stava velocemente trasformando e adeguando al nuovo clima post-conciliare, e constatando con gioia, all'opposto, l'aumento delle domande di ingresso nel convitto,

[78] Informazioni sul percorso biografico del vescovo francese e sul "caso Lefebvre" possono essere rinvenute in: G. CAPRILE, *Le "ragioni" di mons. Lefebvre*; L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*; C. SICCARDI, *Mons. Marcel Lefebvre*; B. TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre*.

mons. Lefebvre concepì un progetto più ambizioso: dar vita a un luogo dove provvedere liberamente alla formazione dei seminaristi. Nel 1970 cominciò a gettare le fondamenta materiali della sua opera, trasferì i giovani candidati al sacerdozio a Ecône, nel cantone vallese, e ottenne l'erezione canonica della Fraternità Sacerdotale San Pio X con la possibilità, dopo sei anni, di chiedere la trasformazione in società di diritto pontificio, e quindi di poter incardinare i propri sacerdoti.

Quella che da sempre è considerata la battaglia più simbolica ingaggiata della Fraternità, e che mostrò in modo particolarmente visibile il suo allontanamento dalla Chiesa di Roma, fu il rifiuto categorico del *novus ordo Missæ*. Già prima del 3 aprile 1969, data in cui veniva resa pubblica la costituzione apostolica *Missale romanum*, con la quale papa Paolo VI promulgava il nuovo messale, da più parti si erano levate voci di dissenso nei riguardi della riforma di quel rito, ma le critiche provenienti da Ecône erano differenti. Nel 1971 mons. Lefebvre, spiegando ai suoi seminaristi le ragioni del rifiuto della nuova Messa, metteva in discussione sia l'ortodossia che la validità del *novus ordo*, rendendone problematica la stessa assistenza: il suo rifiuto si mostrava, dunque, totale e categorico. Anche a motivo di questo irrigidimento nelle posizioni del superiore della Fraternità, i vescovi francesi, nel novembre del 1972, assunsero una posizione durissima definendo Ecône un *séminaire sauvage*. La diatriba aperta con l'episcopato di Francia spinse Paolo VI a intervenire: nel 1974 il papa nominò una commissione *ad hoc*, composta dai prefetti delle congregazioni per l'educazione cattolica, per il clero e per i seminari, la quale ordinò anche una ispezione canonica del seminario, che avvenne dall'11 al 13 novembre dello stesso anno. A una settimana di distanza dalla visita canonica, turbato dall'evento, mons. Lefebvre pronunciò una dichiarazione, sotto forma di una professione di fede, che condensava nel modo migliore il suo pensiero. Affermando di aderire con tutto il cuore «à la Rome catholique, gardienne de la foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi, à la Rome éternelle, maitresse de sagesse et de vérité» e rifiutanodosi decisamente di seguire «la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui c'est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans toutes les réformes qui en sont issues»[79], dava avvio ufficiale a quella retorica della rottura di stampo tradizionalista, che vedeva nel Vaticano II lo spartiacque tra due modelli di Chiesa in netta contrapposizione.

---

[79] B. TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre*, 654.

La reazione romana non si fece attendere: per due volte, nel febbraio e nel marzo del 1975, il prelato fu richiamato a Roma per fornire una spiegazione a tali affermazioni dinanzi alla commissione cardinalizia che gli chiese, a nome di Paolo VI, un atto pubblico di sottomissione al Vaticano II, alle riforme post-conciliari e all'orientamento impresso dal papa stesso alla Chiesa. Se fino al 1975 il vescovo francese si era ben guardato dall'attaccare il Concilio Vaticano II e il papa, da quel momento in poi le sue posizioni si fecero più dure e combattive: il Concilio, volgendo le spalle alla tradizione, era divenuta un'assemblea scismatica e l'ombra dell'eterodossia si allungava anche sulla figura di Paolo VI[80]. La commissione, con l'avallo del santo padre, autorizzò l'ordinario diocesano a ritirare l'approvazione alla Fraternità, togliendo in tal modo al seminario di Ecône e alle altre fondazioni a esso legate ogni possibilità di sussistenza secondo l'ordinamento canonico. Mons. Lefebvre si oppose risolutamente, impugnò la legittimità del provvedimento e continuò la sua battaglia. Nonostante gli interventi personali del papa, il 29 giugno del 1976 decise l'ordinazione di tredici sacerdoti e altrettanti suddiaconi, scelta che gli valse la sospensione *a divinis*. Questa prima sospensione si sarebbe rivelata un preannuncio della futura e peggiore sanzione, la scomunica *latæ sententiæ* che, nonostante i colloqui e i tentativi d'accordo avviati sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, sarebbe stata comminata al vescovo francese nel 1988, dopo la consacrazione di quattro vescovi in assenza di mandato papale.

È dalla brutale e veemente contestazione che la Fraternità San Pio X mosse in quegli anni al Vaticano II e al papa che, come costola del tradizionalismo lefebvriano, sfociarono i movimenti sedeprivazionista prima e sedevacantista poi. Il sorgere di tali nuove tendenze si deve far risalire all'opera del religioso domenicano fr. Louis-Bertrand, meglio conosciuto come mons. Michel Guérard des Lauriers (a motivo della consacrazione episcopale avvenuta nel 1981 per l'imposizione delle mani da parte dell'arcivescovo emerito di Hué, in Vietnam), già docente della Pontificia Università Lateranense, tra i primi ad aver seguito mons. Lefebvre a Ecône e ad aver offerto lì il proprio contributo alla formazione dei seminaristi della Fraternità. Egli, già dal 1977, si era allontanato dal fondatore della Fraternità a causa delle sue posizioni, poi sintetizzate nella cosiddetta *tesi di Cassiciacum*[81], dal nome della rivista *Les Cahiers de Cassiciacum* in cui fu pubblicata, per la prima

[80] B. TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre*, 523-535.
[81] M.G. DES LAURIERS, «La siège apostolique est-il vacant?», 5-111.

volta, nel 1979. Secondo quest'ipotesi, accettando una distinzione scolastica tra materia e forma applicata al papato, si otterrebbe la possibilità di un papa che occuperebbe la sede di Pietro solamente *materialiter* nel caso in cui, all'atto dell'accettazione della nomina, l'eletto abbia posto un *obex* occulto che avrebbe sospeso l'effetto formale dell'elezione. L'esistenza di questo ostacolo potrebbe essere dedotta a posteriori dalle scelte messe in atto dal pontefice, in contraddizione al suo mandato di maestro universale della fede. Sulla scorta di un tale ragionamento, la sede apostolica sarebbe formalmente vacante quantomeno dalla promulgazione della *Dignitatis humanæ*, il 7 dicembre 1965. Non intendiamo soffermarci più a lungo su questo genere di movimenti, che si pongono irrimediabilmente al di fuori della comunione cattolica, ma è interessante evidenziare come sia proprio da una certa retorica di accuse ai pontefici e alla Chiesa post-conciliari che emerga, quasi come logica conseguenza, l'affermazione di un sedevacantismo, che contraddice in modo lapalissiano la promessa di nostro Signore a Pietro: «tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa»[82].

In conclusione, attraverso questa fase del primo post-Concilio, assistiamo al graduale delinearsi di tre chiare tendenze che, se analizzate secondo le categorie proposte da Benedetto XVI, possono essere inquadrabili, due nell'ottica di un'ermeneutica della discontinuità, seppur di segno perfettamente opposto, e una nella scia di un'ermeneutica della riforma nella continuità. Saranno queste a scontrarsi nelle successive fasi di sviluppo del problema dell'interpretazione del Vaticano II.

4. **Il sinodo dei vescovi del 1985**

È a partire dagli anni Ottanta che si apre una nuova fase nel processo di evoluzione del discorso ermeneutico applicato al Concilio Vaticano II. Se, infatti, negli anni precedenti, avevamo assistito alla polarizzazione di differenti tendenze interpretative, ora ci troviamo di fronte a due importanti novità.

La prima, che interessa in modo specifico il discorso teologico, è possibile individuarla nel passaggio da una "ermeneutica implicita" (così, nel paragrafo precedente, avevamo definito la fase del primo post-Concilio) a una "ermeneutica esplicita". In altre parole, nell'attività pastorale come nell'approfondimento teologico, non vengono più semplicemente applicati dei criteri non apertamente espressi o comun-

[82] Mt 16,18.

que eccessivamente vaghi (spirito/lettera) per rifarsi ai documenti conciliare, quegli stessi criteri che avevano determinato l'emergere di posizioni differenti o, addirittura, antitetiche (superamento del Vaticano II, accoglienza della sua novità, rifiuto della sua dottrina…), ma si passa a elaborare una vera e propria criteriologia attraverso la quale sia possibile comprendere il reale contenuto dell'insegnamento conciliare.

La seconda novità la si può invece ravvisare nell'intervento diretto del papa e dei vescovi all'interno del dibattito teologico che aveva come oggetto il Concilio Vaticano II. Se già la redazione di un nuovo *Codex Iuris Canonici*, nel 1983, aveva offerto una interpretazione ufficiale del Vaticano II attraverso una sua traduzione in linguaggio giuridico, i pastori della Chiesa, dopo aver preso pienamente coscienza di come l'applicazione del Concilio si fosse dimostrata particolarmente problematica a causa di risolute sacche di resistenza ma anche di ingiustificate fughe in avanti, tentarono di imprimere una direzione differente al corso degli eventi proponendo loro stessi alcuni criteri ermeneutici utili al fine di interpretare in modo corretto i documenti della seconda assise vaticana.

4.1 *Il primo saggio sull'ermeneutica del Vaticano II*

Fu precisamente nel 1980 che apparve quello che potremmo definire il primo saggio sull'ermeneutica del Vaticano II. A elaborarlo, sotto forma di articolo, fu il teologo belga, professore all'università di Lovanio, Gustave Thils il quale, a un anno di distanza, ne ripropose la principale novità in un secondo articolo composto, questa volta, per un'altra rivista teologica.

Il primo testo a essere pubblicato aveva come titolo *"…en pleine fidélité au Concile du Vatican II"* ed era apparso sulle pagine della rivista *La foi et le temps*[83]. L'articolo, per espressa volontà dell'autore, intendeva offrire alcune riflessioni sul tema della piena fedeltà al Concilio per quanto concerneva il solo ambito delle concezioni ecclesiologiche. Prima di concentrarsi su questo particolare settore, però, Thils esponeva alcune premesse alla sua riflessione ed è proprio in esse che è possibile riconoscere la prima criteriologia ermeneutica proposta da un teologo al fine di interpretare correttamente il Vaticano II.

Anzitutto l'autore si preoccupava di stabilire il particolare *status* dei documenti conciliari: essi non si presentano quali costruzioni ben ordinate, elaborate in modo sistematico come fossero opera di un solo uo-

[83] G. THILS, «…en pleine fidélité», 274-309.

mo o di un gruppo omogeneo di redattori, ma sono costituite da un insieme di testi diversi, ognuno con la sua origine e la sua storia. Egli li descrisse come un *mosaïque* di superficie per la comprensione del quale, soprattutto in quei passaggi in cui si trattano problemi nuovi o complessi, è necessario conoscere il contesto storico della elaborazione globale come della composizione delle singole tessere. Una tale necessità diventava ancora più imperativa quando alcuni testi venivano citati a sostegno di una scelta, teologica o pastorale che fosse, come prova della sua fedeltà alle decisioni conciliari.

Fu proprio nel trattare dell'utilizzo dei testi conciliari che Thils elaborò la vera novità della sua riflessione: un doppio criterio che, a suo parere, avrebbe permesso di operare in vera fedeltà al Vaticano II. Ci sembra utile riportare per intero il passaggio:

> En principe, la fidélité à Vatican II consisterait: a) à reprendre, sur une question discutée, l'ensemble des doctrines acceptées et promulguées, en une juste proportion; b) à signaler la trajectoire suivie par ces doctrines au cours des débats, pour permettre de se rendre compte de celles qui acquéraient de plus en plus de poids et de celles qui en perdaient régulièrement. Sans être déterminants, ces deux critères peuvent aider à maintenir une loyauté foncière[84].

Dunque, per comprendere ciò che realmente il Concilio Vaticano II avrebbe decretato riguardo a una questione e per operare in fondamentale lealtà alle sue decisioni, sarebbe necessario ricorrere all'azione complementare di due criteri. Anzitutto si dovrebbe riprendere l'insieme delle dottrine accettate e promulgate, queste secondo la proporzione con cui vengono trattate nel complesso dei documenti conciliari come nei testi analizzati. In secondo luogo sarebbe utile determinare, per ogni dottrina, la traiettoria seguita nel corso dei dibattiti: questo permetterebbe di prendere coscienza di quali opinioni teologiche perdevano via via consenso e quali, invece, acquistavano sempre più peso man mano che le discussioni si avviavano verso la loro conclusione. Per ora non è nostro interesse entrare nel merito della criteriologia proposta da Thils; ciò che per noi riveste maggiore importanza è poter constatare come, in questo frangente, venivano apertamente espressi dei principi attraverso i quali poter approcciare i documenti conciliari, fatto che rappresentava una evidente novità rispetto alla precedente linea di riflessione.

Per concludere la sua trattazione introduttiva, l'autore si occupava brevemente di altre due questioni che, sebbene non rappresentassero

---

[84] G. THILS, «…en pleine fidélité», 278.

una novità, comunque continuavano a rivestire una particolare importanza all'interno del dibattito sull'ermeneutica conciliare: ci riferiamo alla qualificazione teologica dei documenti conciliari e alla loro traduzione. Riguardo all'autorità dei documenti del Vaticano II Thils, rifacendosi esplicitamente alla notificazione letta dal segretario generale del Concilio il 16 novembre 1964[85], parlava di un'autorità dogmatica molto differenziata delle varie affermazioni prodotte e concludeva così: «utiliser les textes conciliaires sans s'occuper de cette question fait courir le risque de ne pas être en harmonie avec l'intention des Pères conciliaires»[86]. Nel campo della traduzione, l'autore rilevava solamente la particolare difficoltà di rendere il latino nelle lingue moderne, difficoltà che aumentava nel caso si trattasse di periodi particolarmente lunghi e complessi.

Il secondo articolo a firma di Thils, intitolato *Trois traits caracteristiques de l'Eglise postconciliaire*, comparve invece sulla rivista *Bulletin de théologie africaine* nel 1981[87]. Lo scopo era decisamente diverso da quello del saggio precedente: in questo secondo testo l'autore tentava di identificare i tratti principali che il volto della Chiesa aveva assunto a seguito del Concilio Vaticano II. Prima di elencarli, Thils proponeva sinteticamente una scansione storica basata sull'analisi dei modelli ecclesiologici più diffusi. Giunto al periodo del Vaticano II, evidenziava le tendenze che si erano reciprocamente influenzate durante i dibattiti conciliari per poi proporre nuovamente quel duplice criterio come strumento per dedurre, dai documenti dell'assise, il vero insegnamento conciliare. L'autore voleva assicurare che, con il criterio già presentato nel precedente articolo, si potesse arrivare a conoscere quale categoria ecclesiologica fosse *réellement amorcée* durante il Concilio e, di conseguenza, evidenziarla così da mettersi in quella traiettoria indicata dall'assemblea dei vescovi.

Bisogna affermare che questi saggi, probabilmente per la loro pubblicazione su riviste di secondo piano, non suscitarono una particolare attenzione nel contesto teologico a loro contemporaneo; in essi è tuttavia possibile rinvenire con certezza il primo esempio di una criteriologia ermeneutica, che poi anche altri autori cercheranno di elaborare per offrire un personale contributo allo studio dell'insegnamento proposto dal Concilio Vaticano II.

---

[85] AS III/8, 10.
[86] G. THILS, «…en pleine fidélité», 281.
[87] G. THILS, «Trois traits», 233-245.

4.2 *Il ruolo del card. Ratzinger*

Un'eco del tutto diversa ebbe, invece, una lunga intervista, rilasciata dell'allora card. Ratzinger al giornalista Vittorio Messori, che tra i tanti temi considerati toccava anche il Concilio Vaticano II, la sua comprensione e la sua conseguente applicazione. Da questo momento potremmo quasi dire che la questione dell'ermeneutica conciliare sia in un certo qual modo legata strettamente alla figura di Joseph Ratzinger.

4.2.1 Rapporto sulla fede

Il libro *Rapporto sulla fede*, pubblicato nel 1985 ma preceduto in Italia da qualche anticipazione diffusa dal mensile *Jesus* nel novembre del 1984 e poi rimbalzata su numerose testate estere, condensa il contenuto di un'intervista, rilasciata nell'agosto del 1984 al giornalista Vittorio Messori, dall'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Ciò che, dell'intero libro, fece più scalpore furono le affermazioni pronunciate dal card. Ratzinger all'interno del secondo capitolo, intitolato *Un Concilio da riscoprire*[88], che era interamente dedicato all'analisi del processo di ricezione del Concilio Vaticano II e del periodo a esso successivo.

Il card. Ratzinger da subito prendeva chiaramente posizione a favore del Vaticano II, mostrandosi pienamente convinto della sua importanza capitale all'interno dell'intera storia della Chiesa; contemporaneamente, però, non aveva timore a esporre i suoi personali dubbi circa una sorta di manipolazione del significato e della dottrina del Concilio, tornando a riconoscersi in alcune affermazioni di dieci anni prima:

> il Vaticano II sta oggi sotto una luce crepuscolare. Dalla cosiddetta ala "progressista" è ritenuto da tempo completamente superato e di conseguenza come un fatto del passato non più rilevante per il presente. Dalla parte opposta, dall'ala "conservatrice", è ritenuto responsabile dell'attuale decadenza della Chiesa cattolica e persino giudicato apostasia rispetto al Concilio di Trento e al Vaticano I: tanto che qualcuno si è spinto al punto di chiederne un annullamento o una revisione che equivalga ad un annullamento[89].

È proprio a questo punto che, esponendo alcune sue considerazioni, probabilmente per la sua innegabile autorevolezza dovuta alla fama di teologo, al ruolo di perito svolto durante il Vaticano II e alla responsabilità come prefetto della Dottrina della Fede, immette decisamente

---

[88] J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, 25-43.
[89] J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, 26.

temi nuovi all'interno del dibattito a lui contemporaneo sul Concilio e la sua interpretazione. Pur dovendo con dispiacere rilevare la congiuntura problematica che la Chiesa cattolica stava attraversando, egli non ne additava come responsabile il Concilio ma piuttosto l'interpretazione data ai testi approvati dall'assise: «nei suoi documenti autentici il Vaticano II non può essere ritenuto responsabile di questa evoluzione che – al contrario – contraddice radicalmente sia la lettera che lo spirito dei Padri conciliari»[90]. Questa insistenza sull'interpretazione, e dunque sull'ermeneutica dei testi, appariva nuova; in sostanza il cardinale manifestava il desiderio che si tornasse ai testi autentici, rifuggendo gli opposti estremismi di riserve che, da una parte, amputavano i documenti, e di arbitrii che, dall'altra, li sfiguravano.

Al deciso accento sulla necessità di una corretta interpretazione dei documenti conciliari, segue un'altra novità della riflessione ratzingeriana, poi diventata patrimonio comune del dibattito sull'ermeneutica del Vaticano II: il tema dello spirito del Concilio e dell'anti-spirito. A suo parere, a fianco del Concilio vero «già durante le sedute e poi via via sempre di più nel periodo successivo si contrappose un sedicente "spirito del Concilio" che in realtà ne è un vero "anti-spirito"»[91]. La peculiarità di questo *Konzils-Ungeist* sarebbe la tendenza a esaltare tutto ciò che è nuovo, o che viene presentato come tale, facendo del Vaticano II uno spartiacque tra una Chiesa preconciliare e una Chiesa postconciliare, quasi si trattasse di un nuovo inizio, un punto zero.

Come in una graduale messa a fuoco, che passava da una visione panoramica fino a concentrarsi su di un particolare, il card. Ratzinger, dopo aver ricondotto le cause della crisi della Chiesa a una interpretazione faziosa dei documenti dell'assise vaticana e averne successivamente identificato il movente nel richiamo a un sedicente "spirito del Concilio", arrivava infine a identificarne chiaramente i contenuti: ecco così emergere il tema della rottura e della continuità, che raggiungerà però il suo apice di popolarità solo a partire dal 2005.

Secondo il card. Ratzinger, nella storia della Chiesa «non ci sono salti, non ci sono fratture, non c'è soluzione di continuità»[92]: è dunque scorretto interpretare il Vaticano II come una cesura nel tempo della Chiesa, isolarlo dal novero dei Concili per farne l'unico punto di riferimento per il cattolicesimo di oggi. In questa interpretazione non era

---

[90] J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, 28.
[91] J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, 33.
[92] J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, 33.

possibile riconoscere in alcun modo l'intenzione di Giovanni XXIII, che aveva dato avvio ai lavori dell'assemblea, e nemmeno quella di Paolo VI, che aveva portato a compimento il progetto del suo predecessore. Niente nel Vaticano II era finalizzato a mettere in discussione il *depositum fidei*, ma solamente ripresentarlo in maniera più efficace per l'uomo d'oggi.

A nostro parere è possibile rilevare, a seguito dell'intervento di Ratzinger, una decisiva sterzata nel dibattito sul Concilio Vaticano II: da quel momento in poi l'intera problematica sembrò concentrarsi sul problema dell'ermeneutica dei testi e dell'evento e lo stesso linguaggio ne risentì, con l'immissione di alcuni termini specifici fino a quel momento non utilizzati.

4.2.2 La svolta nel caso Lefebvre

Non ci è dato di poter conoscere con certezza il peso che abbia giocato, nella riflessione del card. Ratzinger, il ruolo che egli rivestì all'interno dei colloqui con mons. Lefebvre. Ci sembra però doveroso rilevare come, intorno agli anni Ottanta, si sia verificato un evidente cambio di rotta da parte del superiore della Fraternità san Pio X nell'ambito del suo giudizio sul Vaticano II. Se dal 1975 il vescovo francese aveva cominciato a porsi in aperta opposizione, non solo al Vaticano II, ma anche alla linea assunta da Paolo VI nell'applicazione dei suoi decreti, l'elezione a successore di Pietro di un pontefice polacco, con cui era accomunato dalla stessa ferma critica al comunismo, aveva segnato una nuova fase nei colloqui con Roma. Mentre prima mons. Lefebvre si era impegnato a mostrare come l'insegnamento dell'ultimo Concilio fosse in aperto contrasto con quello della Tradizione cattolica, dagli anni Ottanta il presule operava una svolta ermeneutica, cercando di interpretare il Vaticano II alla luce della Tradizione della Chiesa[93], atteggiamento che spaccava il fronte tradizionalista, segnando definitivamente lo spartiacque tra i lefebvriani e i sedeprivazionisti.

I primi tentativi di riconciliazione, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, ebbero inizio poco dopo la sua elezione: tra il 1978 e il 1981 vi fu un fitto carteggio con il card. Seper, a quel tempo prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il quale però non si concluse positivamente. Con l'avvicendamento del card. Ratzinger alla testa dell'importante dicastero vaticano, si aprì una nuova fase nei colloqui, in cui la questione dell'ermeneutica dei documenti conciliari assunse

[93] G. ROUTHIER, «Sull'interpretazione del Vaticano II. I», 749.

subito una posizione di primo piano. Interessante, ai fini del nostro studio, è la lettera indirizzata dal card. Ratzinger a mons. Lefebvre, datata 20 luglio 1983: con essa il Prefetto della Dottrina della Fede intendeva rispondere al rifiuto del vescovo francese di firmare la dichiarazione che il cardinale gli aveva inoltrato, da parte del santo padre, nel dicembre del 1982. In un primo passaggio si affermava:

> Dopo i colloqui che si sono svolti tra noi, personalmente pensavo che non ci fossero più ostacoli a proposito del punto I, cioè l'accettazione del secondo Concilio del Vaticano interpretato alla luce della Tradizione cattolica e tenuto conto delle stesse dichiarazioni del Concilio sui gradi di obbligazione dei suoi testi. Anche il Santo Padre è stupito che la vostra accettazione del Concilio interpretato secondo la Tradizione resti ambigua, poiché affermate immediatamente che la Tradizione non è compatibile con la Dichiarazione sulla Libertà religiosa. […] Sia qui che a proposito delle questioni liturgiche, bisogna notare che – in funzione dei diversi gradi di autorità dei testi conciliari – la critica di alcune loro espressioni, composte secondo le regole generali dell'adesione al Magistero, non è esclusa[94].

Da queste righe appare evidente il nuovo accento posto sulla possibilità di una diversa lettura del Vaticano II, per la quale vengono esplicitati due criteri: la Tradizione della Chiesa e i gradi di obbligazione dei testi conciliari, così come erano espressi dallo stesso Vaticano II. A questi principi, nel seguito della lettera, il cardinale aggiungeva un terzo: interprete autorevole dei documenti conciliari sarebbe il solo Magistero. Così si esprimeva, infatti, nelle righe seguenti:

> Gli autori privati, anche se furono esperti al Concilio (come Padre Congar e Padre Murray che citate), non sono l'autorità incaricata dell'interpretazione. Autentica e dotata di autorità è solo l'interpretazione data dal Magistero, che così è l'interprete dei suoi stessi testi: i testi conciliari non sono infatti gli scritti di un esperto o di un altro o di chiunque abbia potuto contribuire alla loro genesi, sono documenti del Magistero[95].

Oltre che sottolineare la coerenza nel pensiero del card. Ratzinger, possiamo chiaramente rilevare come la questione dell'ermeneutica conciliare abbia, negli anni Ottanta, contagiato anche i colloqui tra Santa Sede e tradizionalisti lefebvriani. Secondo il Cardinale, infatti, come i problemi del post-Concilio potevano interamente essere ricondotti al campo dell'ermeneutica, la stessa cosa era per quelli relativi alla accettazione del Vaticano II: affermava infatti in *Rapporto sulla fede* che

---

[94] G. ROUTHIER, «Sull'interpretazione del Vaticano II. I», 753.
[95] G. ROUTHIER, «Sull'interpretazione del Vaticano II. I», 753-754.

situazioni così problematiche come quella venutasi a creare con mons. Lefebvre «hanno potuto reggere fino ad ora proprio nutrendosi dell'arbitrarietà e dell'imprudenza di certe interpretazioni post-conciliari di segno opposto»[96].

4.3 *Il sinodo dei vescovi del 1985*

L'annuncio di un sinodo straordinario dei vescovi, avente a tema il Concilio Vaticano II, fu dato inaspettatamente da Giovanni Paolo II il 25 gennaio del 1985, al termine dell'ottavario di preghiera per l'unità dei cristiani. Nel suo discorso il santo padre elencò chiaramente le finalità di tale convocazione:

> Lo scopo dell'iniziativa è non solo quello di commemorare il Concilio Vaticano II a vent'anni di distanza dalla sua chiusura, ma anche e soprattutto di: rivivere in qualche modo quell'atmosfera straordinaria di comunione ecclesiale, che caratterizzò l'Assise ecumenica […]; scambiarsi ed approfondire esperienze e notizie circa l'applicazione del Concilio a livello di Chiesa Universale e di Chiese Particolari; favorire l'ulteriore approfondimento e il costante inserimento del Vaticano II nella vita della Chiesa, alla luce anche delle nuove esigenze[97].

Se il ventennale dalla chiusura del Concilio forniva l'occasione per il sinodo e lo inquadrava all'interno di un momento di grata memoria e cordiale celebrazione, lo scopo dell'iniziativa si spingeva oltre. Nel ricordo del papa era di certo impresso in maniera indelebile quel clima di straordinaria vitalità e collaborazione che si era venuto a creare nell'aula conciliare; è dunque per questo che Giovanni Paolo II desiderava rivivere, in qualche modo, una simile condizione per offrire alla Chiesa intera nuovo slancio. Il sinodo si presentava, però, anche come un momento di verifica e approfondimento: attraverso i documenti finali l'episcopato sarebbe entrato, in modo coeso e diretto, all'interno del dibattito postconciliare, offrendo un contributo di un'autorevolezza che potremmo definire indiscutibile.

Gli scopi del sinodo venivano poi ribaditi e chiarificati dallo stesso pontefice nell'incontro del 15 marzo 1985 con i membri del consiglio permanente del sinodo. In quell'occasione Giovanni Paolo II, dopo aver ricordato come era sorto nel suo animo il desiderio di convocare quell'assemblea, chiarì come essa si dovesse impegnare a rigettare le

---

[96] J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, 31.
[97] GIOVANNI PAOLO II, annuncio *Con intima gioia e commozione*, 1.

interpretazioni non autentiche del Vaticano II, confermando in modo solenne soprattutto quei punti nei quali il Magistero veniva interpretato in maniera erronea, poiché il problema non si trovava nei documenti del Concilio quanto invece nel post-Concilio, che quindi necessitava di una seria e approfondita revisione[98].

Non ci sembra utile, nell'economia del presente lavoro, soffermarci ad analizzare le posizioni delle varie conferenze episcopali oppure l'andamento dei dibattiti durante il sinodo, ma ci appare più utile concentrarci direttamente sui documenti finali, evidenziando in essi l'apporto specifico offerto dai vescovi in questa particolare occasione. Diversamente da altri sinodi, quello del 1985 non fu seguito da una esortazione postsinodale ma fu la stessa riunione di vescovi a elaborare due documenti finali: un messaggio al popolo di Dio[99] e una relazione conclusiva[100]. Il primo appare caratterizzato da uno stile parenetico-esortativo: i vescovi, rivolgendosi a tutti i fedeli, ribadivano l'importanza del Vaticano II, «donum Dei pro Ecclesia et mundo», scorgendo in esso «fontem a Spiritu sancto oblatum pro hodie et cras»[101], pur nella consapevolezza di errori, confusioni e difetti che il peccato e la debolezza dell'uomo hanno causato all'interno della Chiesa dopo la sua celebrazione, e li invitavano accoratamente a conoscerlo meglio, studiarlo e trovare in esso il modo per rispondere a quelle nuove sfide che il mondo metteva di fronte ai cristiani.

Il documento più interessante ai fini della nostra ricerca è certamente la relazione conclusiva, articolata in due parti: la prima[102] che inquadra in maniera generale l'argomento centrale di tutto il sinodo; la seconda[103] che si concentra su una serie di argomenti specifici. La prima parte è quella che, in modo più diretto, incide sulla discussione riguardante l'ermeneutica conciliare. Dopo aver lodato il positivo clima spirituale respirato durante le sedute del sinodo straordinario e averne riproposto gli scopi, ovvero celebrare, verificare e promuovere il Concilio, i vescovi non temettero di evidenziare come la ricezione del Vaticano II fosse stata caratterizzata da luci e ombre. Nonostante la maggioranza dei fedeli avessero accettato di buon animo l'opera della seconda assise vaticana e che molti al di fuori della Chiesa vi avessero guardato con

---

98 G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, 13.
99 SINODO DEI VESCOVI, messaggio *Nos episcopi*, 7 dicembre 1985.
100 SINODO DEI VESCOVI, relazione finale *Exeunte cœtu secundo*, 7 dicembre 1985.
101 SINODO DEI VESCOVI, messaggio *Nos episcopi*, 1770.
102 SINODO DEI VESCOVI, relazione finale *Exeunte cœtu secundo*, 1779-1786.
103 SINODO DEI VESCOVI, relazione finale *Exeunte cœtu secundo*, 1787-1818.

grande interesse, i vescovi riconobbero la presenza di alcune difficoltà nella sua accettazione.

Evidenziando poi come alcune ombre si fossero allungate fino al periodo postconciliare, o in esso fossero sorte, i padri sinodali si trovarono ad affermare risolutamente: «nullo tamen modo affirmari potest omnia quæ post concilium evenerunt etiam propter concilium evenisse»[104]. Una tale affermazione intendeva decisamente escludere una qualunque causalità, diretta o indiretta, tra il Concilio Vaticano II e la situazione di crisi per la Chiesa, identificata dai vescovi primariamente come una disaffezione verso la Chiesa stessa. La ragione di tale contesto veniva ricondotta, nel documento, da una parte a cause esterne, ma anche a cause interne, tra le quali primeggiava una lettura parziale, selettiva o superficiale della dottrina conciliare: ecco qui, in questo passaggio, presentarsi il problema ermeneutico. A esso i vescovi intesero dare risposta proponendo, nel quinto paragrafo[105], alcuni criteri ermeneutici che intendiamo elencare secondo l'ordine e la formulazione utilizzati dal documento:

1. l'interpretazione teologica deve tener presenti tutti i documenti in se stessi e nel loro rapporto stretto con gli altri;
2. va dedicata un'attenzione speciale alle quattro costituzioni, considerabili come chiave interpretativa degli altri documenti;
3. non si può separare l'indole pastorale dal vigore dottrinale delle affermazioni;
4. non è possibile scindere spirito e lettera del Concilio;
5. il Vaticano II va compreso in continuità con la tradizione della Chiesa perché essa è sempre la stessa in tutti i Concili.

I cinque principi elencati dai vescovi vanno dunque a costituire la prima criteriologia ermeneutica proposta ufficialmente dalla Chiesa per avvicinare e comprendere correttamente i documenti del Concilio Vaticano II. Accanto a essa, restringendo il campo alla sola ecclesiologia, non si può trascurare un'altra novità che ha reso particolarmente celebre il sinodo del 1985: la proposta dell'ecclesiologia di comunione come chiave di comprensione dell'ecclesiologia elaborata dal Vaticano II. Nella seconda parte del documento, quella dedicata a problematiche specifiche, i vescovi scrissero chiaramente: «ecclesiologia communionis idea centralis ac fundamentalis in documentis concilii est»[106]. Senza

---

[104] SINODO DEI VESCOVI, relazione finale *Exeunte cœtu secundo*, 1781.
[105] SINODO DEI VESCOVI, relazione finale *Exeunte cœtu secundo*, 1785.
[106] SINODO DEI VESCOVI, relazione finale *Exeunte cœtu secundo*, 1800.

entrare nel merito di una tale affermazione, è però evidente come anch'essa possa inquadrarsi all'interno della ricerca di validi criteri per un'interpretazione corretta e non faziosa della dottrina conciliare.

Il documento dei vescovi segnò, dunque, il primo intervento decisivo dei pastori della Chiesa all'interno della discussione che, dalla chiusura del Vaticano II, si era concentrata sulla comprensione dei suoi documenti e della sua dottrina. Potremmo quindi affermare che l'evento sinodale del 1985 si pone come un momento di cerniera nello sviluppo del dibattito ermeneutico che abbiamo seguito a partire dal Concilio stesso, una vera e propria svolta.

> On peut faire l'hypothèse que cette assemblée extraordinaire du synode marque le dèbut d'un processus qui disqualifiera graduellement certains interprètes du concile et qu'il initie un processus qui, à terme, réduira les interprétations possibles de ses documents[107].

4.4 *Un nuovo interesse per il Vaticano II*

La prima e più evidente conseguenza del sinodo straordinario dei vescovi del 1985 fu un nuovo slancio negli studi sul Concilio Vaticano II. La riflessione dei Padri sinodali, i documenti da loro elaborati, le problematiche emerse stimolarono l'interesse per l'ultimo Concilio, un interesse che confluì nell'indizione di convegni e nella pubblicazione di studi aggiornati.

> L'indagine e la riflessione storica sul Concilio si svilupparono in ambiti diversi: progetti per una storia globale sul Concilio; studio storico-redazionale di ogni singolo documento; illustrazione del pensiero e azione di alcuni "testimoni" diretti del Vaticano II (i diari personali, gli interventi durante le sessioni conciliari); descrizione del ruolo e dell'influsso di papi, vescovi, teologi, di alcune personalità religiose o laiche e di particolari ambienti durante la fase di preparazione, svolgimento e recezione del Concilio[108].

L'evento che dominò la scena fu, senza alcun dubbio, l'inizio della pubblicazione de *La storia del Concilio Vaticano II*[109], da parte dello studioso Giuseppe Alberigo e dei suoi collaboratori. Questa opera non interessa solamente gli storici, per la ricostruzione che fornisce degli anni del Vaticano II, delle sessioni o della genesi dei documenti, ma rientra nell'economia della nostra ricerca per i criteri ermeneutici che

---

[107] G. ROUTHIER, «L'Assemblée», 80.
[108] F.S. VENUTO, *La recezione*, 112.
[109] G. ALBERIGO, ed., *Storia del concilio Vaticano II*, I-V, Bologna 1995-2001.

l'hanno ispirata e guidata. Essi, elencati in modo esplicito da Alberigo, hanno poi decisamente influenzato tutti gli studi successivi sulla seconda assise vaticana.

Con meno eco, ma evidentemente in maggiore continuità con le affermazioni del sinodo dei vescovi, si poneva invece la riflessione di Walter Kasper: egli, rielaborando quei principi ermeneutici che erano stati proposti dalla relazione finale del sinodo, cercò di approfondirli e specificarli così da poter presentare una propria criteriologia, pubblicata all'interno della sua opera *Theologhie und Kirche*[110].

Allo stesso modo è interessante evidenziare in questa sede come, proprio in quegli stessi anni, il Magistero produsse, attraverso alcuni documenti di particolare importanza, che non a caso sollevarono incomprensioni e polemiche, quelle che potremmo definire delle "interpretazioni vincolate" di alcune tematiche specifiche presenti nei testi del Vaticano II. Ci riferiamo in modo particolare alla lettera *Communionis notio*[111] e alla dichiarazione *Dominus Jesus*[112].

4.4.1 La criteriologia di Giuseppe Alberigo

Fu durante una conferenza internazionale al *Centre Sèvres* di Parigi che, nel 1988, Giuseppe Alberigo annunciò l'avvio di quell'impresa che, conclusasi solo nel 2001, portò alla pubblicazione di una storia del Concilio Vaticano II, composta da cinque volumi e tradotta in sette lingue. A questo progetto, da lui coordinato, collaborarono gli aderenti alla Scuola di Bologna, quell'officina di studi religiosi fondata da don Giuseppe Dossetti, diretta per decenni da Alberigo stesso e che oggi riconosce, tra i suoi esponenti più famosi, lo storico Alberto Melloni. Il nostro interesse non si concentra tanto sul contenuto dei volumi de *La Storia del Concilio Vaticano II* ma sui principi che ne guidarono la redazione e che hanno influenzato, dato l'indiscutibile valore dell'opera, lo studio e la comprensione della seconda assise vaticana negli anni successivi. È lo stesso Alberigo a elencarli in un saggio dal titolo *Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II*, da lui pubblicato nel 1992[113].

---

[110] W. KASPER, *Theologie und Kirche*, 294-296.

[111] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Communionis notio*, 28 maggio 1992.

[112] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dichiarazione *Dominus Jesus*, 6 agosto 2000.

[113] G. ALBERIGO, «Critères», 12-23.

Prima di dare spiegazione dei principi assunti da lui e dai suoi collaboratori come guida per il loro lavoro, lo storico della Scuola di Bologna offriva una considerazione preliminare, che condizionava in modo decisivo tutto il resto della sua elaborazione: «considérer le Concile Vatican II comme un évent plutôt que comme la réalisation d'un modèle institutionnel, ou comme la somme des décisions qu'il a produites»[114]. Guardare al Vaticano II come a un evento era, secondo Alberigo, una necessità: il particolare *status* dell'oggetto di studio e il suo complesso dinamismo sarebbero stati ridotti o, addirittura, menomati dall'utilizzo dei criteri ermeneutici classici. Poco adatti ai fini dello studio del Vaticano II si sarebbero dimostrati anche i criteri dell'erme-neutica storica, ma quasi inservibili sarebbero i canoni in uso per l'in-terpretazione del Magistero ecclesiastico. Ne sarebbe dunque derivata l'esigenza di elaborare un ventaglio di cinque nuovi principi ermeneutici, non esclusivi ma tra loro complementari:

I) le concile-événement comme canon herméneutique;
II) l'intention de Jean XXIII;
III) la nature pastorale du concile;
IV) l'"aggiornamento" comme but de Vatican II;
V) la pratique du compromise et de la recherche de l'unanimité[115].

Il Concilio-evento, presupposto di tutta la riflessione di Alberigo, nella sistematizzazione dei suoi criteri interpretativi diventava un vero e proprio canone ermeneutico, anzi il primo e più importante. La comprensione della specificità di questa assemblea conciliare, della sua fisionomia effettiva, della sua economia interna, di quella coscienza che lei stessa aveva sviluppato ed espresso intervenivano, dunque, nell'interpretazione del *corpus* dei suoi documenti: essi, per essere compresi correttamente, non potevano essere astratti dall'ampia e complessa dinamica dell'evento conciliare.

Come l'ermeneutica giuridica prende seriamente in considerazione la volontà del legislatore, l'ermeneutica del Concilio Vaticano II doveva dar peso all'intenzione di colui che l'aveva annunciato, convocato e guidato, almeno per un primo tempo: Giovanni XXIII. Una tale volontà poteva essere ricavata non solo da quegli atti direttamente legati al Vaticano II ma anche dall'insieme del suo pontificato e l'assemblea conciliare doveva poi trovarsi in armonia con essa. Anche l'apporto di Paolo

[114] G. ALBERIGO, «Critères», 12.
[115] G. ALBERIGO, «Critères», 15.

VI non poteva essere sottovalutato, ma rimaneva in secondo piano: esso non aveva condizionato il Concilio tanto quanto l'opera del suo predecessore, ma si era collocato più che altro a livello della redazione finale dei testi.

Il termine "pastorale" con cui era stato qualificato il Vaticano II diventava anch'esso un criterio di interpretazione, ma andava considerato a partire dall'uso che di questo aggettivo ne faceva Giovanni XXIII. Secondo Alberigo era impossibile arrivare a sapere quale fosse stata l'intenzione originaria con cui il papa aveva inizialmente attribuito questa particolare qualifica al Concilio, era però certo che essa fosse stata presto percepita come sinonimo di "nuovo", e che l'assemblea stessa l'avesse fatta sua secondo questa particolare accezione.

Lo scopo del Vaticano II, individuato nel termine "aggiornamento", aveva anch'esso una propria importanza ermeneutica. Pur essendo anche in questo caso difficile determinare rigorosamente il contenuto di tale concetto, si poteva di nuovo ricorrere all'intenzione di Giovanni XXIII, che aveva voluto sintetizzare con una sola parola la necessaria apertura che la Chiesa avrebbe dovuto dimostrare di fronte alle esigenze di un'umanità che stava attraversando un periodo di profondi cambiamenti: non si tratterebbe quindi di una riforma istituzionale né tantomeno di una variazione dottrinale.

Infine non poco peso nell'interpretazione delle decisioni finali scaturite dall'assise conciliare dimostrava avere la pratica largamente usata, soprattutto per volontà di Paolo VI, della ricerca di un consenso che fosse il più prossimo possibile all'unanimità. In questo modo i documenti del Vaticano II si rivelavano come soluzioni di compromesso, che giustapponevano tesi differenti o arrivavano a esprimere la nuova sensibilità del periodo attraverso schemi concettuali della teologia manualistica precedente.

Non è nostro interesse esprimere, a questo punto del lavoro, un personale giudizio in merito ai criteri che, illustrati da Alberigo, sono stati assunti dagli studiosi della Scuola di Bologna e hanno guidato la pubblicazione della *Storia del Concilio Vaticano II*; ci è stato però utile soffermarci brevemente su di essi perché rappresentano evidentemente un nuovo passo avanti nel cammino di sviluppo del dibattito sull'ermeneutica conciliare e, data anche la notevole diffusione dell'opera, hanno condizionato l'opinione teologica nell'approcciare il Vaticano II e nel comprendere le sue decisioni.

4.4.2 La criteriologia di Walter Kasper

Il notevole impegno profuso da Walter Kasper per il buon andamento del sinodo dei vescovi del 1985, nel quale ricoprì il ruolo di segretario aggiunto, ha fatto sì che la sua riflessione si ponesse in esplicita e chiara continuità con le affermazioni che da tale assemblea erano state condensate nei documenti finali. Egli, all'interno della sua opera *Theologhie und Kirche*[116], dopo aver rivolto uno sguardo retrospettivo alle fasi storiche che avevano caratterizzato in precedenza la riflessione sul Vaticano II, elencava una serie di difficoltà alle quali un'ermeneutica delle decisioni conciliari sarebbe inevitabilmente andata incontro.

La prima problematica sarebbe emersa se si fosse voluto interpretare le decisioni della seconda assise vaticana alla luce degli errori che intendeva condannare, secondo l'uso comune di tutti i precedenti Concili della storia della Chiesa: essa, infatti, non espresse alcun anatematismo ma, al contrario, il suo interesse era quello di esporre in modo positivo le verità della fede cattolica, senza contrapporsi ad alcun genere di dottrina eterodossa. In secondo luogo la forte caratterizzazione pastorale, data al Concilio da Giovanni XXIII, aveva fatto sì che dall'assise non fosse scaturita alcuna definizione di ordine dogmatico in senso stretto, ma solamente nuovi accenti e concetti importanti, non privi di un qualche valore normativo. Infine i documenti approvati apparivano come delle "formule di compromesso" che tendono a giustapporre tesi differenti, senza tentarne una loro armonizzazione. Tali rilievi, derivati da quei tratti caratteristici dell'ultimo Concilio che lo distinguevano nettamente dai precedenti, avrebbero reso più difficile l'interpretazione delle sue decisioni e richiesto l'elaborazione di nuovi criteri *ad hoc*.

Secondo Kasper, le difficoltà sopra elencate sarebbero risultate più facilmente superabili nello studio degli enunciati dottrinali che nell'approfondimento di quelli più strettamente pastorali. Riguardo ai primi, infatti, sarebbe stato possibile applicare comunque, per analogia, i criteri dell'ermeneutica classica, anteponendo però due precisazioni che avrebbero reso il metodo e il linguaggio del Vaticano II più simili a quelli dei Concili precedenti. Studiando i documenti conciliari, non solo nella loro formulazione finale ma secondo la loro storia genetica, sarebbe apparso chiaro come il Vaticano II, al pari degli altri Concili, non avrebbe proposto una compiuta teorizzazione teologica ma solo fissato i limiti della discussione teologica. Anche il rapporto tra il Vaticano II e la tradizione sarebbe stato simile a quello degli altri Concili:

---

[116] W. KASPER, *Theologie und Kirche*, 290-299.

esso non avrebbe inteso né rinnegare la Tradizione precedente né ripeterla ma rinnovarla per riproporre quei dogmi densi di una perenne verità all'uomo contemporaneo.

I criteri dell'ermeneutica classica andrebbero però completati attraverso cinque principi più specifici. Per prima cosa, i testi del Vaticano II andrebbero compresi in modo integrale: estrapolare dal complesso del *corpus* conciliare singole affermazioni o enunciati eliminerebbe quella tensione tra le tesi giustapposte, tipica dei documenti di questo Concilio. Il "circolo ermeneutico" che vale in ogni caso di interpretazione, si manifesterebbe nell'ambito dell'ermeneutica conciliare nell'unità tra lettera e spirito del Vaticano II. La seconda assise vaticana, poi, andrebbe interpretata alla luce dell'intera Tradizione della Chiesa, e non considerata come un momento di rottura, atto di nascita di una nuova Chiesa in aperta contrapposizione con tutta la storia precedente. Questa continuità all'interno della fede cattolica andrebbe infine intesa, nell'ambito dell'ultimo Concilio, come unità tra la Tradizione ricevuta e la sua interpretazione viva nel presente.

Nel caso, invece, degli enunciati di natura strettamente e specificatamente pastorale, come riguardo alla costituzione *Gaudium et spes*, la situazione si presenterebbe più complessa. Kasper, rifacendosi alle acquisizioni della teologia classica sull'autorità della Chiesa nei riguardi di situazioni concrete, siano esse di ordine personale, sociale, politico o culturale, proponeva la necessità di operare almeno due distinzioni: tra i livelli di enunciazione e i diversi tipi di normatività e tra il fondamento magisteriale e l'applicazione dei principi universali alla situazione concreta descritta nel testo. Al termine di tale operazione, l'autorità che si sarebbe dovuta attribuire a certe affermazioni pastorali del Concilio sarebbe stata più vicina a un religioso ossequio.

Per quanto la criteriologia di Walter Kasper, che abbiamo ripercorso in maniera estremamente sintetica, si mostri non poco diversa da quella di Alberigo, anche perché sviluppata interamente all'interno della riflessione teologica e non nell'ambito della ricerca storica, si rivela come una nuova conferma del diverso valore che lo studio dell'ermeneutica del Concilio Vaticano II era venuto ad assumere in seguito al sinodo dei vescovi del 1985. Il problema ermeneutico, arrivato dunque a uno stadio di analisi esplicita, attendeva solo di imporsi con tutta la sua urgenza all'interno del panorama teologico, cosa che sarebbe avvenuta solo dopo l'elezione al soglio pontificio di Benedetto XVI.

4.4.3 Alcune "interpretazioni vincolate" del Magistero

Il nuovo interesse riguardo allo studio del Concilio Vaticano II e dell'ermeneutica dei suoi documenti attirò, negli stessi anni, l'attenzione della Congregazione per la Dottrina della Fede. Essa, in particolar modo attraverso due interventi, si inserì nel dibattito teologico operando delle precise scelte ermeneutiche nella lettura di alcuni passaggi dei testi conciliari e proponendo, di conseguenza, una sorta di "interpretazione vincolata" di alcune delle loro affermazioni.

Il primo intervento che prendiamo in considerazione risale al maggio del 1992, quando il dicastero guidato dal card. Ratzinger pubblicò il testo di una lettera riguardante alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Lo scopo del documento, come chiaramente affermato nella sua introduzione, era quello di presentare alcuni *capita firma* per l'ecclesiologia post-conciliare, in modo da evitare l'elaborazione, da parte dei teologi, di alcune ricostruzioni o schemi ecclesiologici riduttivi[117]. Tra queste teorie ecclesiologiche, la più nota alla quale la lettera sembrava proprio dare risposta era quella di Tillard[118] che, a partire dalla nozione di *communio*, tentava di elaborare un'ecclesiologia eucaristica che ritrovasse proprio in essa la sua cifra significativa. Il teologò arrivò così a definire la Chiesa come una comunione di comunioni, ovvero una comunione di Chiese locali; così facendo trascurava l'importanza della Chiesa universale e sembrava minare alle fondamenta il valore del ministero petrino.

Il testo della Congregazione, dunque, affrontava la questione ecclesiologica a partire dalla trattazione di cinque tematiche principali, per lo più corrispondenti ai cinque capitoli della lettera: il concetto di comunione (cap. I), il rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari (cap. II), l'ecclesiologia eucaristica (cap. III), la relazione tra unità e diversità nella Chiesa (cap. IV), l'ecumenismo (cap. V). Il tema del rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, ovvero il secondo capitolo[119], è quello che più interessa al nostro studio perché strettamente legato all'interpretazione di quel testo di *Lumen gentium*, oramai ben noto, che recita: «Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiæ universalis formatis in quibus et ex quibus una et

---

[117] CN 1-2.

[118] Sviluppata in particular modo in: J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris 1982; ID., *Église d'Églises*, Paris 1987; ID., *L'Église locale*, Paris 1995.

[119] CN 7-10.

unica Ecclesia catholica exsistit»[120]. Nel testo della lettera, tale relazione veniva letta a partire dalla priorità ontologica e temporale della Chiesa universale nei riguardi delle singole Chiese particolari[121], giungendo ad affermare:

> Ex qua Ecclesia, nata et manifestata universali, ortæ sunt diversæ Ecclesiæ locales, tamquam expressiones particulares unius et unicæ Ecclesiæ Iesu Christi. Nascentes in et ex Ecclesia universali, in ipsa et ab ipsa habent suam ecclesialitatem propterea formula Concilii Vaticani II: Ecclesia in et ex Ecclesiis [LG 23], inseparabilis est ab hac altera: Ecclesiæ in et ex Ecclesia [AAS 83 (1991) 745-747]. Patet prorsus hanc relationem Ecclesiam universalem inter et Ecclesias particulares naturam induere mystericam, neque comparari posse necessitudini totum inter et partes in quolibet cœtu vel societate mere humana occurrenti[122].

In tal modo la lettera svolgeva una funzione ermeneutica nei riguardi del dettato conciliare e ne vincolava l'interpretazione. Certamente la *Communionis notio* non sanciva la fine di un confronto tra differenti posizioni teologiche, che anzi proprio a seguito della sua pubblicazione sfociava in una *querelle* che vide confrontarsi apertamente Walter Kasper e Joseph Ratzinger[123], ma forniva una chiara indicazione magisteriale nella recezione del numero 23 di *Lumen gentium*, affatto priva di una certa vincolanza.

Una simile azione è possibile riconoscerla anche nel contesto del grande giubileo dell'anno 2000, quando la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò un'importante dichiarazione dal titolo *Dominus Jesus*. Il documento si inseriva all'interno del dibattito riguardante il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, che aveva ricevuto un notevole impulso proprio a partire dal Vaticano II e dal nuovo atteggiamento della Chiesa nei confronti delle altre tradizioni religiose. In un contesto culturale caratterizzato dalla diffusione di un relativismo che non solo accoglieva il pluralismo religioso come un dato di fatto, ma tendeva a giustificare teologicamente una pluralità di vie per la salvezza, giudicando ormai superate alcune delle verità della fede e mettendo a rischio l'annuncio missionario della Chiesa, la *Dominus Jesus*

---

120 LG 23.
121 CN 9.
122 CN 9.
123 Per una sintesi del dibattito: K. MCDONNELL, «The Ratzinger-Kasper debate», 227-250. Per approfondire le singole posizioni in ordine di intervernto: W. KASPER, «Zur Theologie», 32-48; J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"», 66-81; W. KASPER, «Das Verhältnis», 795-804.

intendeva ribadire l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della sua Chiesa[124].

Il testo non intendeva offrire una trattazione organica di tutta quella complessa problematica teologica, ma piuttosto riproporre brevemente la dottrina cattolica a riguardo[125]: nei primi tre capitoli svolgeva infatti una sintesi dell'aspetto cristologico della questione[126], mentre negli ultimi tre trattava dei riflessi ecclesiologici dello stesso problema[127]. Proprio all'inizio della seconda parte del documento, la Congregazione si concentrava su quel passaggio della *Lumen gentium*, ormai diventato famoso, in cui si affermava che l'unica Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica[128]. A tal proposito il documento commentava:

> Verbis "subsistit in" Concilium Vaticanum II duas voluit doctrinales affirmationes invicem componere: altera ex parte, Christi Ecclesiamo, non obstantibus christianorum divisionibus, solummodo in Ecclesia Catholica plene exsistere pergere; ex altera vero inveniri «extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis» [LG 8], videlicet in Ecclesiis et Communitatibus ecclesialibus nondum in plena communione cum Ecclesia Catholica. Sed, ad prostremas quod attinet, affirmandum est earum virtutem derivari «ab ipsa plenitudine gratiæ et veritatis quæ Ecclesiæ catholicæ concredita est» [UR 3][129].

In questo modo nei riguardi del *subsistit in* veniva adottata una particolare scelta ermeneutica: la formulazione presente nella *Lumen gentium* altro non era che una specificazione del tradizionale *est* che tentava di armonizzare da un lato il riconoscimento dell'unica Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica e, dall'altro, la presenza di elementi di verità e santificazione anche al di fuori dalla sua compagine visibile.

La stessa specifica questione sarebbe poi stata ripresa, sempre nella linea di una interpretazione vincolante da parte del Magistero ecclesiastico nei riguardi dei testi del Vaticano II, in un altro documento elaborato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede durante il pontificato di Benedetto XVI: si tratta dei *responsa* su questioni relative alla dottrina ecclesiologica della *Lumen gentium*[130]. Attraverso la risposta

---

[124] DJ 4.
[125] DJ 3.
[126] CN 5-15.
[127] CN 16-22.
[128] LG 8.
[129] DJ 16.
[130] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, risposte *Ad quæstiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*, 29 giugno 2007.

ad alcune domande, in esso veniva affermato che il Concilio Vaticano II non aveva cambiato la precedente dottrina sulla Chiesa, si spiegava nuovamente e con chiarezza l'uso del *subsistit in* e, infine, si motivava l'attribuzione del titolo di Chiesa alle Chiese orientali e quello di comunità cristiane alle aggregazioni nate successivamente al periodo della riforma protestante[131].

5. **L'influsso di Benedetto XVI**

Il passaggio dello sviluppo del dibattito teologico sull'ermeneutica del Concilio Vaticano II a noi temporalmente più vicino è rappresentato dall'opera che, in questo campo, ha iniziato papa Benedetto XVI. Egli, coerentemente con la riflessione elaborata da teologo e professore, ma anche in linea con le preoccupazioni più volte espresse nei riguardi di una erronea applicazione del Vaticano II, quando rivestiva il ruolo di prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, già dal primo anno del suo pontificato ha posto l'accento sul problema dell'ermeneutica degli enunciati conciliari. Le sue affermazioni hanno avuto un effetto paragonabile a quello di una vera e propria deflagrazione: a partire dal discorso tenuto nel 2005 di fronte alla curia romana, il tema si è prepotentemente imposto all'attenzione della riflessione teologica contemporanea; uscito dalla ristretta cerchia degli "addetti ai lavori", esso ha iniziato a interessare un pubblico molto più ampio, arrivando anche a occupare sia la carta stampata dei quotidiani che le pagine virtuali dei siti internet.

5.1 *Il discorso alla curia romana del 2005*

Il 22 dicembre del 2005, a poco più di otto mesi di distanza dalla sua elezione a successore di Pietro, Benedetto XVI rivolgeva alla curia romana il consueto discorso in occasione dello scambio degli auguri natalizi[132]. Tale allocuzione ripercorre tradizionalmente gli eventi più significativi dell'anno di pontificato che si sta per concludere e ne fornisce un breve commento all'interno del più grande panorama della situazione ecclesiale e mondiale. Anche questo testo non si discosta dalla linea comune: in esso il papa faceva memoria grata dei benefici ricevuti durante l'anno, spaziando dal ricordo del compianto Giovanni

---

[131] Il tema del *subsistit in* e della sua ermeneutica è stato oggetto di una ricerca dottorale nella nostra Università, sotto la guida del prof. Becker: A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des "subsistit in" (LG 8)*, München 2002.

[132] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 22 dicembre 2005.

Paolo II alla Giornata Mondiale della Gioventù a Colonia, arrivando a soffermarsi sulla ricorrenza del quarantesimo anniversario dalla chiusura del Concilio Vaticano II.

Proprio il ricordo della conclusione della grande assise vaticana offriva l'occasione a Benedetto XVI di porre alcune domande sulla sua applicazione: «qual è stato il risultato del Concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del Concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare?»[133]. La risposta che il papa si dava non nascondeva i drammi della situazione contemporanea: egli appariva ben conscio che la ricezione del Vaticano II, in ampie parti della Chiesa, si fosse svolta in maniera particolarmente difficoltosa e il suo interesse si rivolgeva dunque alle cause di queste problematicità. Il santo padre faceva dipendere l'origine di una tale situazione dall'interpretazione data al Concilio Vaticano II affermando che, sin dalla sua chiusura, due ermeneutiche contrarie si erano trovate a fronteggiarsi, producendo risultati differenti: una ermeneutica della discontinuità e della rottura avrebbe diffuso dubbi e confusione mentre un'ermeneutica della riforma, nel silenzio, avrebbe portato frutto.

Anzitutto il papa si soffermava a descrivere la prima tendenza, individuandone alcuni tratti caratteristici[134]. Il primo e più evidente, dal quale ne deduceva il nome stesso, sarebbe l'attitudine di vedere nel Concilio Vaticano II una netta frattura tra la Chiesa preconciliare e quella postconciliare. In tal modo la seconda assise vaticana si mostrerebbe come una sorta di assemblea costituente, incaricata di sostituire una costituzione precedente, antiquata e non più adatta ai tempi, con una nuova. A questo primo tratto si affiancherebbe una propensione verso il cosiddetto "spirito del Concilio" a discapito dei testi veri e propri: questi ultimi, infatti, sarebbero compresi solo come frutto di compromessi tesi a ottenere il più ampio consenso nelle votazioni e dunque, se si volesse scoprire l'intenzione vera e profonda del Concilio, sarebbe necessario andare oltre il dettato dei documenti per individuare quella grande novità che il Vaticano II voleva portare alla Chiesa.

All'opposto di questa prima tendenza, Benedetto XVI vedeva l'ermeneutica della riforma[135]. In questa differente linea interpretativa, che nel tempo aveva operato più silenziosamente e senza godere della simpatia dei mezzi di comunicazione di massa e della teologia contempo-

---

133 BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 45.
134 BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 46-47.
135 BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 47-49.

ranea, il papa riconosceva la prosecuzione sia dell'intenzione originaria di Giovanni XXIII che del pensiero di Paolo VI. Proprio alle parole dei suoi due predecessori papa Benedetto XVI faceva ricorso per giustificare le sue affermazioni e per dedurre il contenuto specifico dell'ermeneutica della riforma. Se dal discorso di apertura del Vaticano II poteva desumere la fondamentale continuità nell'insegnamento della Chiesa, dato che il compito che Giovanni XXIII aveva affidato al Concilio era quello di esprimere la fede di sempre in modo nuovo, del discorso di chiusura poteva evidenziare una qualche forma di discontinuità nell'ambito delle cose contingenti, perché la nuova situazione storica aveva obbligato il Vaticano II a determinare in maniera nuova i rapporti tra Chiesa e modernità.

> È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma. In questo processo di novità nella continuità dovevamo imparare a capire più concretamente di prima che le decisioni della Chiesa riguardanti cose contingenti – per esempio, certe forme concrete di liberalismo o di interpretazione liberale della Bibbia – dovevano necessariamente essere esse stesse contingenti, appunto perché riferite a una determinata realtà in se stessa mutevole. Bisognava imparare a riconoscere che, in tali decisioni, solo i principi esprimono l'aspetto duraturo, rimanendo nel sottofondo e motivando la decisione dal di dentro. Non sono invece ugualmente permanenti le forme concrete, che dipendono dalla situazione storica e possono quindi essere sottoposte a mutamenti. Così le decisioni di fondo possono restare valide, mentre le forme della loro applicazione a contesti nuovi possono cambiare[136].

L'ermeneutica della riforma, dunque, secondo il santo padre, sarebbe stata l'unica capace di conciliare la necessaria continuità dei principi con la evidente discontinuità delle forme e, in questo modo, si sarebbe mostrata profondamente rispettosa del soggetto-Chiesa, che rimaneva sempre lo stesso prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II.

L'intervento del papa si impose immediatamente all'interno del panorama teologico per il suo indiscutibile peso: le sue parole, infatti, sono da subito apparse a tutti come autorevoli, non solo perché pronunciate da colui che deteneva la responsabilità pastorale dell'intero gregge di Cristo, ma anche perché provenienti da un teologo che aveva vissuto in prima persona il periodo conciliare, partecipando al Vaticano II in qualità di perito. Pur non essendo la prima volta che un pontefice interveniva sui problemi relativi alla ricezione del Concilio Vaticano II, il

---

[136] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 49-50.

discorso di Benedetto XVI segnò il passaggio a una nuova fase, o almeno impresse una notevole accelerazione al confronto teologico. È a lui che deve ricondursi il risalto tutto particolare che la riflessione ermeneutica ha raggiunto all'interno del più ampio panorama degli studi sul Vaticano II e anche l'assunzione dei termini da lui utilizzati quali lessico comune del dibattito.

5.2 *La ripresa del tema in altri atti del pontificato*

Il discorso alla curia romana tenuto del 2005 non è stato l'unico intervento di Benedetto XVI sul tema dell'ermeneutica conciliare. Pur non intendendo presentare un'analisi esaustiva di tutti gli atti del pontefice in qualche modo legati a questo argomento, pensiamo sia comunque utile citarne i più significativi al fine di evidenziare come la riflessione sull'ermeneutica del Vaticano II abbia rappresentato una costante del suo pontificato e, di conseguenza, il ritornarci da parte del santo padre in più occasioni abbia contribuito a mantenere alta l'attenzione nei riguardi di questa problematica.

Sicuramente collegati alla questione dell'ermeneutica del Concilio Vaticano II appaiono due gesti di apertura nei riguardi della Fraternità San Pio X: ci riferiamo al *motu proprio Summorum Pontificum* del 2007[137] e alla revoca delle scomuniche ai quattro vescovi lefebvriani del 2009[138]. Mentre quest'ultima si configurava semplicemente come un atto di misericordia del santo padre, volto a rendere più distesi i rapporti con la Fraternità e, dunque, a facilitare il dialogo e il cammino di riavvicinamento, il primo mostrava di per sé una valenza diversa, che investiva anche l'ambito teologico. Con tale *motu proprio* Benedetto XVI rinnovava la normativa vigente nei riguardi del messale del 1962, già regolata da Giovanni Paolo II prima attraverso la lettera *Quattuor abhinc annos* del 1984[139] e successivamente con il *motu proprio Ecclesia Dei* del 1988[140], rendendone ancor più agevole l'utilizzo. Dato che la riforma liturgica rappresentava, agli occhi di tutti, il frutto più evidente del Concilio Vaticano II e che proprio su di essa si erano concentrate le più veementi critiche da parte dell'ala tradizionalista, toccare

---

137 BENEDETTO XVI, lettera apostolica *Summorum Pontificum*, 7 luglio 2007.

138 BENEDETTO XVI, lettera *Ai vescovi riguardo alla remissione della scomunica dei quattro vescovi consacrati dall'Arcivescovo Lefebvre*, 10 marzo 2009.

139 CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, lettera *Quattuor abhinc annos*, 3 ottobre 1984.

140 GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Ecclesia Dei*, 2 luglio 1988.

una tale questione non poteva non avere una certa ricaduta anche nel dibattito relativo all'ermeneutica conciliare. A questo proposito, ci sembra interessante sottolineare un'affermazione del santo padre, contenuta nella lettera rivolta ai vescovi proprio in occasione della pubblicazione del *motu proprio*: «non c'è nessuna contraddizione tra l'una e l'altra edizione del *Missale Romanum*. Nella storia della liturgia c'è crescita e progresso, ma nessuna rottura»[141]. Si tratta, in fin dei conti, dell'applicazione dell'ermeneutica della riforma, illustrata pochi anni prima di fronte alla curia romana, nell'ambito della liturgia.

Un altro atto particolarmente rilevante all'interno del problema dell'ermeneutica conciliare, anche se di peso minore rispetto agli altri interventi diretti del santo padre, appare una chiarificazione riguardo ad alcuni temi ecclesiologici, redatta dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e pubblicata nel 2007[142]. Il documento, sottolineando il contributo determinante dato dal Concilio Vaticano II nell'ambito di una comprensione più profonda della dottrina sulla Chiesa, intendeva rispondere ad alcuni dubbi sollevati dalla diffusione di interpretazioni erronee delle sue affermazioni. Dei cinque quesiti ci sembra rivestire una particolare importanza il primo, che riportiamo per intero:

> 1. Quæritur: Utrum Conciliorum Œcumenicorum Vaticanum II mutaverit præcedentem doctrinam de Ecclesia?
> Respondetur: Noluit mutare, at evolvere, profundius intellegere et decundius exponere voluit, nec eam mutavisse dicendum est. Quod Ioannes XXIII incipiente Concilio dilucide affirmavit. Quod Paulus VI repetivit et in promulgatione Constitutionis Lumen gentium sic expressit: «Huius vero promulgationis potissimum commentarium illud esse videtur, quod per eam doctrina tradita nullo modo immutata est. Quod Christus voluit, id ipsum normetipsi volumus. Quod erat, permansit. Quæ volventibus sæculis Ecclesia docuit, eadem et nos docemus. Tantummodo, id quod antea solum vitæ actione continebatur, nuc aperta etiam doctrina exprimitur; quod usque adhuc considerationi, disputationi, atque ex parte etiam controversiis obnoxium erat, in certam doctrinæ formulam nunc redactam est» [AAS 56 (1964) 1009-1010]. Eandem intentionem episcopi iterum manifestaverunt et consecuti sunt[143].

---

[141] BENEDETTO XVI, lettera *Ai vescovi in occasione della pubblicazione della lettera apostolica Summorum Pontificum*, 798.

[142] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, risposte *Ad quæstiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertintentibus*, 29 giugno 2007.

[143] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, risposte *Ad quæstiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertintentibus*, 605.

Anche in questo caso, ricorrendo come già fece lo stesso Benedetto XVI nel discorso del 2005 alle intenzioni espresse dai papi del Concilio, veniva evidenziata la sostanziale continuità della dottrina cattolica, applicata poi, nei quesiti successivi, prima al tema del *subsistit in* poi all'attribuzione del termine "chiesa" alle Chiese orientali e alle comunità riformate. Un tale atto, non solo cercava di porre un argine ad alcune concezioni ecclesiologiche eterodosse, ma proponeva implicitamente di applicare l'ermeneutica della riforma anche al campo dell'ecclesiologia, naturale deduzione dei principi esposti dal santo padre nel discorso alla curia romana.

Infine ci sembra interessante notare come il tema dell'ermeneutica della riforma ritorni nell'ambito dell'Anno della Fede, anche se non ne rappresenti il tema principale. Quest'evento è stato indetto in occasione del cinquantennale dall'apertura della seconda assise vaticana e nel ventennale dalla pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, definito nella lettera di indizione *Porta fidei* «authenticus fructus Concilii Vaticani II»[144]; è dunque indubitabile il legame che intrattiene con la riflessione contemporanea sul Concilio e sui suoi documenti. Non è trascurabile che Benedetto XVI nella stessa lettera, additando il Vaticano II come una grazia per la Chiesa di oggi, torni, sia con parole sue sia con espressioni del suo predecessore, a indicare la necessità di una corretta interpretazione dei testi conciliari, anzi a farne una *conditio sine qua non* perché una tale grazia porti frutto a beneficio della Chiesa intera[145]. Nella nota della Congregazione per la Dottrina della Fede contenente alcune indicazioni pastorali per la celebrazione dell'Anno della Fede[146], il riferimento all'ermeneutica della riforma nella continuità si fa più esplicito: essa è citata come una delle stelle polari del pontificato[147] e viene elencata tra i temi su cui potrebbe insistere la formazione permanente del clero[148].

Al termine di questa breve sintesi dell'opera di Benedetto XVI appare dunque naturale che, a seguito del discorso del 2005 e sulla spinta di vari successivi atti pontifici, il problema dell'ermeneutica conciliare sia

---

144 BENEDETTO XVI, lettera apostolica *Porta fidei*, 724.

145 BENEDETTO XVI, lettera apostolica *Porta fidei*, 725-726.

146 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, nota *Indicazioni pastorali per l'anno della fede*, 6 gennaio 2012.

147 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, nota *Indicazioni pastorali per l'anno della fede*, 129.

148 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, nota *Indicazioni pastorali per l'anno della fede*, 136.

esploso fino a diventare una delle urgenze a cui la teologia contemporanea deve dare risposta.

6. **Istantanea delle posizioni attuali**

L'analisi finora condotta ci ha portati fino agli ultimi anni del pontificato di Benedetto XVI; non intendiamo però, in questa sede, protrarla oltre, fino a considerare il pontificato di Francesco, e questo per due ragioni: da una parte, continuando la nostra analisi, andremmo ad affrontare una storia troppo vicina a noi e tale vicinanza renderebbe difficoltoso, diremmo quasi imprudente, un qualunque giudizio; dall'altra, secondo il nostro parere, alla situazione attuale il dibattito sull'interpretazione del Vaticano II non ha evidenziato nuovi momenti notevoli (il nostro studio intendeva infatti portare alla luce questi snodi fondamentali nello sviluppo di questa tematica) ma rimane tuttora condizionato dal profondo apporto di Benedetto XVI, che ha fatto della questione ermeneutica uno degli scopi principali del suo pontificato.

Le tendenze ermeneutiche attuali, infatti, potrebbero essere ben identificate a partire proprio dalla distinzione descritta nel famoso discorso alla curia romana del 2005, come propone anche Marchetto nella sua più recente recensione delle opere riguardanti il Concilio Vaticano II[149]. Potremmo affermare che, negli ultimi cinquant'anni, nell'ambito degli studi sull'ultimo Concilio, si sono gradualmente venuti a formare tre grandi approcci ermeneutici al Vaticano II: due di segno opposto l'uno all'altro ma riconducibili allo stesso modo a una "ermeneutica della discontinuità e della rottura" e uno, invece, che ha assunto i tratti della cosiddetta "ermeneutica della riforma".

Le prime due posizioni sono quelle che comunemente vengono definite come l'interpretazione "progressista" e quella "tradizionalista"[150]. Esse, pur giungendo a conclusioni diametralmente opposte, risultano accomunate dai tratti distintivi della "ermeneutica della discontinuità", ovvero:

---

[149] A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012.

[150] Non amiamo utilizzare qualificazioni del genere perché, da un punto di vista scientifico, richiamano più l'ambito della politica che quello della fede e, considerando la vita della Chiesa, rimarcano sofferte divisioni che la attraversano ancor oggi. In questo ultimo paragrafo, però, ce ne serviamo al solo scopo di poter identificare le tendenze ermeneutiche attuali in maniera facile e un tale linguaggio ce lo permette perché ha un'enorme diffusione sia dentro che fuori della Chiesa, in ambito accademico come a livello del parlare quotidiano.

1. entrambe vedono nel Concilio Vaticano II e nel suo Magistero un'assoluta novità, che leggono come rottura nei confronti della Tradizione precedente;
2. entrambe interpretano il Vaticano II a partire da criteri esterni dei quali non è sempre facile individuare il contenuto;
3. entrambe tengono in grande considerazione quanto è successo durante i lavori conciliari più di ciò che appare nei documenti finali;
4. entrambe muovono forti critiche al Vaticano II.

Prendendole in esame singolarmente, potremmo dire che coloro i quali si trovano più vicini alla posizione "progressista" vedono generalmente nel Concilio Vaticano II una netta rottura nella storia della cattolicità, quasi l'atto di nascita di una nuova Chiesa, più vicina all'ideale evangelico, libera dalle incrostazioni che il tempo e la storia le avevano lasciato. La vera novità del Concilio, però, non sarebbe stata condensata completamente nei suoi documenti finali, anzi essi sarebbero solamente il frutto dei compromessi ricercati nell'aula conciliare, tiepida espressione dello spirito del Concilio. A questo spirito bisognerebbe dunque appellarsi per poter comprendere la vera novità costituita dal Vaticano II, valutando così l'evento nella sua globalità e complessità. Tale tendenza sembrerebbe essere ancor oggi la più diffusa, anche se magari con sfumature e attenuazioni, tanto da venir scambiata, soprattutto nel passato, per la posizione ufficiale del Magistero ecclesiastico.

La tendenza "tradizionalista", meno diffusa, quasi di nicchia, giudica invece negativamente quella novità rappresentata dal Vaticano II, riconoscendovi un tradimento del Magistero precedente e un rinnegamento della perenne Tradizione della Chiesa. Dell'ultimo Concilio viene quindi sottolineato fortemente l'aspetto pastorale, in modo da rendere non vincolanti né obbliganti le sue decisioni, passibili piuttosto di un aperto rigetto quando fossero trovate in contraddizione con affermazioni precedenti. In una tale posizione, per quanto moderata possa presentarsi, rimane sempre latente la tentazione del sedevacantismo. Infatti quando le affermazioni di un concilio legittimamente riunito, approvate dal romano pontefice, vengono messe così fortemente in discussione, si mina alle fondamenta il Magistero ecclesiastico, il cui compito sarebbe proprio quello di conservare integralmente e trasmettere fedelmente il *depositum fidei*. L'unico modo possibile per uscire da un tale *impasse* sarebbe affermare l'assenza temporanea di quel principio di unità, ovvero del romano pontefice, garante infallibile del Magistero stesso.

La posizione della "ermeneutica della riforma" è infine quella che il Magistero ha fatto propria per fornire un'autentica interpretazione del

Concilio Vaticano II e dei suoi documenti. Essa, espressa in maniera magistrale da Benedetto XVI, appare però una costante nell'insegnamento dei papi, naturalmente con parole differenti, sia durante che dopo il Concilio. Anche il sinodo dei vescovi del 1985, analizzato in precedenza, rigettando l'ipotesi di una frattura nella storia della Chiesa e fornendo dei propri criteri interpretativi per i documenti del Vaticano II, si è posto nella stessa linea dell'insegnamento dei pontefici, confermando in qualche modo l'accoglienza da parte dei pastori di questa tendenza interpretativa. Essa, grazie alle parole e alle scelte di Benedetto XVI, ha cominciato a diffondersi in maniera più vasta, pur non attestandosi come l'ermeneutica maggioritaria, e a dare silenziosamente nuovi e importanti frutti[151].

Anche da un punto di vista teologico essa sembra riscuotere un interesse crescente: se già Pottmeyer[152] aveva lasciato emergere la necessità di approfondire il rapporto tra il Vaticano II e il Vaticano I, il discorso di Benedetto XVI ha offerto un linguaggio comune e ha tracciato una linea di ricerca nella logica dell'unico soggetto-Chiesa. È in questo alveo che si pone ora il nostro studio, che tenta anche di portare alla luce un ulteriore aspetto della problematica, ovvero la questione ermeneutica nei riguardi del Vaticano I. Essa non era potuta sorgere subito dopo l'improvvisa chiusura del Concilio soprattutto per il fatto che gli atti erano rimasti secretati fino alla pubblicazione dei volumi del Mansi, avvenuta circa cinquant'anni dopo, e la posizione teologica, a partire dai soli testi finali, si era assestata sulle posizioni massimaliste della manualistica. Ora, però, nell'ottica di una ermeneutica della riforma che studia lo sviluppo dell'unico soggetto-Chiesa è possibile anche accostare nuovamente il Vaticano I e, grazie alla conoscenza più approfondita del contesto storico e dei dibattiti avvenuti nell'aula conciliare, reinterpretarne le decisioni e comprenderle in maniera sempre più corretta.

---

151 BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 46.

152 H.J. POTTMEYER, *Towards a papacy in communion. Perspectives from Vatican Councils I and II*, New York 1998.

CAPITOLO II

Oggetto e metodo della ricerca

Dopo aver offerto uno sguardo panoramico sullo sviluppo storico della questione ermeneutica applicata al Concilio Vaticano II, è possibile ora concentrarsi sull'oggetto e sul metodo specifici che caratterizzeranno la ricerca che vogliamo intraprendere.

Nella prima parte del presente capitolo verrà evidenziato l'oggetto di questo lavoro. Esso non è scelto con puro e semplice arbitrio nell'infinita galassia dei temi teologici possibili in riferimento al Vaticano II; la nostra scelta cerca piuttosto di seguire le linee portanti dell'evoluzione del pensiero teologico contemporaneo e, successivamente, di identificare un tema specifico che possa rivestire anche una importanza per le sue implicazioni nei riguardi della vita della Chiesa. Vedremo dunque come, nel secolo scorso, sia stata proprio la tematica ecclesiologica ad assumere un peso sempre più rilevante nel corpo delle discipline teologiche e in un secondo passaggio, attraverso le parole dei papi del Concilio prima e di alcuni teologi scelti in maniera esemplificativa, mostreremo come essa si mostri quale asse portante di tutto l'in-segnamento del Vaticano II. All'interno della dottrina ecclesiologica, la nostra attenzione si concentrerà poi sul rapporto tra primato pontificio e collegialità episcopale, sia per il peso che tale questione ha rivestito all'interno dei dibattiti conciliari, sia a motivo della sua importanza per la pastorale della Chiesa.

In seguito esporremo, giustificandole, le opzioni metodologiche assunte per questa ricerca. Ogni riflessione teologica è caratterizzata da una metodologia, essa però non è sempre esplicitata e questa mancanza crea non poche difficoltà a chi volesse verificare la coerenza delle conclusioni con il percorso seguito. Abbiamo stabilito di esporle in maniera sintetica sia come scelta di correttezza scientifica, sia per il desiderio

di aprirci a un dialogo franco con tutti coloro che desiderassero, per studio o per passione, ricercare e attingere al contenuto dogmatico dei documenti conciliari.

1. **L'oggetto dello studio**

Per identificare e circoscrivere l'oggetto specifico del nostro studio, seguiremo una traiettoria che, a partire dal contesto teologico del Novecento, restringerà sempre di più il campo per giungere fino a riconoscere nel rapporto tra la definizione del primato pontificio e la dottrina della collegialità episcopale una delle questioni emerse con maggior vigore dalla costituzione *de Ecclesia* del Concilio Vaticano II. Il percorso sarà anche utile per riflettere sulla crescente importanza dell'ecclesiologia nel panorama delle discipline teologiche e della componente gerarchica della compagine ecclesiale per la realizzazione del disegno di Dio sulla Chiesa intera.

1.1 *Il "secolo della Chiesa"*

Correva l'anno 1921 e un giovane sacerdote teologo, Romano Guardini, in una serie di conferenze tenute a Bonn, pronunciava una frase passata alla storia per la mirabile intuizione che rivelava in relazione al momento storico che si stava attraversando: «ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen»[1]. A essa, pochi anni dopo, nel 1926, facevano eco le riflessioni del vescovo luterano Martin Dibelius, il quale si riferiva al XX secolo come al secolo della Chiesa[2]. Entrambi questi autori avevano compreso che un profondo cambiamento era in atto nel loro tempo, un cambiamento che aveva per oggetto principale la Chiesa, soprattutto in relazione alla sua presenza nella coscienza dei cristiani. Cerchiamo di riconoscere e analizzare insieme le origini e le linee portanti di questo importante cambiamento.

Il secolo che aveva preceduto lo scoppio della prima guerra mondiale aveva dato vita a una riflessione ecclesiologica sotto il segno della difensiva e della restaurazione. Mentre il ciclone rivoluzionario cercava di ridurre l'influenza esterna della Chiesa nei campi della società civile, il razionalismo che aveva contagiato molti intellettuali attentava all'interiorità religiosa dei singoli. In questo panorama cul-

---

[1] R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, 19.
[2] M. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1928.

turale la teologia si era eretta a salvaguardia sia dell'istituzione ecclesiastica sia dell'anelito religioso presente naturalmente nel cuore dell'uomo: un tale movimento di pensiero aveva trovato la sua consacrazione più solenne nella celebrazione del Concilio Vaticano I, in particolar modo nelle sue definizioni e nei suoi anatematismi. Da quel momento in poi la teologia più comunemente diffusa non aveva prodotto nulla che meritasse un'attenzione particolare anche se alcuni pensatori, sotto l'influsso del romanticismo tedesco e dell'approfondimento degli studi storici, possono essere oggi riconosciuti quali precursori del risveglio ecclesiale di cui si assistette a partire dagli anni venti.

Il profeta per antonomasia di questo risveglio è il grande professore della scuola di Tubinga Johann Adam Möhler. Avvertita la necessità di condurre la riflessione teologica fuori dalle secche della controversistica che la dominava sin dai tempi della Riforma, ne abbandonò schemi e metodi concettuali per impegnarsi a inserirla nell'alveo delle correnti filosofiche e culturali del suo tempo. Il suo interesse principale si rivolse all'ecclesiologia e trovò il suo precipitato scritto in due opere: quella giovanile, dal titolo *Die Einheit in der Kirche*[3], del 1825, e quella successiva *Symbolik*[4], del 1832. Soprattutto nella prima, a una interpretazione della realtà della Chiesa secondo un modello politico o somatico, Möhler ne fece subentrare una secondo il modello pneumatologico e a un linguaggio elaborato attorno alle categorie astratte della metafisica classica ne preferì uno che prediligesse quelle concrete e storiche, utilizzate anche dalla cultura romantica del tempo. La sua tesi fondamentale si risolveva nel riconoscere allo Spirito Santo il ruolo di radice profonda e sorgente ultima dell'unità e della vita della Chiesa: non sono in primo luogo elementi culturali come simboli, riti e leggi che rendono il complesso dei battezzati un popolo diverso dagli altri ma un principio interiore e invisibile. È dallo Spirito che dipende l'unità della fede, della Tradizione, del governo nelle singole Chiese e tra le varie Chiese locali. Una concentrazione pneumatologica così forte e decisiva attirò su Möhler e sulla sua ecclesiologia riserve e dubbi che lo spinsero a ricuperare la caratterizzazione cristocentrica e sacramentale nella sua seconda opera. Comunque sia, a lui si deve tributare l'onore di aver riportato il trattato sulla Chiesa pienamente all'interno delle scienze teologiche, liberandolo dalle ristret-

---

[3] J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, Tubingen 1825.
[4] J.A. MÖHLER, *Symbolik*, Mainz 1832.

tezze della visione canonistica basata sulla *potestas* e di quella apologetica che impregnava i trattati del tempo[5].

Forti impulsi innovatori vennero anche da un altro pensatore: John Henry Newman. La sua è una delle figure più scomode e controverse del XIX secolo ma l'apprezzamento verso la sua storia e la sua produzione teologica si è visto crescere a seguito del Concilio Vaticano II. Tra i centri di interesse della sua ricerca speculativa emerge anche l'ambito dell'ecclesiologia, in particolar modo riguardo alla natura della Chiesa e agli uffici ecclesiali. A motivo della sua formazione, ricevuta all'interno dell'anglicanesimo, questo convertito sviluppò una dottrina notevolmente lontana dagli schemi sociogiuridici post-tridentini. Nel suo saggio ecclesiologico più significativo, *On the essentials of the Gospel*[6], pubblicato nel 1877, Newman diede primaria importanza alla dimensione pneumatica, così come aveva fatto Möhler pochi decenni prima di lui. A partire dal particolare rilievo dato all'opera dello Spirito Santo, egli arrivò addirittura a distinguere nella Chiesa due uffici principali, collegati a due forme di tradizione, quello profetico e quello episcopale. Quella verità, che ha un'unica origine in Cristo, sarebbe comunicata dallo Spirito Santo seguendo due diverse linee della Tradizione: la prima, detta profetica, vedrebbe lo Spirito Santo diffondere la verità in tutta la Chiesa e a tutti i suoi membri, senza affidarsi a un ministero particolare; la seconda, detta episcopale e manifestata dall'ufficio dei Vescovi, avrebbe come compito quello di autenticare il fiume vivente della Tradizione cristiana con quell'autorità che appartiene loro a motivo della successione apostolica. Un secondo nucleo speculativo del suo pensiero ecclesiologico ruotò invece attorno al rapporto tra Chiesa e Regno di Dio: se, a partire da sant'Agostino, si era via via venuta consacrando l'opinione che Chiesa e Regno di Dio fossero pienamente identificabili, per Newman ciò era inammissibile. La stessa realtà della Chiesa, intaccata in un certo qual modo dal peccato dei suoi membri, postulerebbe l'incongruenza di una certa identificazione mentre propenderebbe per vedere nella comunità cristiana, non tanto il Regno di Dio in atto, quanto un seme del medesimo che gradualmente cresce e porta frutto, portando enormi benefici anche alla società intera[7].

---

[5] B. MONDIN, *Storia della teologia*, IV, 180-184.
[6] J.H. NEWMAN, *The via media*, I, 214-265.
[7] B. MONDIN, *Storia della teologia*, IV, 186-195.

Negli stessi anni anche in Italia si sentiva forte la necessità di un rinnovamento teologico e indiscutibile in questo campo fu il contributo di Antonio Rosmini. Per quanto l'attenzione degli studiosi si è solitamente concentrata sull'aspetto filosofico del suo pensiero, egli offrì interessanti spunti anche nell'ambito teologico, nel suo desiderio di creare una nuova cultura cattolica che fosse in grado di fronteggiare le conseguenze dell'Illuminismo. Nel suo libro del 1832, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*[8], egli non riversa solamente una critica alla condizione della Chiesa contemporanea, proponendo anche delle strade percorribili per una sua riforma, ma propone proprio nel ritorno alle fonti (Scrittura, padri, prassi dei primi secoli) la base per un'adesione sempre migliore della Chiesa alla sua divina costituzione e condensa il suo pensiero ecclesiologico descrivendo la Chiesa come la sposa dell'Agnello, che deve ripercorrere la strada del Calvario per giungere a somigliare al Risorto e far risplendere la sua luce su ogni uomo.

In Italia, però, il centro che più contribuì al progresso della riflessione ecclesiologica deve essere riconosciuto nella Scuola Romana, ovvero in quel gruppo di teologi gesuiti che, pur non rifacendosi a un metodo teologico condiviso, furono però accomunati dall'insegnamento presso il Collegio Romano. Fondatore della Scuola è considerato Giovanni Perrone, ma gli elementi più di spicco, soprattutto in ambito ecclesiologico, furono sicuramente Carlo Passaglia, Clemens Schrader e Johann Baptist Franzelin. Passaglia è considerato il vero iniziatore della scuola. Notevolmente affascinato dai fermenti innovatori dei teologi di Tubinga, se ne servì nella sua opera ecclesiologica[9], elaborando così una nozione della Chiesa come corpo mistico di Cristo. Insieme a lui, anche Clemens Schrader dette un impulso notevole agli inizi della Scuola Romana, concentrando la sua attenzione nell'ambito ecclesiologico, con una trattazione simile a quella di Passaglia ma con un deciso accento sul ruolo del romano pontefice nel governo della Chiesa[10], e fu anche il principale estensore dello schema sulla Chiesa presentato al Concilio Vaticano I. Fu poi Franzelin a sviluppare ancor meglio quella metafora somatica che sarebbe gradualmente diventata il fulcro di tutta l'ecclesiologia successiva[11].

---

[8] A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Correttola 1832.

[9] C. PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, Ratisbona 1853.

[10] C. SCHRADER, *De unitate romana commentarius*, Friburgo 1862.

[11] La sua opera ecclesiologica (J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, Roma 1887) fu pubblicata postuma e sarà oggetto di più approfondita analisi nella terza parte del nostro studio.

Fu però la prima guerra mondiale a fornire la scossa decisiva a quel quadro così statico che si era venuto a creare a seguito delle definizioni conciliari. La Grande Guerra provocò anzitutto un crollo di fiducia nelle istituzioni, le stesse che si erano dimostrate incapaci di evitare lo scontro armato, e le sofferenze derivanti dal conflitto risvegliarono nel cuore di tutti un rinnovato desiderio di interiorità: quella che, negli anni precedenti, si era manifestata come una sorta di avanguardia teologica riservata a un élite di pensatori, venne improvvisamente a maturazione nella coscienza dei singoli, non solo all'interno dell'ambito cattolico, ma anche in quello riformato[12]. A seguito della guerra si assistette dunque al risveglio del senso comunitario: allo scarso interesse verso l'aspetto istituzionale e giuridico della Chiesa si sostituiva un forte bisogno di vicinanza reale e fraterna, che travalicava anche i confini delle stesse confessioni religiose per trasformarsi in una tensione ecumenica. L'anelito dell'interiorità religiosa dei singoli sfociò presto in una spiritualità fortemente cristocentrica ed è stato, secondo Congar, proprio questo rinnovato fervore nei confronti della persona del Salvatore ad aver fatto meglio comprendere il mistero della Chiesa[13]. Furono poi questi presupposti a porre le basi anche per l'inizio di un importante risveglio del laicato e della sua corresponsabilità nei riguardi della missione della Chiesa intera[14].

A fianco del fermento che si poteva respirare al livello esistenziale della vita della Chiesa, si assistette anche a un approfondimento all'interno del campo dottrinale. Congar affermava che ogni scoperta o riscoperta di una realtà religiosa si accompagna sempre a un nuovo richiamo alle fonti[15], dunque anche il rinnovamento interno alla riflessione teologica sulla Chiesa si conferma un *ressourcement*, non inteso come una pedissequa ripetizione del passato, quanto più come un processo di rilettura, o meglio di ispirazione creativa.

I tesori ai quali i teologi del tempo attinsero furono principalmente gli autori della patrologia greca e latina e della scolastica medievale, la liturgia e la Sacra Scrittura. Ricorrendo ai padri e ai teologi scolastici era possibile attingere a uno stile diverso di riflessione sulla Chiesa e, quindi, riconoscere al trattato ecclesiologico la sua dimensione di sviluppo storico nei temi, nei metodi e nelle sottolineature, evitando così certe assolutizzazioni massimaliste delle acquisizioni più recenti. An-

[12] J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, 211-215.
[13] J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, 211-215.
[14] A. ANTON, «Lo sviluppo», 64-67.
[15] Y. CONGAR, «Autour du renouveau», 11.

che lo studio approfondito della liturgia, dal canto suo, contribuiva a limitare l'accento preponderante che si era dato all'aspetto istituzionale e giuridico della Chiesa a vantaggio di un recupero della sua dimensione più propriamente misterica: è possibile proprio riconoscere un reciproco condizionamento tra questi due campi a tal punto che il progresso dell'uno influenza fortemente l'avanzamento dell'altro e viceversa. Entrambi poi riconosceranno nell'immagine del corpo mistico di Cristo la nozione chiave delle loro riflessioni. Il contributo degli studi biblici nel campo ecclesiologico è più tardo ma si conferma comunque determinante e, tra i vari temi biblici ai quali si deve un certo rinnovamento nell'ecclesiologia, un valore speciale appartiene la categoria di Regno di Dio.

Le riflessioni non rimasero a livello esistenziale o teologico, ma trovarono uno specchio nell'azione e nei documenti dei sommi pontefici, che tesero ad assumere le acquisizioni del tempo per riproporne con autorevolezza i temi portanti e rilanciarne la riflessione. Il contributo di Pio XI si distinse più sul campo pastorale: il suo programma di governo, ben riassunto dal motto del pontificato *pax Christi in regno Christi*, trovò una delle principali vie di attuazione nell'invito pressante a che i laici prendessero parte alla missione della Chiesa, non solo attraverso la testimonianza nell'ordine temporale, ma anche nella partecipazione, e non più solamente collaborazione, all'apostolato gerarchico e all'opera di evangelizzazione missionaria. Un tale apostolato dei laici si fonda, infatti, sullo statuto ontologico stesso del cristiano e sul suo sacerdozio battesimale: ogni fedele, consacrato a Dio attraverso i Sacramenti del Battesimo e della Confermazione, è arricchito di doni spirituali e carismi che lo sostengono nella missione che Cristo ha affidato alla Chiesa.

Dell'ambito più spiccatamente dottrinale si occupò invece Pio XII, soprattutto attraverso la pubblicazione della *Mystici corporis*[16], tutta dedicata alla tematica ecclesiologica. L'enciclica si pose sicuramente come risposta al fermento teologico che in Germania stava in qualche modo deviando dall'alveo dell'ortodossia, ma ebbe l'indubbio merito di approfondire e indirizzare quella teologia del corpo mistico di Cristo che aveva avuto i suoi albori negli anni del Concilio Vaticano I. La riflessione che aveva riscoperto il mistero della Chiesa evidenziandone la più intima realtà cristologica e pneumatologica aveva trovato, infatti, in Germania un terreno scivoloso e aveva iniziato a imboccare la strada della separazione tra la realtà spirituale della Chiesa e la sua manifesta-

[16] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 29 giugno 1943.

zione visibile. L'intervento magisteriale di Pio XII fu dunque volto anzitutto ad affermare l'identità tra il corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana, ma offrì anche una più ampia sistemazione teologica a questa dottrina, rielaborando l'immagine paolina e il pensiero del dottore angelico, offrendo così una nuova sintesi ecclesiologica. È interessante però notare come, dopo quest'intervento magisteriale, il rinnovamento nell'ambito ecclesiologico si orientò a percorrere nuove direzioni e a delineare nuove prospettive, assunte e proposte dal Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*[17].

Anche in questo caso la riflessione teologica fu fortemente condizionata da specifici fatti storici che interessano la vita dell'Europa novecentesca: fu la seconda guerra mondiale, infatti, a generare un nuovo turbamento nelle coscienze e, di conseguenza, a imprimere una nuova direzione alla riflessione in campo ecclesiologico. Il conflitto, infatti, aveva posto intere nazioni di fronte all'apogeo dell'efferatezza umana e, con l'avanzata del secolarismo, aveva condotto molti cristiani a prendere viva consapevolezza di quel fossato che separava la Chiesa dal mondo moderno. Così, soprattutto in Francia e Germania, si assistette al sorgere di numerose istanze di riforma: non si trattava più di un rinnovamento dell'azione pastorale della comunità cristiana, come sotto il pontificato di Pio XI, ma piuttosto di immergersi nuovamente nella verità evangelica per portare una trasformazione anche dell'aspetto esteriore delle istituzioni ecclesiali. La riflessione teologica si concentrò proprio su questi ultimi due aspetti. In Germania si sentì la necessità di imprimere un nuovo vigore al messaggio cristiano attraverso una sua riformulazione condizionata dall'incontro con il mondo sempre più secolarizzato e con un ateismo sempre più elaborato e ramificato. In Francia, invece, il centro della riflessione venne occupato dal desiderio di riforma della Chiesa in tutti i campi, riforma che però incontrò, nella nazione stessa come a Roma, una implacabile opposizione[18].

Anche questa seconda fase fu accompagnata da un ritorno alle fonti, analizzate però da una nuova prospettiva: i teologi furono più interessati ad approfondire il senso di Chiesa elaborato dalla coscienza dei credenti a seconda dei luoghi e dei momenti storici. In questo periodo si assiste a una riscoperta della Chiesa nella sua realtà storica e si arrivò a elaborare una vera e propria storia della coscienza ecclesiale. Fu attraverso quest'ottica particolare che vennero accostate sia le nuove acqui-

[17] J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo», 222-224.
[18] J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo», 224-227.

sizioni degli studi biblici che, attraverso la *Formgeschichte*, avevano portato alla luce l'immagine di Chiesa della primitiva comunità cristiana, sia le scoperte della patrologia[19].

Gli studi teologici come il confronto con la cultura contemporanea condussero il pensiero ecclesiologico sulla via di una nuova sintesi. Tanti sono i settori interessati da questo nuovo fermento di riforma: dall'evangelizzazione, che sembra aver necessità di un previo passo di umanizzazione, al problema delle istituzioni; dalla questione del laicato, la cui teologia ancora cerca un centro di gravità, al problema dei preti; dal dialogo con le altre confessioni cristiane, dopo un nuovo moltiplicarsi di legami a seguito della guerra, a quello con il mondo contemporaneo[20]. Il Concilio Vaticano II farà sue tutte queste piste di riflessione e, sottoponendole a un attento studio, ne fornirà una significativa e autorevole rielaborazione.

1.2 *Il "Concilio ecclesiologico"*

È opinione diffusa che il Concilio Vaticano II sia stato un concilio della Chiesa sulla Chiesa[21]. È possibile trovare argomenti a sostegno di una tale interpretazione? Ci sembra fondamentale attingere anzitutto alle affermazioni dei papi, in modo particolare a quelle dei due pontefici che il Concilio lo hanno accompagnato, per cercare in che modo e in quale misura essi abbiano desiderato, impresso e riconosciuto una decisa impronta ecclesiologica alla riflessione dei padri sinodali e ai documenti finali. Non è necessario scandagliare tutti gli interventi papali; il campo di ricerca può essere circoscritto ai soli discorsi ufficiali direttamente riferiti al Concilio, in quanto manifestano l'intenzione e la comprensione che i pontefici hanno avuto dell'opera del Vaticano II.

L'Assise conciliare vedeva la sua inaugurazione l'11 ottobre del 1962. A un mese da quella data Giovanni XXIII affidava alla radio un messaggio rivolto a tutti i fedeli[22]: in esso il santo padre desiderava presentare il Concilio e i suoi obiettivi al popolo di Dio e affidarne la buona riuscita alla sua preghiera. Di questo discorso, due passaggi sembrano illustrare bene la rilevanza della questione ecclesiologica all'interno del quadro dei temi trattati. Nella prima parte del testo, il

---

[19] J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo», 227-229.

[20] J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo», 232-236.

[21] Rahner, già nel giorno stesso di chiusura del Vaticano II, lo scriveva a chiare lettere in K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche», 4.

[22] GIOVANNI XXIII, radiomessaggio *La grande aspettazione*, 11 settembre 1962.

santo padre riprendeva dalla citazione del Vangelo di Luca il termine Regno di Dio e affermava:

> Questa parola *regnum Dei* dà espressione ampia e precisa ai lavori del concilio. *Regnum Dei* significa ed è in realtà la *Ecclesia Christi: una, sancta, catholica, apostolica,* quale Gesù, il Verbo di Dio fatto uomo, l'ha fondata, da venti secoli la conserva, come oggi ancora la vivifica della sua presenza e della sua grazia, sempre in atto di rinnovare per essa gli antichi prodigi che, durante le successive età, talora aspre e difficili, la trassero di balza in balza, di valico in valico, a moltiplicare le vittorie dello spirito[23].

Giovanni XXIII offriva dunque, già all'inizio del radiomessaggio, un indirizzo ai lavori del concilio. Il papa, anzitutto, vedeva nell'assise ecumenica il realizzarsi delle parole di Gesù nel Vangelo: «quando vedrete accadere queste cose, sappiate che il regno di Dio è vicino»[24]. La categoria di Regno di Dio, non nella riflessione attuale che ne ha approfondito la comprensione proprio a partire dallo stesso dibattito conciliare, ma piuttosto nell'economia del radiomessaggio, era identificata con la stessa Chiesa: essa si innalza e risplende nella storia come realizzazione della promessa della vittoria finale di Cristo sulle potenze di questo mondo. Nonostante le vicende alterne che la interessano nell'accompagnare le anime lungo il percorso della storia umana e nonostante anche le difficoltà maggiori che può incontrare in determinati momenti storici, essa è sempre rinnovata dalla grazia del Salvatore e può continuare a far risplendere la verità sull'errore, il bene sul male, l'amore sulla divisione, la pace sui contrasti. Questa Chiesa è posta in primo piano perché in essa si riconosce il tema centrale delle discussioni: questo primo e principale centro di interesse dell'intera assise va però trattato in tutta la sua ampiezza e profondità, secondo la complessità che le è propria. Due sono identificate come le direttrici di questa riflessione e vengono descritte dal pontefice poco più avanti nel testo:

> La chiesa vuol essere ricercata quale essa è, così nella sua struttura interiore – vitalità *ad intra* – in atto di ripresentare, anzitutto ai suoi figli, i tesori di fede illuminatrice e di grazia santificatrice, che prendono ispirazione da quelle parole etreme. Le quali esprimono il compito preminente della chiesa, i suoi titoli di servizio e di onore, cioè: vivificare, insegnare, pregare. Riguardata nei rapporti della sua vitalità *ad extra*, cioè la chiesa di fronte alle esigenze e ai bisogni dei popoli – quali le vicende umane li vengono volgendo piuttosto verso l'apprezzamento e il godimento dei beni della ter-

[23] AD II/1, 349.
[24] Lc 21,31.

ra – sente di dover far onore con il suo insegnamento alle sue responsabilità: il *sic transire per bona temporalia, ut non amittamus æterna*[25].

Ecco che, dunque, già nelle parole del papa, è possibile ritrovare non soltanto un'esplicita presentazione dell'oggetto generale del concilio Vaticano II, ma pure una chiara indicazione riguardante gli aspetti specifici che, di un tale oggetto, vanno trattati. La Chiesa di Cristo, nella *mens* di Giovanni XXIII, andrebbe accostata anzitutto nel suo più intimo essere, nella sua struttura interiore, per poi analizzarne i suoi rapporti con le realtà a essa esterne. La bipartizione che emerge dal suo discorso, seppur ad alcuni è potuta sembrare teologicamente poco rigorosa, ha l'aria di ricalcare il famoso adagio della filosofia tomista *agere sequitur esse*: se ogni ente creato sperimenta un completamento del suo essere nel suo agire, anche nella riflessione appare utile accostare e descrivere un oggetto (in questo caso la Chiesa) prima nella sua essenza e poi, conseguentemente, conoscerne il modo di agire che direttamente da essa deriva.

Questo modo di esprimersi, fatto proprio dal pontefice, gli era stato suggerito dal card. Suenens[26], che poi lo aveva anche riportato nella discussione in aula durante la trentatreesima congregazione generale (4 dicembre 1962), come proposta di un "piano d'insieme", atto a semplificare i lavori dell'assise:

> Quam ob rem, si hoc thema uti centrale agnoscitur et directivum progressus laborum nostrorum, oportet ut concordes simus omnes in elaborando id quod vocari posset «un piano d'insieme», «un plan d'ensemble», seu ratio ipsius Concilii. Hæc ratio ordinandi Concilii non modo schemata hucusque elaborata non parvipendit, sed e contrario ex ipsis præcipuam materiam sumit ut ad optatam unitatem redigantur et plene significantia fiant. Hanc rationem sic proponere velim: Concilium sit Concilium «de Ecclesia» et habeat duas partes: de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra[27].

Per accreditare la sua proposta, aveva richiamato alla memoria dei padri sinodali proprio il radiomessaggio di Giovanni XXIII affermando esplicitamente:

> In hac esxpositione mea programmatis Concilii nihil dixi quod non explicite vel implicite contineatur in sermone dilectissimi nostri Summi Pontificis, quem Deus servet incolumem, die 11 semptembris. Summus Pontifex locu-

---

[25] AD II/1, 350.

[26] Il racconto degli eventi è ben descritto in G. SUENENS, «Aux origines du Vatican II», 3-21.

[27] AS I/4, 223.

> tus est de Ecclesia ad intra, de Ecclesia ad extra, enumerando problemata maiora sub tali tutolo tractanda; et ibi omnes nor exhortatus est ad examen conscientiæ nostræ insituendum in Concilio circa mandatum Domini: «Euntes…, docete…, baptizantes… in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti»[28].

L'intervento del card. Suenens aveva ottenuto subito l'approvazione della maggioranza dei padri, esplosa in un applauso, annotato negli stessi *Acta* perché aveva anche costretto all'intervento il card. Caggiano, presidente di turno dell'assemblea, per ricordare come un tale atteggiamento non fosse consono all'aula conciliare[29]. Questo discorso si configurò come un vero e proprio punto di svolta nei lavori dell'assise, intercettando una sensibilità che toccava la maggioranza dei Vescovi, tra cui anche il card. Giovanni Battista Montini. Il futuro papa, infatti, già il 18 ottobre dello stesso anno, aveva indirizzato al card. Cicognani, segretario di Stato, una lettera nella quale scriveva: «La Sainte Eglise: tel doit être le thème unitaire et englobant de ce Concile; et tout l'immense matérial qui a été préparé devra s'organiser autour de ce qui s'indique de façon obvie comme son centre sublime»[30]. Il giorno seguente l'intervento del card. Suenens, anch'egli aderiva alla proposta con queste parole:

> Officii mei esse censeo vos rogare ut peculiari diligentia consideretis ea, quæ em.mus card. Suenens heri tam perspicue exposuit de fine huic universali Synodo proposito et de ordine logico et congruenti argumentorum in ea tractandorum. Nam iis plane assentior, qui in his congregationibus generalibus affirmaverunt quæstionem de Ecclesia esse argumentum primarium huius Concilii Œcumenici, tum ob maximum eius momentum, tum propterea quod magnam partem argumentorum, quae ad tractatus Concilii apparata sunt, secum coniungere et componere potest. Quid est Ecclesia? Quid agit Ecclesia? Hi sunt veluti duo cardines circa quos disponi debent omnes quæstiones huius Concilii. Mysterium Ecclesiæ et munus Ecclesiæ praestitutum ab eaque exsequendum: en argumentum, circa quod Concilium vertere debet[31]!

Parole di un tale calibro sarà possibile ritrovarle anche successivamente quando, divenuto papa, il card. Montini si troverà a guidare lui stesso l'intera assise conciliare.

---

[28] AS I/4, 224.
[29] AS I/4, 225.227.
[30] G. SUENENS, «Aux origines du Vatican II», 19.
[31] AS I/4, 291-292.

Ritornando al radiomessaggio di Giovanni XXIII, appare chiaro come in esso la centralità del discorso ecclesiologico nei lavori del concilio Vaticano II trovi, non solamente la sua esplicitazione, ma meglio ancora la sua più profonda motivazione: «Il mondo infatti ha bisogno di Cristo: ed è la Chiesa che deve portare Cristo al mondo»[32]. Al fondo della scelta di mettere la Sposa di Cristo al centro della riflessione dei padri sinodali c'è un desiderio tutto missionario: il Signore Gesù è la risposta ai problemi e ai bisogni del mondo intero e solo la Chiesa può presentare e comunicare a ogni uomo e donna la verità e la vita del suo amato sposo. Approfondire dunque la natura e la missione della Chiesa significava prepararsi nel modo migliore a dare risposta a quei problemi di acuta gravità che l'umanità si trovava ad affrontare.

Il 1963 è segnato dalla morte di Giovanni XXIII. Il conclave, successivamente riunito, elesse il card. Giovanni Battista Montini. Se il suo predecessore aveva evidenziato esplicitamente e con decisione la centralità del tema ecclesiologico solamente nel radiomessaggio rivolto a tutti i fedeli, il nuovo pontefice da subito mise in primo piano questo argomento. Sempre nel 1963, per la precisione il 29 settembre, nell'allocuzione di apertura del secondo periodo conciliare[33], Paolo VI tornò sul tema ecclesiologico, insistendovi ancor più e ancor meglio di quanto avesse fatto Giovanni XXIII: si trattava infatti, non più di un messaggio paterno indirizzato a tutti i fedeli dell'orbe, ma di una esplicita e solenne indicazione rivolta ai padri sinodali. Il papa, dopo aver espresso il proprio saluto ai vescovi convenuti a Roma ed essersi brevemente soffermato sul ricordo, denso di affetto e di sincera venerazione, della figura e dell'opera di Giovanni XXIII, intendeva far chiarezza sul cammino che il Concilio aveva intrapreso e sulla meta che si era proposto. Prima, però, di elencare e analizzare quelli che lui stesso identificava come i quattro scopi principali del Vaticano II, Paolo VI offrì una cornice generale a tutto l'operato conciliare. Da dove partiva il cammino? qual era la via che percorreva? dove trovava la sua meta? Un'unica risposta s'imponeva: «Christum, Christum dicimus, principium nostrum esse, Christum ducem et viam esse nostram, Christum esse spem nostram nostrumque finem»[34]. Attraverso un passaggio sui testi liturgici e la lettura spirituale di un'immagine artistica, il papa riconduceva l'opera dell'intera assise a una mistica

[32] AD II/1, 351.
[33] PAOLO VI, discorso *Salvete fratres*, 29 settembre 1963.
[34] AS II/1, 187.

celebrazione della signoria di Cristo e un chiaro riconoscimento della Chiesa come suo mistico corpo.

> Venerabiles Fratres, si id attento animo perprendimus, quod summi momenti est, scilicet Christum esse Conditorem nostrum nostrumque Caput, non oculis cernendum sed verum, ac nos ab Ipso omnia recipere, ita ut cum Eo efficiamur: Christus totus, de quo apud Sanctum Augustinum legimus, et quo tota doctrina de Ecclesia perfunditur, tunc sine dubitatione clarius patebunt præcipui huius Concilii fines; quos fines brevitatis et claritatis causa, ad quattuor redigimus capita, quæ sunt: notio vel, si magis id placet, conscientia Ecclesiæ, eius renovatio, unitatis redintegratio inter christianos universos, et Ecclesiæ collocutio cum nostræ ætatis hominibus[35].

Mettendo al centro il Signore Gesù e riconoscendo in Lui il capo del corpo mistico, quasi naturalmente si imponevano all'attenzione dei vescovi riuniti quattro interessi principali, i quali altro non erano che quattro particolari sfaccettature dell'unico discorso ecclesiologico: la comprensione della Chiesa *ad intra*, il rinnovamento della sua vita e delle sue strutture, il rapporto con coloro che non erano in completa comunione con essa e le sue relazioni *ad extra* nei riguardi di quel mondo che attendeva l'annuncio della buona notizia. A partire da queste affermazioni potremmo arrivare a riconoscere nella Chiesa il perno di ogni discussione del Concilio, di ogni suo dibattito e confronto: a essa è riservato il posto centrale e anche una consistente e profonda riflessione teologica, che si imponeva come necessaria soprattutto in quella particolare contingenza storica.

> In primis dubium non est, quin id Ecclesia exoptet, immo necessitate et officio cogatur, ad dandam tandem de se ipsa plenam notionem. […] Mirum non est, si fere exactis viginti sæculis, postquam Christi religio condita est, ac post tot incrementa ab Ecclesia catholica ubique suscepta, a ceterisque religiosis communitatibus, quæ a Christo nomen ducunt et Ecclesiæ appellantur, mirum non est, inquimus, si vera, suprema ac plena notio Ecclesiæ, quam Christus condidit et Apostoli ædificare cœperunt, adhuc accuratiore enuntiatione indiget. […] Nobis prorsus videtur advenisse nunc tempus, quo circa Ecclesiam Christi veritas magis magisque explorari, digeri, exprimi debeat, fortasse non sollemnibus illis enuntiationibus, quas definitiones dogmaticas vocant, sed potius declarationibus adhibitis, quibus Ecclesia clariore et graviore magisterio sibi declarat quid de seipsa sentiat. Conscientia Ecclesiæ sibimetipsi clarescit, dum firmissimo obsequio verbis et sententiis Christi adhæret, dum reverenti memoria sacræ Traditionis probata præcepta complectitur, dum interiori lumini Spiritus Sancti obsecundat,

[35] AS II/1, 188-189.

> qui videtur hoc ab Ecclesia nunc exquirere, ut omnibus viribus nitatur, ut qualis ipsa sit ab hominibus plane agnoscatur. Putamus hoc auspicato fore, ut Spiritus veritatis in hoc Œcumenico Concilio sacris Ordinibus Ecclesiæ docentis radiantiorem lucem afferat, et evidentiorem proponat doctrinam de eiusdem Ecclesiæ natura; atque perinde contingat, ut quasi Sponsa Christi in Ipso imaginem suam inquirat, et in Ipso, flagrantissimo mota amore, studeat propriam detegere formam, pulchritudinem scilicet, quam Ipse vult in Ecclesia sua elucentem[36].

Ecco che, allora, le parole del papa non fornivano solamente un esplicito programma per il Vaticano II, ma evidenziavano in modo deciso la necessità, che il pontefice faceva risalire alla stessa volontà dello Spirito Santo, di uno sviluppo teologico in campo ecclesiologico, con particolare riguardo ad alcune specifiche questioni: la dottrina sull'episcopato, la sua relazione con il primato papale e la composizione del corpo mistico[37]. Proprio da questo compito dottrinale scaturivano poi, come un fiume dalla sua sorgente, il complesso degli altri aspetti posti dal papa all'attenzione dei padri: proprio attraverso una migliore comprensione di sé e dei temi emergenti che richiedevano una specifica riflessione, la Chiesa avrebbe potuto svolgere sempre meglio la missione evangelizzatrice affidatale dal suo fondatore.

Appare poi particolarmente significativo come la prima enciclica del pontificato di Paolo VI, l'enciclica programmatica, il santo padre la dedichi proprio al tema della Chiesa, che vi trova posto fin dal titolo stesso, *Ecclesiam suam*[38]. Il papa aveva aspettato a stendere questo documento perché, come affermato esplicitamente nel discorso sopra riportato, aveva preferito rivolgersi a voce a tutti vescovi, avendone occasione all'apertura del secondo periodo dei lavori del Vaticano II, e si era riservato di pubblicare un atto ufficiale più avanti. È naturale che, comunque, quella linea di pensiero, che aveva contraddistinto la figura del card. Montini nelle discussioni in aula e che aveva manifestato nel discorso da pontefice, trovasse continuità nel suo primo atto ufficiale:

> Initio persuasum Nobis habemus, debere Ecclesiam in seipsam introspicere penitus; suum meditari mysterium; se docendi et incitandi causa, altius perscrutari doctrinam de sua origine, de sua natura, de suo persequendo mandato, de suo fine; quæ doctrina, licet iam sibi sit nota, atque superiore hoc sæculo sit enucleata et vulgata, numquam tamen satis neque excussa neque intellecta dici potest; quippe in qua contineatur dispensatio sacramenti ab-

[36] AS II/1, 189-190.
[37] AS II/1, 190-191.
[38] PAOLO VI, lettera enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964.

> sconditi a sæculis in Deo… ut innotescat… per Ecclesiam, quasi thesaurus videlicet arcanorum Dei consiliorum, Ecclesiæ opera exponendorum; cum hæc doctrina maiorem quam ceteræ expectationem attentionemque cuiuscumque hominis erigat, cui sit statutum Christum fideliter sequi, eoque vel magis eorum, quos, ut Nos et vos, Venerabiles Fratres, Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiamo Dei[39].

Emerge da queste parole come fosse anche la congiuntura storica a richiedere uno studio più approfondito delle tematiche ecclesiologiche: in altre parole, il "secolo della Chiesa" era il momento favorevole per la celebrazione di un "Concilio sulla Chiesa". Gli altri discorsi e omelie pronunciati da Paolo VI nell'aula conciliare tornano sempre a insistere sulla centralità della Chiesa all'interno dei lavori dell'assise e ci sembra ozioso riportarli in questa sede in maniera diffusa; è però molto importante concludere questo *excursus* tra le parole dei papi con un riferimento finale all'omelia pronunciata da Paolo VI durante la Santa Messa celebrata nella nona sessione pubblica del Concilio Vaticano II, il giorno precedente la sua solenne chiusura[40]. In essa il papa non intendeva fare un bilancio generale di quegli anni di lavori; la sua riflessione si snodava piuttosto a partire da una domanda:

> Possumusne fateri nos laudem Deo comparavisse, eius cognitionem et amorem quæsivisse, in contentione eum contemplandi profecisse, in sollicitudine eum celebrandi, in arte eum hominibus nuntiandi, qui ad nos tamquam ad Pastores viarumque Dei Magistros respiciunt[41]?

Il santo padre ne era certo e affermava con chiarezza questo suo sincero convincimento anche di fronte a chi obiettava che il Vaticano II fosse stato troppo autoreferenziale, essendosi occupato in modo eccessivo della Chiesa e in modo solo collaterale di Dio.

> Dixerit aliquis Concilium minus versatum esse in pertractandis veritatibus divinis quam – idque præcipue – in consideranda Ecclesia, eius natura, eius compage, eius œcumenico munere, eius opera apostolica et missionali. Hæc enim pervetus societas religiosa, hoc est Ecclesia, studuit de se ipsa cogitare, quo melius se cognosceret, melius se definiret atque ex his mentem ac præcepta sua componeret. Hoc est verum. Sed hæc sui ipsius recognitio non finis fuit, quem solum sibi proponeret, non fuit ostensio solius terreni cultus ingenii. Ecclesia enim, se ad se ipsam revocans, in intimas conscientiæ suæ latebras penetravit non ut se oblectaret in eruditis pervestigationi-

---

[39] PAOLO VI, lettera enciclica *Ecclesiam suam*, 611.
[40] PAOLO VI, omelia *Hodie Concilium*, 7 dicembre 1965.
[41] AS IV/7, 655.

bus, quibus in psychologiam religiosam vel historiam rerum suarum inquireret, aut ut dedita opera iterum iura sua obtineret vel leges suas describeret, sed ut, in se ipsa vivens atque, per Spiritum Sanctum, efficax verbum Christi melius intellegeret, utque altius scrutaretur mysterium, id est consilium ac præsentiam Dei circa se et intra se, et ut ignem fidei in se magis magisque aleret, quæ est vis arcana, qua firmitas eius et sapientia innititur, ignemque amoris, quo impellitur ad laudes Dei sine intermissione canendas, siquidem, ut ait S. Augustinus, cantare amantis est[42].

È però proprio attraverso queste parole che emerge ancora più chiaramente la centralità della riflessione sulla Chiesa nei dibattiti, nei lavori e nei documenti del Concilio Vaticano II: coloro che più avevano apprezzato i lavori dell'assise come coloro che avevano manifestato, più o meno chiaramente, il loro dissenso si trovavano d'accordo nel riconoscere all'intero Concilio questa sua evidente nota ecclesiologica.

Il pensiero dei pontefici si specchia, poi, nelle analisi condotte da teologi, anche di sensibilità e orientamenti diversi. Seppure siamo certi che la riflessione sulle parole dei papi si sia dimostrata sufficiente a dare la giusta solidità all'affermazione della centralità della riflessione sulla Chiesa nel concilio, ci sembra però utile citare due affermazioni tratte dai testi di due dei più noti periti conciliari, così da fornire al nostro discorso un ulteriore sostegno. Si tratta di due teologi di posizioni differenti ma concordi riguardo a una lettura "ecclesiocentrica" delle elaborazioni conciliari: Karl Rahner e Joseph Ratzinger. È passata alla storia la definizione con la quale Rahner ha sintetizzato il valore e l'opera di tutto il Vaticano II descrivendolo come un "Concilio della Chiesa sulla Chiesa":

Dieses Konzil war also ein Konzil der Kirche über die Kirche. Ein Konzil der Ekklesiologie in einer Konzentration der Thematik, wie es bisher in keinen anderen Konzil der Fall war, da selbst das Erste Vatikanum mit seiner Definition über die primatiale Gewalt des Papstes neben dieser Frage ganz andere Themen, wie z. B. über Gott und sein Verhältnis zur Welt, behandelt hat. Wenn wir sagen, das Zweite Vatikanum sei das Konzil der Ekklesiologie, so ist damit natürlich nicht geleugnet oder übersehen, daβ bei einer solchen Thematik notwendig auch eine groβe Fülle anderer Wahrheiten zur Aussage kommt, Wahrheiten, die sogar innerhalb der «Hierarchie der Wahrheiten» in sich selbst von entscheidenderem Gewicht sind als gerade in ihrer Beziehung zur Kirche. Aber das ändert doch nichts an der Tatsache, daβ in diesem Konzil die Kirche nicht nur das Subjekt, sondern auch

[42] AS IV/7, 656-657.

> das Objekt der konziliaren Aussage war, daß dieses Konzil das Konzil der Reflexion der Kirche auf ihr eigenes Selbstverständnis war[43].

In questo passaggio è ben esplicitato il suo pensiero: pur essendo naturale che il Concilio Vaticano II abbia preso in esame una varietà maggiore di tematiche teologiche, rimane però evidente che la Chiesa, soggetto dell'insegnamento conciliare, ne sia diventata anche l'oggetto principale.

Dello stesso pensiero è anche Joseph Ratzinger, presente ai lavori del concilio, che, nella presentazione alla traduzione italiana di un'opera del card. Scheffczyk, affermava:

> Il Concilio Vaticano II è stato indubbiamente un concilio «ecclesiologico», nel senso che la direzione principale verso la quale si è concentrata l'attenzione dei padri è quella dell'approfondimento del mistero della Chiesa e del suo rinnovamento[44].

Ratzinger in altri scritti[45], pur fondamentalmente confermando questa sua visione, la inserisce però all'interno di una visione più ampia secondo la quale, a suo parere, il Concilio desiderava subordinare decisamente il discorso sulla Chiesa al discorso su Dio: la Chiesa era sì al centro dell'interesse dei padri, ma come *mysterium lunæ* che riflette lo splendore di quella luce delle genti, che però è il Signore Gesù[46].

Al termine di questo *excursus* appare evidente la portata e il peso della riflessione ecclesiologica nel Concilio Vaticano II, tanto da poterla definire il fulcro di tutta la sua produzione teologica. Ora, all'interno dell'universo di tematiche inerenti alla Chiesa di Cristo, cerchiamo di evidenziare quella che sembra emergere per un peso particolare, sia rispetto alla sua evoluzione storica, sia per le conseguenze nella vita pratica della comunità cristiana.

1.3 *La "questione scottante"*

Finora abbiamo visto come la Chiesa, risvegliatasi nelle coscienze dei fedeli cristiani agli inizi del Novecento, si sia in breve tempo imposta quale centro dell'interesse teologico di quel periodo; sempre la Chiesa è emersa quale fulcro delle riflessioni e del dibattito durante i lavori del Concilio Vaticano II, che per tale motivo si è guadagnato

---

[43] K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche», 4.
[44] J. RATZINGER, «Presentazione dell'edizione italiana», 9.
[45] J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"», 66.
[46] LG 1.

l'appellativo di "concilio ecclesiologico"; è evidente allora che, come logica conseguenza, la *Lumen gentium* abbia assunto un ruolo di primaria importanza rispetto a tutti gli altri documenti dell'assise ecumenica.

Lo stesso Paolo VI rendeva manifesta questa preminenza della costituzione dogmatica sulla Chiesa salutandone l'approvazione con una enfasi tutta particolare: a essa dedicava, possiamo dire, l'intero discorso di chiusura del terzo periodo di lavori conciliari[47].

> Augetur autem lætitia nostra si extremo hoc tempore Concilii Sessionis, cuius finem facturi sumus, obiter in memoriam revocamus argumenta, de quibus est disceptatum ec denique constitutum: pertractata est enim doctrina de Ecclesia atque exposita: ita opus Concilii Œcumenici Vaticani primi est completum, quod pertinet ad doctrinam; exploratum est mysterium Ecclesiæ et consilium divinum de primariis eius institutis[48].

Proprio l'approvazione della *Lumen gentium*, secondo il papa, rappresentava il sorgere di una nuova epoca per la Chiesa. Da questo documento egli faceva derivare un rinnovamento che investiva, non solo l'istituzione ecclesiastica nella sua struttura interna, ma anche i suoi rapporti con i cristiani separati e la sua presenza nel mondo. La dottrina ecclesiologica, infatti, avrà ricadute pratiche sulla riforma della curia romana e in una collaborazione sempre più stretta del papa con i vescovi, ma il pontefice sperava anche in conseguenze spirituali nell'animo di ogni fedele cattolico, in particolar modo nei religiosi e in coloro che soffrivano per la negazione del loro diritto a professare la fede cristiana. La stessa esposizione teologica così ampia e approfondita, si auspicava Paolo VI, avrebbe portato a una maggiore vicinanza con i fratelli separati e irradiato anche sul mondo il suo benefico influsso[49]. Nessun altro documento conciliare è stato descritto in maniera talmente entusiasta: esso si propone fin da subito come il frutto più atteso e più fecondo dei lavori del Concilio, dunque come un'opera sulla quale concentrare l'attenzione di tutti i cristiani, pastori e fedeli laici, e come un faro che proiettava una luce nuova per comprendere e tradurre a sua volta tutta la restante azione dell'assise ecumenica.

Anche sulle pagine dell'Osservatore Romano si può trovare traccia dell'importanza attribuita alla *Lumen gentium*. Il 19 dicembre del 1964 compariva infatti in terza pagina un articolo, a firma di Pietro Parente, dal titolo emblematico "Al vertice del Concilio Ecumenico". In esso,

---

[47] PAOLO VI, discorso *Post duos menses*, 21 novembre 1964.
[48] AS III/8, 910.
[49] AS III/8, 912-914.

non solo veniva confermato alla costituzione sulla Chiesa il posto centrale nel piano d'insieme del Concilio ma, con un movimento di progressiva messa a fuoco, si arrivava a indicare la collegialità come acquisizione principale di tutto il testo:

> L'argomento centrale è la Costituzione «de Ecclesia», che può dirsi con ragione il cuore ed il vertice del Concilio Vaticano II. […] Il più importante degli otto capitoli è senza dubbio il terzo, che tratta della struttura gerarchica della Chiesa e specialmente dell'Episcopato. […] Nel capitolo terzo della Costituzione si rievoca e si riconferma la dottrina del Primato del Romano Pontefice, Vicario di Cristo, ragione e fondamento dell'unità organica della Chiesa, e si mette in luce la origine, la missione e la funzione dell'Episcopato, che fa corona al Papa come il gruppo degli Apostoli a Pietro. L'aspetto monarchico è così integrato dall'aspetto gerarchico della Chiesa, secondo il pensiero del suo Divino Fondatore, Gesù Cristo. […] La Costituzione conciliare fissa tre punti dottrinali, che mettono in evidenza la grandezza sovrumana del Vescovo accanto al Romano Pontefice: 1) la consacrazione episcopale conferisce all'eletto la pienezza del Sacramento dell'Ordine e quindi del Sacerdozio (sacramentalità dell'Episcopato); 2) in forza della consacrazione il Vescovo è fatto partecipe della «sacra potestas» comunicata da Cristo alla Gerarchia della sua Chiesa in ordine alla santificazione, all'istruzione e al governo delle anime; 3) sempre in virtù della consacrazione e nella comunione gerarchica col Capo ed i membri del Collegio, il Vescovo diventa membro del Corpo episcopale, che riproduce e continua nei secoli il Collegio Apostolico istituito da Criso e domposto di Pietro Capo e degli altri Apostoli. […] Ma più importante di tutti è il terzo punto che riguarda la famosa collegialità[50].

Lo stesso pensiero accomuna Paolo VI e Giovanni Paolo II, al cui Magistero bisogna far risalire una particolare definizione della *Lumen gentium*. Eletto al soglio petrino il 16 ottobre 1978, il giorno seguente rivolgeva un primo radiomessaggio alla Chiesa e a tutti gli uomini di buona volontà nel quale enucleava alcune delle linee direttrici che lui stesso impresse al suo lungo pontificato[51]. Il discorso si apriva con una breve introduzione in cui il papa ricordava i veloci eventi che avevano portato alla sua elezione e si ricollegava al radiomessaggio che anche Giovanni Paolo I, nella stessa circostanza, aveva rivolto a tutto il mondo poco più di un mese prima[52], confermandone la validità delle indicazioni contenute e ponendosi in ideale continuità con tale allocuzione.

---

[50] P. PARENTE, «Al vertice del Concilio Ecumenico», 3.
[51] GIOVANNI PAOLO II, radiomessaggio *Unum solummodo verbum*, 17 ottobre 1978.
[52] GIOVANNI PAOLO I, radiomessaggio *Ad gravissimum*, 27 agosto 1978.

Il primo punto programmatico del suo predecessore, Giovanni Paolo I l'aveva espresso in un intento:

> Sine intermissione persequi hereditatem Concilii Vaticani II, cuius sapientes normæ adhuc ad effectum dirigantur oportet, qua in re invigilandum est, ne incitatio quædam, fortasse ex animo generoso profecta sed improvida, illius doctrinam et sensum deformet, neve, vicissim, vires frenantes ac timidæ reprimant impulsum, quod illud renovationi ac vitæ tribuit[53].

Allo stesso modo, prima linea direttrice imposta da Giovanni Paolo II al suo pontificato e descritta nel radiomessaggio era di insistere sulla permanente importanza del Concilio, dando a esso la dovuta esecuzione[54]. Il Vaticano II veniva descritto come una pietra miliare per la storia della Chiesa e la sua applicazione come un'urgenza per la particolare contingenza storica. La completa soddisfazione delle decisioni conciliari certo doveva interessare ogni ambito della vita e dell'azione ecclesiale, ma uno fra tutti si imponeva come il settore al quale dovevano essere tributate maggiori attenzioni e cure: si trattava dell'ambito ecclesiologico. In questo campo la *Lumen gentium* assumeva un valore e un'importanza straordinarie.

> Oportet, Venerabiles Fratres ac dilecti filii orbis catholici, in manus iterum sumamus «magnam chartam» Concilii, id est Constitutionem dogmaticam Lumen gentium, ut renovato et roborante studio meditemur de Ecclesiæ natura et munere, de eius modo exsistendi et operandi; quod eo consilio faciendum est, ut non solum vitalis illa communio in Christo omnium eorum, qui in eo credunt et sperant, efficiatur, sed etiam ut opera conferatur ad ampliorem et arctiorem reddendam unitatem totius familiæ humanæ. Ioannes PP. XXIII hæc verba efferre consueverat: «Ecclesia Christi lumen gentium»; etenim Ecclesia – Concilium illius verba resumpsit – universale est sacramentum salutis et unitatis pro hominum genere[55].

In queste poche righe la costituzione dogmatica sulla Chiesa veniva presentata come la *magna charta* di tutto il Concilio Vaticano II, cioè il documento fondamentale per eccellenza. La *Lumen gentium* era dunque il frutto più importante e completo del Concilio, quello più gravido di conseguenze: esso ne esprimeva in maniera più chiara e completa i principi e, dunque, poteva presentarsi come guida di tutta l'azione riformatrice che dal Vaticano II scaturiva e che Giovanni Paolo II voleva portare avanti. Il papa indicava come una prima azione imprescindibile

---

[53] GIOVANNI PAOLO I, radiomessaggio *Ad gravissimum*, 694-695.
[54] GIOVANNI PAOLO II, radiomessaggio *Unum solummodo verbum*, 920-921.
[55] GIOVANNI PAOLO II, radiomessaggio *Unum solummodo verbum*, 921-922.

quella di riprendere in mano il suo testo, di leggerlo, studiarlo, meditarlo affinché, attraverso una sua più profonda comprensione e assimilazione, lo si potesse tradurre in scelte pratiche e decisive, non solo nelle relazioni interne alla Chiesa, ma anche nei rapporti con le altre confessioni cristiane, in modo da stringere vincoli sempre più profondi di comunione e da riuscire a realizzare la missione della Chiesa, quella cioè di portare la salvezza a ogni uomo e di operare per l'unificazione di tutta la famiglia umana.

Questi interventi ci sembrano sufficienti per evidenziare quale importanza sia stata riconosciuta dai pontefici alla *Lumen gentium* e quale rilevanza essa abbia assunto all'interno della collezione dei documenti conciliari; a corredo di queste parole desideriamo solamente affiancare le riflessioni di Gérard Philips, perché principale estensore della *Lumen gentium* e, quindi, in un certo qual modo, anche il miglior ermeneuta. Egli, proprio in apertura della sua opera più importante, il commento alla costituzione dogmatica sulla Chiesa, affermava in maniera chiara:

> Nul ne contestera que la Constitution de Vatican II «sur l'Église» ne soit à considérer comme la pierre d'angle de tous les décrets publiés. Les autres textes, même le document sur la Liturgie qui lui est chronologiquement antérieur, s'appuient directement ou indirectement sur elle. La Constitution sur la «Révélation» la rejoint à la base, tandis que d'autres décrets ne sont que l'application des principes dogmatiques de Lumen gentium. Qu'il suffisse de mentionner la Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde moderne, la déclaration sur les Missions et sur les Prêtres, celle qui regard l'Œcuménisme, ou les Religions non chrétiennes, ou la Liberté religieuse, pour ne citer que les principales. Faut-il s'en étonner? La doctrine de la nature de l'Église se trouvait au centre de l'intérêt de la théologie depuis la fin de la première guerre[56].

Il teologo belga affida dunque alla costituzione dogmatica sulla Chiesa una valenza centrale all'interno della collezione dei documenti conciliari: se le costituzioni sulla liturgia e sulla Rivelazione le fornivano un sostegno di base, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* e tutti i decreti e le dichiarazioni non si configuravano che come una sua traduzione e applicazione a settori più specifici della vita della Chiesa. In altre parole la *Lumen gentium* si presentava come l'asse portante di tutto l'edificio conciliare, questo in linea con la tendenza teologica del tempo, che a partire dai primi del Novecento, si era concentrata sulla riflessione ecclesiologica. Potrem-

[56] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 5.

mo però dire che una tale importanza non esclude ma, anzi, quasi dire postula la genesi particolarmente travagliata che questo documento ha incontrato.

Ripercorrendo brevemente la storia della costituzione, che sarà successivamente analizzata con accuratezza, si può vedere come dall'insieme delle questioni sollevate nell'indagine consultiva condotta durante la fase antepreparatoria del Concilio, i temi riguardanti la Chiesa fossero stati condensati in uno schema di undici capitoli, senza l'intenzione di elaborare un insegnamento ecclesiologico organico ma piuttosto quella di evidenziare alcune questioni dottrinali sulle quali l'assemblea dei vescovi si sarebbe potuta pronunciare. Tale progetto era stato presentato in aula solamente verso la fine della prima sessione e, pur riconoscendo il diligente lavoro dottrinale condotto dagli estensori, esso aveva ricevuto numerose critiche per la sua esposizione astratta e dottrinale, molto distante dallo spirito pastorale che Giovanni XXIII aveva impresso all'intero Concilio. Di conseguenza la bozza di documento venne accuratamente rielaborata dalla Commissione teologica che diede vita a un nuovo schema, in buona parte opera di mons. Philips: gli undici capitoli del testo precedente erano stati ridotti a quattro e presentati ai padri nel secondo periodo dei lavori conciliari. In quell'anno le discussioni più ferventi si erano concentrate su due temi particolari: il carattere collegiale dell'episcopato e l'inserimento dello schema sulla beata vergine Maria all'interno della costituzione sulla Chiesa.

Se è vero che la decisione allo schema mariologico aveva portato una vera e propria scissione nell'aula conciliare, fu però il tema della collegialità episcopale a infervorare gli animi e a evidenziare tendenze opposte, a volte quasi inconciliabili, al punto da spingere Paolo VI a un intervento diretto nei lavori del Concilio. Proprio al fine di calmare gli animi e condurre a una serena approvazione del testo finale, il 16 novembre 1964 erano state lette in aula tre comunicazioni da parte di quella che venne definita l'autorità superiore, ovvero il papa. Mentre la prima comunicazione difendeva la regolarità della discussione sull'episcopato e la seconda riaffermava le norme generali per l'interpretazione del valore dogmatico dei testi, la terza stabiliva che la dottrina del III capitolo, quello sui vescovi, doveva essere compresa a partire dalle precisazioni contenute in una *nota explicativa prævia*. Essa non fu accolta di buon grado da molti padri, anzi si diffuse un'atmosfera di sospetto, ma i lavori proseguirono e portarono alla solenne approvazione della *Lumen gentium* il 21 novembre 1965,

con una votazione pressoché all'unanimità (rimasero alla fine solo 5 oppositori) [57].

Dunque all'interno della *Lumen gentium*, che a buon diritto possiamo considerare l'asse dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, la dottrina sulla collegialità episcopale riveste un ruolo di primaria importanza. Lo sviluppo di un insegnamento relativo al collegio dei vescovi, infatti, non fu solamente una delle acquisizioni più travagliate dell'ecclesiologia conciliare, ma anche uno dei punti di maggiore importanza sia da un punto di vista strettamente teologico che relativamente alla vita pratica della Chiesa. In essa si giocava il completamento della dottrina elaborata dal Vaticano I sul romano pontefice e su di essa sarebbe anche ruotata, nel post-Concilio, buona parte dell'applicazione pastorale delle elaborazioni conciliari.

1.4 *Il post-Concilio*

Il primo post-Concilio fu tutto teso alla traduzione pratica delle acquisizioni conciliari. Si può ben immaginare lo straordinario fermento che interessò la Chiesa intera, a ogni livello e in ogni ambito: dalla curia romana alle più piccole parrocchie, dalla regolamentazione normativa alla vita liturgica. In ogni campo si cercò di dar vita a una vera e propria riforma nello spirito del Concilio. Anche un tema così controverso e difficile come quello della collegialità episcopale, soprattutto nel rapporto con il primato petrino, cercò la sua applicazione pratica che si dimostrò quantomeno ambivalente. Assistiamo così alla nascita del sinodo dei vescovi ancora durante i lavori conciliari. Esso era già stato in qualche modo auspicato dagli interventi di alcuni padri conciliari; annunciato da Paolo VI il 14 settembre 1965 nel suo discorso inaugurale dell'ultimo periodo del Concilio Vaticano II[58], venne istituito con il *motu proprio Apostolica sollicitudo*[59], promulgato dallo stesso pontefice il giorno seguente, e riunito in prima assemblea generale ordinaria tra settembre e ottobre del 1967. Dopo la sua creazione, il sinodo entrò anche a far parte a pieno titolo del decreto del Vaticano II sull'ufficio pastorale dei Vescovi *Christus Dominus*, approvato il 28 ottobre 1965, e precisamente all'interno del primo capitolo riguardante il rapporto tra i vescovi e la Chiesa universale. Il quinto paragrafo si limitò a registrarne la già avvenuta istituzione, ma

---

[57] G. PHILIPS, *L'Église et son mystére*, I, 13-68.
[58] PAOLO VI, discorso *In hoc lætamur*, 14 settembre 1965.
[59] PAOLO VI, lettera apostolica *Apostolica sollecitudo*, 15 settembre 1965.

ne descrisse l'attività come semplice possibilità riservata al papa nell'esercizio del primato:

> Episcopi e diversis orbis regionibus selecti, modis et rationibus a Romano Pontifice statutis vel statuendis, Supremo Ecclesiæ Pastori validiorem præstant adiutricem operam in Consilio, quod proprio nomine Synodus Episcoporum appellatur, quæ quidem, utpote totius catholici Episcopatus partes agens, simul significat omnes Episcopos in hierarchica communione sollicitudinis universæ Ecclesiæ participes esse[60].

Il sinodo, dunque, non si proponeva come una semplice traduzione pratica del desiderio di mantenere vivo lo spirito di confronto e collaborazione che si era respirato durante quegli anni ma, come emerge dal dettato conciliare, esso esprimeva e manifestava la sollecitudine che i pastori delle singole diocesi erano chiamati ad avere nei riguardi di tutta la Chiesa, collaborando per questo all'ufficio del supremo pastore del gregge di Cristo. Sarà Giovanni Paolo II, nel discorso pronunciato di fronte al consiglio della segreteria generale del sinodo dei vescovi nel 1983, a sottolinearne ancor meglio la natura. Il papa lo descriveva come una «ostensio admodum fructuosa efficacissimumque instrumentum episcopalis collegialitatis» ovvero «aliqua ratio profitendæ Episcoporum collegialitatis»[61].

Siamo consapevoli che l'assetto istituzionale dato al sinodo dei vescovi non è stato risparmiato da alcune voci critiche, che ne hanno messo in dubbio la coerenza tra la dottrina teologica della collegialità episcopale e la sua traduzione nei regolamenti sinodali: esse generalmente si elevarono contro la natura eminentemente consultiva di questo nuovo organo della Chiesa perché, a loro parere, la collegialità è strettamente legata con la potestà, di certo non esercitata all'interno dell'assemblea del sinodo dei vescovi[62]. Non è questo il luogo dove dirimere tale questione e penso che ai fini della presente ricerca sia sufficiente evidenziare che, per quanto la collegialità possa manifestarsi per via di potestà, non è necessario che lo faccia sempre ed è impossibile negare come nella prassi il sinodo dei Vescovi sia nato e cresciuto proprio come strumento, certo perfettibile, di quell'*affectus collegialis* che muove tutti i vescovi in una *sollicitudo* per la Chiesa intera. Si tratta, in altre parole, di quelle che Joseph Ratzinger definì come le due relazioni fon-

---

[60] CD 5.

[61] GIOVANNI PAOLO II, discorso *In postremo conventu*, 650.

[62] Per esempio A. ACERBI, «L'eccesiologia», 203-234; R. LAURENTIN, «Sinodo e curia», 137-153.

damentali che identificano la natura teologica e pastorale del sinodo: il rapporto tra il collegio dei vescovi e il romano pontefice; l'attenzione della Chiesa verso il mondo[63].

Altro luogo che rimanda alla collegialità, secondo la sensibilità emersa durante il Concilio Vaticano II, sono le conferenze episcopali. Non si tratta certo di una novità dell'assise vaticana ma indubbiamente da essa ne escono in un certo modo rafforzate e rinnovate. È interessante evidenziare come le conferenze episcopali rivestivano una notevole importanza già dall'apertura della seconda assise vaticana. Se, fino al secolo precedente, conferenze di vescovi erano state guardate con sospetto dalla Santa Sede per i timori di contribuire a una rinascita delle Chiese nazionali, tanto che, durante il Concilio Vaticano I, Pio IX aveva negato qualunque ufficialità alle riunioni organizzate dai padri a margine dei lavori assembleari, la situazione all'alba del Vaticano II era totalmente differente. Il primo atto ufficiale nel quale è possibile leggere la diversa considerazione attribuita a questi *conventus* può farsi risalire allo scrutinio per l'elezione delle commissioni nel 1962, durante il quale il consiglio di presidenza accolse la proposta, avanzata dal card. Liénart di far scegliere i membri delle commissioni dai padri riuniti nelle rispettive conferenze episcopali[64]. Il cammino che si schiude davanti è quello di una rilevanza sempre maggiore di questi *cœtus* nel contesto dei lavori conciliari: gli episcopati avvertirono l'esigenza di riunirsi su base nazionale, di confrontarsi anche con l'aiuto di esperti, di presentare documenti e di affidarsi a dei portavoce nelle discussioni in aula.

L'assunzione di un tale ruolo fu valutata positivamente e benedetta da Paolo VI. Dopotutto una positiva valutazione del lavoro delle conferenze episcopali e la necessità di una loro adeguata regolamentazione giuridica erano già emerse nei *vota* fatti pervenire dai vescovi prima dell'apertura del Concilio e, seppur non fossero entrate a far parte dell'elenco delle questioni proposte da Giovanni XXIII agli organi preparatori, la commissione *de episcopis ac de diœcesium regimine* le pose all'ordine del giorno dei suoi lavori, approvando anche un apposito schema a questo riguardo[65]. I lavori del Vaticano II su questo tema vennero coronati dall'approvazione del decreto *Christus Dominus* il 25 ottobre 1965, dove si può leggere:

---

[63] J. RATZINGER, «Scopi», 48.
[64] AS I/1, 207-208.
[65] G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, 353-361.

> Hodiernis potissimum temporibus Episcopi haud raro munus suum apte ac fructuose adimplere non valent nisi cum aliis Episcopis arctiorem in dies suam concordem atque coniunctiorem operam efficiant. Cum autem Episcoporum Conferentiæ – pluribus in nationibus iam constitutæ – praeclara ediderint uberioris apostolatus argumenta. Sacrosancta hæc Synodus summopere espedire censet, ut ubique terrarum eiusdem nationis seu regionis Episcopi in unum cœtum confluant, statis temporibus simul convenientes, ut communicatis prudentiæ et esperientiæ luminibus, collatisque consiliis sancta fiat ad commune Ecclesiarum bonum virium conspiratio[66].

Il dettato conciliare recepiva chiaramente sia lo stato d'animo dei vescovi, che sentivano urgente l'esigenza di una collaborazione organica con gli altri pastori dei loro paesi, sia la testimonianza positiva portata da quelle conferenze episcopali nazionali già costituite e attive. Nel paragrafo seguente ne venivano meglio definite la struttura e le competenze, aspetti che verranno ancor meglio delineati nel *motu proprio Ecclesiæ Sanctæ*[67], promulgato da Paolo VI il 6 agosto dell'anno seguente, che arriva a ordinare l'istituzione quanto prima delle conferenze episcopali in quegli stati che ne erano ancora privi[68].

Nel campo della collegialità episcopale, che ha visto come prime ed emergenti traduzioni pratiche nell'istituzione del sinodo dei vescovi e nel rilancio delle conferenze episcopali, se indubbi sono stati sin da subito i vantaggi di una maggiore collaborazione tra le istanze gerarchiche a vari livelli, non meno evidenti sono state le tensioni che, proprio in nome della collegialità, hanno attraversato la Chiesa uscita dal Vaticano II. Si è così assistito, a titolo esemplificativo, all'accanita contestazione nei riguardi di Paolo VI a seguito della pubblicazione della *Humanæ vitæ* e alla più recente resistenza nei riguardi di Benedetto XVI all'indomani della pubblicazione del *motu proprio Summorum Pontificum*. È chiaro che tensioni del genere evidenziano ancor meglio la necessità di approfondire il nucleo dogmatico del rapporto tra primato e collegialità, così da poterne poi definire limiti e possibilità.

L'*excursus* fin qui realizzato ci porta dunque a riconoscere un particolare rilievo alla questione del rapporto tra collegialità episcopale e primato petrino all'interno dell'ampio panorama delle questioni aperte dal Concilio Vaticano II e affidate all'approfondimento teologico successivo. Anzi, il necessario e vitale equilibrio da raggiungere in questo campo si è quasi imposto come una *crux theologorum*, o almeno una

---

[66] CD 37.
[67] PAOLO VI, lettera apostolica *Ecclesiæ sanctæ*, 6 agosto 1966.
[68] PAOLO VI, lettera apostolica *Ecclesiæ sanctæ*, 773.

croce per gli ecclesiologi, chiamati proprio a dare sostegno alle affermazioni conciliari e ad analizzarne il complesso delle conseguenze. Non possiamo però fermarci solo all'ambito della ricerca teologica: lungi dall'essere una semplice *quæstio disputata*, il tema che abbiamo posto al centro della nostra ricerca evidenzia in modo palese la sua valenza pratica, anzi è una prova di come lo studio ecclesiologico non sia astratto dalla vita della Chiesa ma abbia su di essa profonde ricadute. Questo tema sarà anche di aiuto nell'ambito ecumenico: approfondire il pensiero del Vaticano II, evidenziandone il rapporto con la tradizione ereditata dai precedenti Concili, faciliterà il dialogo con i cosiddetti "tradizionalisti" che giudicano la questione presa in esame come una novità introdotta dall'ultima assise ecumenica all'interno del *depositum fidei*, e contribuirà all'avvicinamento con le Chiese ortodosse che, pur riconoscendo un certo primato al vescovo di Roma, necessitano di ricomporlo all'interno della loro prassi sinodale.

Infine, la riflessione sull'ermeneutica del Concilio Vaticano II, messa a tema agli inizi del pontificato di Benedetto XVI, conserva ancor oggi la sua attualità. Papa Francesco, infatti, ha sin dalla sua elezione posto in atto alcune scelte che manifestano il suo desiderio di aprire a una guida di tipo collegiale nei riguardi della Chiesa universale. Facciamo riferimento al presentarsi all'intero popolo di Dio sin dal suo primo apparire dalla loggia delle benedizioni, il giorno della sua elezione, come vescovo di Roma; all'aver istituito, con apposito chirografo, un consiglio di cardinali con il compito di aiutarlo nel governo della Chiesa e per studiare una riforma della curia romana che fosse più rispondente alle esigenze dei tempi attuali[69]; all'aver convocato più volte il sinodo dei vescovi, sia in assemblea ordinaria che straordinaria[70]; al suo discorso, durante la commemorazione dai cinquant'anni dall'istituzione di quest'organismo, nel quale riconosceva nella sinodalità una «dimensione costitutiva della Chiesa»[71] e illustrava, proprio a partire da essa, la sua concezione di esercizio del primato.

---

[69] La costituzione di un consiglio di cardinali era stata annunciata il 13 aprile 2013 attraverso un comunicato della Segreteria di Stato (G. BRUNELLI, «Collegialità e curia»), ad appena un mese dall'elezione del pontefice, e resa ufficiale il 28 settembre dello stesso anno con un apposito chirografo in *AAS* 105 (2013) 875-876.

[70] La III assemblea generale straordinaria (5-19 ottobre 2014) e la XIV assemblea generale ordinaria (4-25 ottobre 2015) sulla famiglia; la XV assemblea generale ordinaria sui giovani (in programma per ottobre 2018); l'annunciata assemblea sinodale per la regione panamazzonica (ottobre 2019).

[71] FRANCESCO, discorso *L'autorità del servizio*, 4.

2. **I principi metodologici seguiti**

Stiamo per entrare nel vivo della nostra ricerca e, dopo averne identificato e circoscritto l'oggetto specifico, ora appare necessario esporre i criteri fondamentali che ci guideranno nello sviluppo del lavoro.

Certamente, come già in precedenza affermato, trattare in modo esplicito dei principi-guida della nostra analisi è a nostro parere una questione di correttezza scientifica, che permetterà a qualsiasi lettore di accostare questa ricerca e poterne verificare la coerenza con le sue premesse e nei suoi passaggi. Premettere, però, questo breve approfondimento al corpo della nostra trattazione ci è sembrato quanto mai opportuno anche come forma di umiltà, rispetto e amore nei riguardi della Chiesa. Immergendosi nello studio teologico, fin troppo spesso si rischia di accostare i vari temi con freddezza e distacco, come se ci si trovasse di fronte a delle semplici astrazioni mentali: è naturale che l'abitudinaria frequentazione di certe realtà renda meno sensibili verso di esse, arrivando a perdere quella meraviglia tipica di chi per la prima volta vede svelarsi di fronte a lui la bellezza del progetto di Dio per l'umanità. Nelle pagine seguenti non desideriamo svolgere delle fredde elucubrazioni intellettuali ma accostarci, a partire da un aspetto singolare, alla Chiesa nella sua interezza, cioè alla sposa dell'Agnello, alla madre e maestra delle genti, alla primizia del Regno dei Cieli. Ci vogliamo avvicinare sempre più alla Chiesa che il Concilio Vaticano II ha definito un mistero, e come tale desideriamo contemplarla e comprenderla, non analizzarla o vivisezionarla.

È stato infatti l'ultimo Concilio, a partire dalle positive acquisizioni della teologia che l'ha preceduto, a posizionare la Chiesa all'interno del piano di Dio e a rivelare con maggior chiarezza la profondità della sua più intima realtà, che ha trovato il suo precipitato scritto nel primo capitolo della *Lumen gentium* intitolato appunto "il mistero della Chiesa".

> Questo titolo è stato scelto appositamente per suggerire che la chiesa, nella sua realtà profonda, è molto di più di quanto essa empiricamente, visibilmente, storicamente manifesta; che il suo organismo sociale strutturato gerarchicamente è soltanto il suo aspetto umano, esteriore, visibile, mentre essa abbraccia anche un altro aspetto ben più importante: l'aspetto interiore, spirituale, soprannaturale, divino. Tutt'e due insieme, nella loro profonda unità, fanno della chiesa il grande sacramento, «sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e della unità di tutto il genere umano» (LG 1)[72].

[72] B. MONDIN, *Le Chiesa primizia del Regno*, 193-194.

Nei paragrafi iniziali della costituzione, la Chiesa è descritta come una creatura che nasce dal seno della Trinità. Essa è parte del disegno di salvezza decretato dal Padre prima di tutti i secoli; prefigurata e preparata nel popolo dell'antica alleanza, trova nell'opera del Cristo la sua istituzione come esordio in terra del Regno dei Cieli; nella discesa dello Spirito Santo a Pentecoste viene manifestata a tutte le genti e troverà il suo pieno compimento solamente alla fine dei tempi, quando riunirà al Padre tutti i giusti. Se dunque mistero è il decreto divino con il quale il Padre realizza in Cristo la sua volontà salvifica, la Chiesa è il mistero per antonomasia, perché rivelazione temporale di questo mistero che eccede di gran lunga la sua realizzazione storica.

Le diverse immagini bibliche con le quali la Chiesa viene prefigurata e descritta danno prova della sua complessa natura. La sua realtà è così profonda che non può esaurirsi in una scarna descrizione ma Dio stesso si è compiaciuto nel rivelarla e svelarla attraverso una notevole varietà di figure, ognuna delle quali permette di accostarne e comprenderne una specifica sfaccettatura.

> De savants exégètes ont calculé que le Nouveau Testament utilise quelque quatre-vingts comparaisons pour parler de l'Église. On voit mal les auteurs de la Constitution insérer pareil catalogue dans leur texte, en restituant à chaque image son auteur, son contexte et son cadre historique. Déférant au vœu des Pères, ils ont groupé les diverses figures autour de quatre thèmes, notamment la vie pastorale, la vie agricole, l'édifice et la vie familiale[73].

Un elenco, certo non esaustivo ma esemplificativo, si trova in LG 6-7, dove la Chiesa è descritta come ovile, campo, costruzione, famiglia, tempio, Gerusalemme, sposa dell'Agnello, corpo di Cristo.

Se già l'uso abbondante di un linguaggio figurato a preferenza di uno concettuale si è fatto indizio della complessità dell'oggetto della nostra ricerca, questa viene confermata ed evidenziata ancor meglio se si considera la Chiesa a partire dalla sua natura teandrica. Essa non si esaurisce in quella realtà che cade sotto la percezione dei sensi esterni dell'uomo, cioè la società gerarchica, l'assemblea visibile, la Chiesa terrena, ma la supera e la trascende manifestandosi come corpo mistico di Cristo, comunità spirituale, Chiesa celeste. Una tale distinzione non viene proposta per separarne i due aspetti, per metterli in contraddizione, ma viene palesata dai testi conciliari per riaffermarne l'intrinseca unità. Ecco che «ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi myste-

[73] G. PHILIPS, *L'Église et son mystére*, I, 100.

rio assimilatur»[74]: se la natura umana assunta è per il Verbo vivo organo di salvezza, la società visibile non è per la Chiesa un limite o un doppione ma la sua epifania nel mondo. A ragione, dunque, il Vaticano II la definisce «unam realitatem complexam»[75], complessa nella sua origine, complessa nella sua manifestazione progressiva, complessa nella sua più intima natura.

È solo a partire dalla considerazione degli aspetti appena citati che il nostro modo di accostare la Chiesa cambia: interrogati dalla complessità del disegno di Dio e allo stesso tempo meravigliati dalla bontà del suo progetto, non possiamo che accostarci con delicatezza e rispetto alla creatura uscita dalle mani del sommo artefice della terra e del cielo. Essa non è più considerabile una semplice astrazione, una sterile formula, un freddo postulato: abbiamo di fronte a noi una realtà viva, oggetto di predilezione della Trinità Santissima. Si tratta di «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa»[76], popolo di cui noi facciamo parte e nel quale contempliamo giorno dopo giorno i prodigi della grazia divina. Si tratta di quella Gerusalemme di lassù che è libera ed è la madre di tutti noi[77] che continuamente ci conduce per le strade nel mondo, nutrendoci della Parola di Dio e dei suoi Sacramenti. Rivolgendoci alla Chiesa con questo sguardo di fede, sentiamo sorgere nel nostro intimo quei sentimenti di umiltà e affetto tipici di ogni mente che si applica ad approfondire l'imperscrutabile mistero salvifico di Dio. Sono questi stessi sentimenti a imporci di adottare alcuni criteri a tutela della natura della Chiesa, per studiarla senza sottoporla a violenza ma accostandola con quella delicatezza e ammirazione di chi vi riconosce lo strumento eletto dal Padre per attualizzare nello Spirito Santo la salvezza che Cristo ha conquistato in croce per ogni uomo di ogni luogo del mondo e ogni tempo della storia. Tali criteri, che esporremo qui di seguito, assumono chiaramente un carattere generale e dovranno poi essere declinati in maniera più specifica nell'ambito di ciascuno dei due Concili studiati e delle loro affermazioni. Anzitutto sceglieremo un orizzonte nel quale muoverci, così da proporre uno uno sguardo complessivo sullo sviluppo dei dogmi; in tale orizzonte, a partire dalle parole di Benedetto XVI, deriveremo due criteri che si concentreranno, il primo sul soggetto delle

[74] LG 8.
[75] LG 8.
[76] 1Pt 2,9.
[77] Gal 4,26.

affermazioni conciliari, mentre il secondo sul precipitato scritto dell'opera dei due concili.

2.1 *L'ermeneutica dello sviluppo organico*

Appare chiaro che, accostare i Concili e analizzarne le affermazioni, significhi entrare nel campo di studio dell'ermeneutica, cioè dell'arte di interpretare e comprendere i testi. Non è questo il luogo per ripercorrere la storia dello sviluppo di questa disciplina; ai fini della nostra ricerca ci sembra sufficiente far riferimento, come punto di partenza, al discorso pronunciato dal papa Benedetto XVI di fronte alla curia romana nel 2005. Quelle sue parole, così chiare e autorevoli, hanno segnato in modo decisivo una sorta di pietra miliare nello studio del Concilio Vaticano II nel suo rapporto con i concili precedenti. Torniamo ad ascoltarle per ripartire da quel punto e cercare di muovere qualche passo in avanti, presentando il criterio ermeneutico generale assunto da questo studio.

> L'ultimo evento di quest'anno su cui vorrei soffermarmi in questa occasione è la celebrazione della conclusione del Concilio Vaticano II quarant'anni fa. Tale memoria suscita la domanda: Qual è stato il risultato del Concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del Concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare? Nessuno può negare che, in vaste parti della Chiesa, la recezione del Concilio si è svolta in modo piuttosto difficile, anche non volendo applicare a quanto è avvenuto in questi anni la descrizione che il grande dottore della Chiesa, san Basilio, fa della situazione della Chiesa dopo il Concilio di Nicea: egli la paragona ad una battaglia navale nel buio della tempesta, dicendo fra l'altro: "Il grido rauco di coloro che per la discordia si ergono l'uno contro l'altro, le chiacchiere incomprensibili, il rumore confuso dei clamori ininterrotti ha riempito ormai quasi tutta la Chiesa falsando, per eccesso o per difetto, la retta dottrina della fede…" (BASILIO*, De Spiritu Sancto*, XXX, 77). Emerge la domanda: Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile[78]?

Le parole di Benedetto prendevano spunto da un anniversario importante: quarant'anni erano passati dalla chiusura della seconda assise vaticana. Era dunque tempo di bilanci, di verifica della recezione del Concilio che, a detta del pontefice, in molte zone si era svolta tra confusioni e difficoltà, tanto da poter rassomigliare la situazione alla descrizione con cui Basilio raccontava gli danni seguenti al Concilio di Nicea. Una tale diffusa condizione poneva in maniera indiretta una

[78] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 45.

domanda sulle motivazioni di una recezione così problematica, alla quale il santo padre desiderava dare risposta.

> Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino[79].

Dunque il problema poteva esser fatto risalire allo scontro tra due interpretazioni del Concilio e dei suoi documenti differenti, anzi opposte: una che definiva "ermeneutica della discontinuità e della rottura" e l'altra "ermeneutica della riforma". Su di esse concentrava poi la descrizione seguente:

> L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. In tal modo, ovviamente, rimane un vasto margine per la domanda su come allora si definisca questo spirito e, di conseguenza, si concede spazio ad ogni estrosità. Con ciò, però, si fraintende in radice la natura di un Concilio come tale. In questo modo, esso viene considerato come una specie di Costituente, che elimina una costituzione vecchia e ne crea una nuova. Ma la Costituente ha bisogno di un mandante e poi di una conferma da parte del mandante, cioè del popolo al

[79] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 45-46.

> quale la costituzione deve servire. I Padri non avevano un tale mandato e nessuno lo aveva mai dato loro; nessuno, del resto, poteva darlo, perché la costituzione essenziale della Chiesa viene dal Signore e ci è stata data affinché noi possiamo raggiungere la vita eterna e, partendo da questa prospettiva, siamo in grado di illuminare anche la vita nel tempo e il tempo stesso. I Vescovi, mediante il Sacramento che hanno ricevuto, sono fiduciari del dono del Signore. Sono "amministratori dei misteri di Dio" (1Cor 4,1); come tali devono essere trovati "fedeli e saggi" (Lc 12,41-48). Ciò significa che devono amministrare il dono del Signore in modo giusto, affinché non resti occultato in qualche nascondiglio, ma porti frutto e il Signore, alla fine, possa dire all'amministratore: "Poiché sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto" (Mt 25,14-30; Lc 19,11-27). In queste parabole evangeliche si esprime la dinamica della fedeltà, che interessa nel servizio del Signore, e in esse si rende anche evidente, come in un Concilio dinamica e fedeltà debbano diventare una cosa sola[80].

Il papa descriveva inizialmente quella che egli chiama "ermeneutica della discontinuità", la quale giungeva a porre una decisiva rottura tra il pre- e il post-Concilio. Essa poneva, come criterio interpretativo fondamentale, non il valore dei testi ma un non meglio definito "spirito del Concilio", che ne avrebbe guidato la stesura pur non riuscendo a riversarsi completamente nei documenti. Un tale criterio assimilava il Vaticano II a un'assemblea costituente, con lo scopo di eliminare una precedente legge fondamentale per redigerne una nuova. Il paragone costruito da Benedetto XVI serviva proprio a mostrare con l'evidenza dell'immagine la mancanza di adeguatezza di questa ermeneutica nell'interpretazione di un evento come il Concilio: esso non aveva e non poteva nemmeno pretendere un mandato così ampio perché la costituzione della Chiesa non è una scelta umana, essa dipende dal disegno di Dio. All'opposto si poneva invece l'altra tendenza ermeneutica:

> All'ermeneutica della discontinuità si oppone l'ermeneutica della riforma, come l'hanno presentata dapprima Papa Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura del Concilio l'11 ottobre 1962 e poi Papa Paolo VI nel discorso di conclusione del 7 dicembre 1965. Vorrei qui citare soltanto le parole ben note di Giovanni XXIII, in cui questa ermeneutica viene espressa inequivocabilmente quando dice che il Concilio "vuole trasmettere pura ed integra la dottrina, senza attenuazioni o travisamenti", e continua: "Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera, che la nostra età esige… È necessario che questa dot-

[80] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 46-47.

> trina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata". È chiaro che questo impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; è chiaro pure che la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione consapevole della verità espressa e che, d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede. In questo senso il programma proposto da Papa Giovanni XXIII era estremamente esigente, come appunto è esigente la sintesi di fedeltà e dinamica. Ma ovunque questa interpretazione è stata l'orientamento che ha guidato la recezione del Concilio, è cresciuta una nuova vita e sono maturati frutti nuovi. Quarant'anni dopo il Concilio possiamo rilevare che il positivo è più grande e più vivo di quanto non potesse apparire nell'agitazione degli anni intorno al 1968. Oggi vediamo che il seme buono, pur sviluppandosi lentamente, tuttavia cresce, e cresce così anche la nostra profonda gratitudine per l'opera svolta dal Concilio[81].

Una "ermeneutica della riforma" poteva dunque vantare l'aderenza alle intenzioni dei papi del Concilio e rispondeva alla legge evangelica dei frutti, perché ovunque era stata applicata aveva apportato una crescita positiva per la Chiesa.

Numerose sono le deduzioni che potremmo fare dalle parole sopra citate, e alcune le faremo nei successivi paragrafi, ma ora è di primaria importanza identificare il criterio fondamentale di distinzione delle due ermeneutiche che Benedetto XVI presenta. La differenza principale che separa in maniera netta i due differenti approcci al Concilio Vaticano II, fino a darne anche il nome, è il rapporto tra il Concilio e ciò che lo precede. Troviamo infatti che l'ermeneutica della discontinuità opera una vera e propria rottura tra la Chiesa preconciliare e la Chiesa postconciliare, mentre l'ermeneutica della riforma, facendo sintesi di fedeltà e dinamica, tiene unite sia la storia della Chiesa che l'evoluzione del dogma. La continuità viene assicurata dalla permanenza stabile di un unico soggetto nel processo messo in moto dal Vaticano II, cioè la Chiesa. Essa, infatti, è un soggetto che nel tempo cresce, si sviluppa, approfondendo anche la conoscenza di quel *depositum fidei* trasmessole dal suo divino fondatore, ma rimanendo pur sempre lo stesso soggetto.

---

[81] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 47.

Il concetto espresso di Benedetto XVI sembra riflettere, in filigrana, una maniera di esprimersi cara alla storia dell'evoluzione dogmatica e, in particolar modo, a una delle sue espressioni più note. Ci riferiamo a Vincenzo di Lérins, il quale nel suo *Commonitorium*, proprio parlando dello sviluppo del dogma, propone una metafora umana per rendere a tutti evidente come la continuità sia da considerarsi un elemento imprescindibile di ogni crescita in questo campo. Ecco le sue parole:

> Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus si tille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquæque res amplificetur, ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia scientia sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum, quæ, licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quæ erant permanent. Multum interest inter pueritiæ florem et senectutis maturitatem, sed idem ipsi fiunt senes qui fuerant adulescentes ut, quamvis unius eiusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit. Parva lactentium membra, magna iuvenum; eadem ipsa sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot virorum, et si qua illa sunt quæ ævi maturioris ætate pariuntur, iam in seminis ratione proserta sunt, ut nihil novum postea proferatur in senibus, quod non in pueris iam ante latitaverit. Unde non dubium est hanc esse legitimam et rectam proficiendi regulam, hunc ratum atque pulcherrimum crescendi ordinem, di eas sempre in grandioribus partes ac formas numerus detaxat aetatis, quas in parvulis Creatoris sapientia praeliciaverat. Quodsi humana species in aliquam deinceps non sui generis vertatur effigiem, aut certe addatur quidpiam membrorum numero vel detrahatur, necesse est ut totum corpus vel intercidat vel prodigiosum fiat vel certe debilitetur. Ita etiam christianæ religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur ætate, incorruptum tamen inlibatumque permaneat et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem[82].

Sappiamo che il *Commonitorium* ha visto il suo sorgere nel contesto delle dispute teologiche che hanno interessato l'ambiente delle Chiese

[82] VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, XXIII.

di Provenza del V secolo, incentrate sulla questione cristologica e sulla dottrina della grazia. Lo scopo che Vincenzo di Lérins si era proposto rispondeva alla necessità di poter distinguere tra la vera fede e l'eresia e si concretizzava nella ricerca di alcuni criteri di discernimento sicuri. Il suo apporto, nella formulazione classica del *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, è passato alla storia e ha segnato tutta la teologia successiva. Alla necessità della Tradizione apostolica che si doveva affiancare alla Sacra Scrittura, affermata da Ireneo di Lione e Tertulliano, il Lerinense aggiunse altre tre note che permettessero di riconoscere l'appartenenza di una data verità al deposito della Rivelazione, cioè la sua universalità, la sua antichità e la sua unanime affermazione. Chiaramente anche questo criterio di ortodossia, che pure ha riscosso nel tempo un enorme successo a motivo della sua estrema brevità e chiarezza, si è dimostrato insufficiente e, a volte, addirittura equivoco. L'opera di Vincenzo non si esaurisce però in questa famosa formulazione: egli propone una vera e propria teologia della Tradizione e fornisce altresì una interessante spiegazione del progresso teologico, esposta proprio nell'estratto sopra citato, ripreso dalla seconda parte dell'opera. Dopo aver elaborato, esposto ed esplicitato quello che verrà poi da tutti conosciuto come "canone lerinense", l'autore del *Commonitorium* si trova a dover rispondere a una *quæstio* che si impone naturalmente nella mente del lettore: è dunque possibile un progresso nella conoscenza delle verità rivelate? La risposta affermativa viene specificata distinguendo tra un *profectus* e una *permutatio*: la differenza si gioca sulla verità analizzata che, se rimane sempre se stessa pur approfondendosi, ha subito un vero progresso, se invece viene trasformata in altro, è stata oggetto di un cambiamento. Per rendere più chiara la spiegazione, Vincenzo di Lérins propone di paragonare il progresso dogmatico alla crescita del corpo umano. È naturale che, con il passare degli anni, il fisico maturi e subisca modificazioni nell'aspetto, ma la persona rimane sempre la stessa, il numero delle membra e degli arti non varia e non c'è nulla nell'uomo adulto che non sia stato già presente, almeno in nuce, nel lattante. Questa legge del vero progresso dei dogmi viene sintetizzata attraverso le parole *eodem sensu eademque sententia*, che potremmo tradurre "nello stesso senso e nello stesso significato".

Questi stessi termini vengono ripresi dalla costituzione dogmatica sulla fede cattolica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I che, al termine del IV capitolo, dopo aver descritto il rapporto tra la fede e la ragione, si sofferma sul progresso nei dogmi che può avvenire sia nella conoscenza di ogni singolo fedele che per la Chiesa intera ma «in suo dum-

taxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia»[83]. Un'eco di queste parole si rintraccia nel discorso di Giovanni XXIII in apertura del Concilio Vaticano II, sopra citate dallo stesso Benedetto XVI, che proprio parlando del modo in cui la dottrina della Chiesa doveva essere promossa dall'assise vaticana che quel giorno veniva da lui solennemente inaugurata, affermava: «Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quæ veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiatur, eodem tamen sensu eademque sententia»[84].

Dunque c'è un progresso nello sviluppo dei dogmi, un progresso che però deve rispettare una legge di continuità: la continuità del soggetto-Chiesa, ma anche la continuità dell'oggetto-dogma. Similmente ritroviamo la stessa legge applicata dall'allora card. Ratzinger nello sviluppo della liturgia. In prefazione allo studio di dom Alcuin Reid sullo sviluppo organico della liturgia affermava:

> Between this two groups, the radical reformers and their radical opponents, the voice of those people who regard the Liturgy as something living, and thus as growing and renewing itself both in its reception and in its finished form, are often lost. These latter, however, on the basis of the same argument, insist that growth in noi possible unless the Liturgy's identity is preserved, and they further emphasise that proper development is possible only if careful attention is paid to the inner structural logic of this "organism": just as a gardener cares for a living plant as it develops, with due attention to the power of growth and life within the plant and the rules it obeys, so the Church ought to give reverent care to the Liturgy through the ages, distinguishing actions that are helpful and healing from those trat are violent and distructive[85].

Vivo, dunque, è il corpo di Cristo che è la Chiesa, e che rimane sempre soggetto di custodia, approfondimento e annuncio del deposito della fede; viva è anche la liturgia come via di esercizio del sacerdozio di Cristo e di comunicazione della grazia dello Spirito Santo; viva è infine anche la verità dogmatica, perché Cristo stesso ha detto di sé: «Io sono la via, la verità e la vita»[86]. Il riconoscimento di questa vitalità non può che portarci ad aderire a un'ermeneutica che la rispetti secondo quei criteri dati per la prima volta da Vincenzo di Lérins ma poi canonizzati nel Vaticano I e ripresi dai pontefici seguenti. A quest'ermeneutica,

---

[83] DF IV.
[84] AS I/1, 172.
[85] J. RATZINGER, «Preface», 9.
[86] Gv 14, 6.

però, desideriamo dare un nome differente da quelli utilizzati finora, che a nostro parere possono sembrare riduttivi o portare a generare incomprensioni e sollevare critiche.

Benedetto XVI ha battezzato quest'approccio interpretativo come ermeneutica della riforma. Il termine riforma, che caratterizza la scelta ermeneutica, viene utilizzato dal papa come sinonimo di rinnovamento. Sulla scorta però di un altro teologo, Brunero Gherardini, ci sentiamo di dover specificare che non è possibile servirsi dei due lemmi come se si trattasse di semplici sinonimi:

> Non c'è bisogno di spendere molte parole per dimostrare l'irriducibilità dei due concetti: altro è rinnovamento ed altro riforma. L'uno è il rimetter-a-nuovo proprio del restauro; l'altra è il conferir-una-forma-nuova, proprio d'una rifondazione, con intenti di nuovo inizio[87].

Re-formare è etimologicamente proprio il formare di nuovo, che per quanto si possa tener presente la continuità del soggetto, mantiene in sé l'idea profonda di un nuovo cominciamento. Notevoli poi sono i richiami alla Riforma protestante dalla quale, non a caso, scaturisce l'adagio latino *Ecclesia semper reformanda*, elaborato da Jodocus van Lodenstein nel XVII secolo all'interno del pietismo riformato olandese[88]. Inoltre il termine forma richiamerebbe la classica distinzione tomista materia-forma nella quale, però, sappiamo che essa non rappresenta una mera espressione esteriore dell'essere, quanto una sua specificazione propria che lo determina in maniera precisa. Per tali motivi, solo velocemente elencati, la definizione di ermeneutica della riforma risulta, a nostro parere, imprecisa: ciò che avviene nell'evoluzione del dogma non è l'assumere una forma nuova, quanto piuttosto il dispiegarsi sempre più chiaro della verità rivelata.

Nella vulgata mediatica, che poi ha anche influito sulle discussioni teologiche condizionandone l'espressione, l'approccio proposto da papa Benedetto XVI è stato più semplicemente definito ermeneutica della continuità. Abbiamo certo affermato più sopra che il criterio di distinzione delle due differenti tendenze ermeneutiche post-conciliari sia il rapporto tra un prima e un dopo, e che dunque la continuità sia la cifra significativa dell'approccio proposto dal pontefice, ma la continuità evidenziata nelle sue parole è quella relativa al soggetto. Facendo di essa l'aspetto definente dell'intera tendenza ermeneutica si rischia di creare un'incomprensione applicando la continuità *tout court* all'ambito

---

[87] B. GHERARDINI, *Quod et tradidi vobis*, 325.
[88] J. VAN LODENSTEIN, *Beschouwinge van Zion*, Utrecht 1674.

del dogma, cioè dell'oggetto. In tal modo l'impressione che ne emerge è quella di una corrente interpretativa che sembri quasi non riconoscere i necessari approfondimenti del deposito della fede che possono avvenire con il tempo e lo studio. Definire questa ermeneutica a partire dalla continuità ci sembra dunque riduttivo se non addirittura travisante: la continuità rischia di essere recepita quasi come sinonimo di fissismo, incappando in tal modo nelle aspre critiche di coloro che temono di ravvisare in tale linea interpretativa il rischio di una chiusura a ogni possibile sviluppo dogmatico, una sorta di immobilismo che investa la Chiesa intera, in ogni suo aspetto.

A questo punto ci sembra di poter accettare come termine più adatto quello di sviluppo, proposto e difeso con decisione da Gherardini[89]. Etimologicamente il lemma *dis-viluppare* comunica l'idea di una realtà presente già dall'inizio nella sua completezza, ma in qualche modo ravvolta, confusa, avviluppata e che pian piano si dispiega in maniera chiara e ordinata. Questa concezione appare perfettamente aderente alla spiegazione proposta dal Lerinense e che è riecheggiata negli altri testi che abbiamo analizzato: le verità dogmatiche contenute fin da principio nel *depositum fidei*, con lo studio, l'approfondimento e più in generale la vita e la storia dell'intero popolo di Dio, si squadernano ed emergono con un'evidenza sempre maggiore. Al termine sviluppo, Gherardini associa più volte l'aggettivo evolutivo, a sottolineare la caratterizzazione di vitalità della Tradizione[90]. Questo termine però ci sembra rischi di attribuire una sorta di giudizio allo sviluppo dogmatico, quasi a prevedere in anticipo un suo continuo miglioramento. Sappiamo invece che la sorte delle verità dogmatiche nel corso dei secoli non è sempre stata lineare: vi sono state dimenticanze, riprese, approfondimenti, abbandoni, come naturalmente avviene nella vita umana, fatta di grazia e peccato. A noi sembra quindi più corretto, per difendere il carattere vitale della Tradizione e allo stesso tempo non applicare un particolare giudizio alla sua storia, ampliare l'uso dell'aggettivo utilizzato da Alcuin Reid nell'ambito liturgico anche a quello dogmatico. Se dunque il termine sviluppo ci comunica lo squadernamento di una verità già presente fin dal principio nella fede della Chiesa, l'aggettivo organico ci richiama alla mente la vita di un organismo che, pur tendendo alla sua

[89] Un *focus* particolare su questo termine è interesse di una tesi, discussa recentemente alla Pontificia Università Gregoriana e avente come relatore il prof. Vitali: J.A. ILLANA, *El desarrollo de la Iglesia*, Roma 2017.

[90] B. GHERARDINI, *Quod et tradidi vobis*, 328-339.

maturazione, non segue sempre vie lineari pur rimanendo comunque se stesso nel dispiegarsi degli anni.

È questa ermeneutica dello sviluppo organico che a noi sembra mostrare maggiore coerenza col mistero della Chiesa, corpo vivente del Cristo risorto, e che si rivela più feconda nel condurci a una comprensione approfondita dei misteri della nostra fede. Si tratta, in altre parole, di inserirci in uno sviluppo verso la piena maturità di Cristo, che non deve essere intesa solamente nella vita del singolo credente, ma che interessa l'intero popolo di Dio attraverso regole e meccanismi analoghi a quelli che governano la vita fisica degli esseri.

2.2 *Il Magistero come interprete autentico*

Il discorso pronunciato da Benedetto XVI davanti alla curia romana nel 2005 non propone soltanto una distinzione tra due differenti e contrapposte tendenze ermeneutiche, operando poi la scelta preferenziale dell'una a discapito dell'altra, ma offre almeno due criteri metodologici fondamentali che, seppur non trattati in maniera estesa, possono essere facilmente dedotti dal chiaro utilizzo che il pontefice ne fa nell'economia del suo argomentare.

Appare anzitutto evidente come, nell'analizzare l'ermeneutica della riforma e nel proporla quale tendenza interpretativa più corretta e fruttuosa, egli faccia riferimento più volte alle affermazioni dei papi del Concilio. Benedetto XVI, infatti, rinviene le radici di questo approccio ermeneutico sia nel discorso di apertura del Vaticano II, pronunciato da Giovanni XXIII, sia nel discorso di chiusura dell'assise, pronunciato da Paolo VI, nel primo caso citando direttamente le parole del pontefice e proponendo invece una semplice sintesi della motivazione che il secondo porta a sostegno della scelta di questo genere di interpretazione[91]. Il continuo ricorrere agli insegnamenti dei suoi predecessori si configura come un secondo criterio generale che noi desideriamo porre a fondamento della ricerca che stiamo conducendo: si tratta del riferimento fondante al Magistero che, essendo l'autore dei testi presi in esame, può a buon diritto proporsi anche quale interprete autorevole del loro significato. Non è ozioso, a questo punto, ricordare alcune conoscenze basilari riguardanti il Magistero della Chiesa, perché proprio esse ci permetteranno di comprendere successivamente come questo criterio generale possa applicarsi alla ricerca che stiamo svolgendo.

---

[91] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 45-47.

L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, è chiamato fin dalla sua comparsa a una comunione profonda con il suo Creatore, fatta di conoscenza, amore e servizio. Anche dopo il peccato originale e la conseguente caduta, questo eterno decreto del Padre celeste non è stato revocato ma in diversi modi, attraverso una graduale rivelazione di Sé e dei suoi divini disegni, Egli ha richiamato gli uomini all'altezza della loro originaria vocazione. Tale rivelazione, fatta di gesti e parole, nella pienezza dei tempi ha raggiunto la sua completezza con l'incarnazione del Verbo. Il Figlio di Dio, fatto uomo per opera dello Spirito Santo e nato dalla Vergine Maria, compare nel mondo per portare a compimento il disegno del Padre: nella sua vita mortale annuncia il Regno di Dio e lo mostra presente con segni e prodigi; con il mistero della sua passione e morte ottiene la salvezza per l'uomo contaminato dal peccato e, infine, con l'invio dello Spirito Santo dà inizio al nuovo popolo di Dio, la Chiesa, continuatrice della sua opera salvifica nel mondo. Questa progressiva realizzazione del mistero di Dio avviene anche nell'ambito conoscitivo: se Gesù afferma di essere Egli stesso la Verità, perché piena e perfetta rivelazione del Padre[92], nella Sua predicazione traduce questa Verità nelle verità dei Suoi insegnamenti, che divengono istruzione per i discepoli di tutti i tempi. Le verità insegnate da Gesù sulla sua persona, sul Padre, sull'uomo vengono perfezionate e garantite, dopo la sua ascensione, dalla venuta e dall'assistenza dello Spirito Santo promesso, che guida gli uomini alla conoscenza piena della verità[93]. Il suo aiuto è assicurato in particolar modo a coloro che hanno il compito di annunciare la Parola: è agli apostoli che Gesù, prima di salire al cielo, consegna il mandato «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato», assicurando poi: «Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»[94]. All'opera di predicazione affidata agli Apostoli è collegata anche quella di custodia della verità; a loro infatti è stato raccomandato il deposito della fede, non solo per annunciare in pienezza la Parola, ma anche per tramandarla integra, senza compromissioni o sofisticazioni, difendendola dunque da ogni possibile inquinamento. Con la successione apostolica, questo compito e la particolare assistenza dello Spirito di Dio sono

[92] Gv l4,5-11.
[93] Gv 16,13.
[94] Mt 28,19-20.

stati trasmessi ai vescovi, perché in qualsiasi luogo della terra e tempo della storia, a ogni uomo sia aperta la via della salvezza.

Ecco dunque il sorgere storico e teologico del Magistero ecclesiastico, quale potere conferito da Gesù Cristo stesso agli apostoli e ai loro successori di esporre, custodire, tramandare e difendere in maniera autentica la dottrina della Rivelazione[95]. Quest'ultima presenta due generi di contenuti differenti, ma entrambi comunque oggetto dell'opera del Magistero: da una parte quelli che riguardano l'aspetto più propriamente teoretico, come verità da proporre alla fede dei singoli credenti; dall'altra quelli riconducibili all'ambito della morale, come bene che ogni battezzato deve perseguire nelle sue azioni. Soggetto del Magistero è sì il singolo vescovo (che, nel suo ministero a servizio della porzione di popolo di Dio affidata alla sua cura pastorale, pone atti di Magistero autentico), ma ancor prima l'intero collegio episcopale, in unione e sotto il romano pontefice, mentre il suo di esercizio, distinguibile da sempre per *via facti*, si configura in una triplice maniera: ordinario, ordinario e universale, straordinario o solenne. Il Magistero ordinario, non definitivo, è esercitato del papa o dei suoi ausiliari di diritto ecclesiastico (quali congregazioni, consigli o tribunali) nei riguardi di tutta la Chiesa e dei singoli vescovi in rapporto alle proprie Chiese; il Magistero ordinario e universale, di tipo definitivo, è esercitato dell'intero episcopato in comunione con la sede romana; infine il Magistero straordinario o solenne, definitivo, è esercitato dai Concili Ecumenici oppure dal romano pontefice, secondo le tre condizioni espresse nella costituzione *Pastor æternus* del Concilio Vaticano I[96]. Al carisma dell'infallibilità con cui il Signore assicura la verità dell'insegnamento del Magistero ecclesiastico corrisponde, dalla parte opposta, quello dell'indefettibilità nel credere dell'intero popolo di Dio: è il *sensus fidei* che lo Spirito Santo ha immesso nel cuore dei battezzati che li conduce ad abbeverarsi sempre alla fonte più pura dell'insegnamento del Signore.

Come appare già evidente da questo breve *excursus*, il Magistero non si configura come istanza primaria della Rivelazione, non è un assoluto, una sorta di divinità rivelante, ma è una funzione in obbedienza alla Parola di Dio che giunge a noi nei suoi due canali di Scrittura e Tradizione. Il Magistero, dunque, non crea la verità, ma interpreta il *deposi-*

---

[95] Per degli approfondimenti sulla tematica del Magistero ecclesiastico si può far riferimento a: F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1997; F.A. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi 1993; F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero*, Bologna 1996.

[96] PA IV.

tum fidei e lo propone ai credenti, su mandato di Cristo e forte della Sua stessa autorità. A ragione il Concilio Vaticano II, nella costituzione *Dei Verbum*, descrive il Magistero come «munus authentice interpretandi»[97]: esso si configura, in un certo senso, come il primo ermeneuta della Rivelazione che, godendo dell'assistenza dello Spirito Santo, ne elabora l'interpretazione più corretta, autorevole, normativa. Da questo si evince l'importanza capitale che il Magistero della Chiesa riveste per ogni singolo fedele: ricorrendo a un'espressione della teologia classica, esso si presenta quale *norma proxima fidei*, per la diretta vicinanza e accessibilità che ha nei riguardi dei credenti. Da qui deriva anche lo stretto rapporto che intercorre tra la teologia e il Magistero: la luce di quest'ultimo, infatti, deve sempre illuminare qualunque approfondimento intellettuale delle verità rivelate. Potremmo definire in conclusione il Magistero come la voce di Cristo vivo che continua a insegnare le verità salvifiche agli uomini di tutti i tempi attraverso la voce di coloro che Lui ha eletto Suoi vicari nella guida del popolo santo.

Con tali affermazioni non intendiamo in alcun modo trasformare lo studio teologico in una sorta di magisteriologia, cioè limitare l'opera di questa scienza a una difesa d'ufficio delle affermazioni magisteriali oppure a un semplice commento delle stesse: è chiaro che i vincoli che legano Magistero e teologia sono molteplici e che la loro interazione riguarda campi decisamente ampi. A questo proposito l'istruzione *Donum veritatis*[98], elaborata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede proprio riguardo alla vocazione ecclesiale del teologo, consacra un'intera parte del documento[99] a scandagliare e descrivere le molteplici relazioni che intercorrono tra queste due istanze, affrontando anche il problema del dissenso verso certe affermazioni magisteriali, che un teologo potrebbe sviluppare nel corso delle sue ricerche[100]. È però altrettanto chiaro che il presente lavoro, intendendo affrontare la questione dell'interpretazione dei documenti magisteriali, non può non trovare

---

[97] DV 10.

[98] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istruzione *Donum veritatis*, 24 maggio 1990.

[99] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istruzione *Donum veritatis*, 1559-1569.

[100] Prima dell'istruzione già citata, anche la Commissione Teologica Internazionale aveva trattato la questione in due documenti: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Tesi circa il mutuo rapporto fra magistero ecclesiastico e teologia*, 6 giugno 1976; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, ottobre 1989.

nel continuo e fondante riferimento al Magistero la sua cifra significativa. Non si tratta, dunque, di appiattire l'intera teologia sul Magistero quanto piuttosto di ricercare i criteri attraverso i quali comprendere il significato più profondo e autentico di certe affermazioni magisteriali e offrire, nel corpo del presente lavoro, un saggio della loro applicazione a un tema ben preciso e circoscritto che ha concentrato l'attenzione dei teologi nei decenni che hanno seguito il Concilio Vaticano II. Conoscere in maniera profonda il contenuto e la vincolanza di certe affermazioni magisteriali offre poi, al singolo teologo, una grande libertà perché, identificati i nuclei imprescindibili proposti in maniera definitiva dal Magistero, è possibile un vero e autentico approfondimento nella fede di quelle stesse verità come anche una seria e fruttuosa ricerca in tutti quegli ambiti nei quali ancora il Magistero non è intervenuto ma che comunque appartengono al deposito della Rivelazione.

A questo punto, aver evidenziato nel discorso pronunciato da Benedetto XVI di fronte alla curia romana il suo ricorso continuo alle affermazioni dei pontefici suoi predecessori e aver descritto brevemente l'essenza del Magistero ecclesiastico, ci permette di esplicitare il primo criterio che desideriamo porre a fondamento del nostro saggio: il Magistero della Chiesa è autore e, dunque, anche l'interprete più autorevole delle sue proprie affermazioni. In questa breve formula abbiamo utilizzato due appellativi ben precisi (autore e interprete): da ciascuno dei due termini derivano conseguenze differenti che influenzeranno il percorso della nostra ricerca. È quindi necessario soffermarsi a evidenziare questa duplice declinazione del criterio sopra espresso, in modo da meglio comprendere la sua applicazione pratica.

Per prima cosa abbiamo definito il Magistero ecclesiastico quale vero autore di ogni singola affermazione presente nei documenti conciliari. Sembrerebbe qualcosa di scontato e ozioso, ma sottolineare e aderire con nuovo vigore a questa verità è particolarmente utile quando si accostano i documenti conciliari. Di essi, infatti, non abbiamo solamente la stesura definitiva ma ci è pervenuta, attraverso gli *Acta*, un'ampia documentazione che abbraccia i vari schemi elaborati successivamente, le diverse proposte votate dai padri, le modifiche approvate di volta in volta, i testi di tutti gli interventi e le discussioni in aula. Conosciamo anche, per ogni documento, i suoi redattori, spesso personalità veramente illustri, pastori di Chiese importanti, periti conciliari di notevole calibro, teologi e studiosi eccellenti. Di essi possiamo conoscere la vita e il percorso teologico, studiarne le opere e riconoscerne particolari tendenze, venire a conoscenza anche delle relazioni che intrattenevano

con altri periti negli anni dei due Concili sottoposti alla nostra ricerca. Quella che abbiamo tra le mani è veramente un'abbondanza estrema di materiali che rischia, in qualche modo, di distrarci se non addirittura di stordirci. Studiare e approfondire questi particolari è sicuramente un lavoro utile ma non può farci perdere di vista una realtà fondamentale: la paternità che i vari redattori potrebbero vantare sulle formulazioni da essi elaborate e che sono confluite nei documenti approvati, si annulla nel momento in cui esse vengono assunte quali espressioni del Magistero. A quel punto non sussistono più il carattere personale, la tendenza filosofica oppure la linea teologica del singolo autore ma solo l'espressione, più o meno definitiva o solenne, della verità rivelata.

Tutto lo studio sui protagonisti dei due Concili, siano essi vescovi o teologi, sulla loro partecipazione nelle discussioni e sul loro influsso nella stesura dei vari documenti è sicuramente utile e fruttuoso, perché ci apre orizzonti nuovi: ci avvicina in maniera straordinaria a quegli anni e ci permette di comprenderne meglio la dinamica, il clima, lo svolgimento, le relazioni. Esso però non deve in alcun modo incidere sull'autorevolezza dei testi analizzati: essi sono discorsi che, per utilizzare una metafora, non vengono pronunciati da più voci ma provengono da una sola bocca, quella del Magistero della Chiesa che, dopo aver ricevuto da Cristo stesso il mandato di predicare il Vangelo a tutti i popoli, non ha mai smesso di insegnare le verità salvifiche nel corso dei secoli. Da tutto ciò deriva che, nella nostra ricerca, non andremo ad accostare l'opera e il pensiero dei singoli teologi che si sono distinti per il loro impegno nei lavori dei due Concili del Vaticano, ma assumeremo i testi presi in esame quali espressioni del Magistero della Chiesa e, come tali, li esamineremo.

Il secondo appellativo con cui abbiamo qualificato il Magistero è quello di unico interprete autorevole delle proprie affermazioni. Questa altro non è che una logica conseguenza della paternità che esso vanta nei riguardi delle sue espressioni. Nella vita quotidiana delle persone la considereremmo una semplice regola di buon senso: l'unico a poter fornire una spiegazione corretta e assicurare il significato autentico delle proprie parole è colui che le ha pronunciate; allo stesso modo avviene anche per le espressioni magisteriali. Esse, provenendo dalla bocca di un unico autore, ritrovano sempre in lui colui che possa interpretarle con autorevolezza e competenza, senza manipolarne o travisarne il senso. Mentre però, nel comune rapporto interpersonale, è possibile chiarire il senso di alcune affermazioni chiedendo spiegazioni al diretto interessato, riguardo al Magistero ecclesiastico il lavoro che il

teologo si trova di fronte si manifesta più complesso perché, se a volte possiamo riferirci alle risposte date dalle congregazioni a ciò deputate riguardo a *dubia* che possono sorgere prima nella comprensione poi nell'applicazione di particolari espressioni del Magistero, non sempre siamo in possesso di questo genere di risposte.

Per recuperare quindi il significato autentico di qualunque affermazione dogmatica, la ricerca del teologo dovrebbe indirizzarsi su due direttrici differenti: da una parte è necessario prendere in esame ciò che precede l'intervento magisteriale, avendo a cuore di rinvenire la *mens*, cioè l'intenzione, che ha mosso il Magistero della Chiesa; dall'altra è allo stesso modo fondamentale concentrare l'attenzione su possibili interventi successivi con i quali il Magistero può aver offerto chiarimenti, precisazioni oppure vere e proprie chiavi interpretative dell'intervento considerato. Siamo consapevoli che il materiale così reperito potrà evidenziare una notevole varietà: differenti saranno gli autori particolari dei vari testi, differenti i linguaggi adottati, differente anche il tenore dell'espressione e, di conseguenza, anche l'obbligatorietà del contenuto. Si tratterà, certo, di documenti minori che non potranno essere messi sullo stesso piano delle affermazioni principali ma, attraverso di essi, sarà possibile evidenziare delle tendenze o dei richiami costanti di fondamentale aiuto nell'opera ermeneutica. È come se l'insegnamento del Magistero si svolgesse in un unico lungo discorso, pronunciato nel corso degli anni e attraverso una diversità di interventi, che solo considerato nella sua completezza permette di comprendere a pieno la verità insegnata.

Nel contesto della nostra ricerca, questo criterio sarà esplicitato nei paragrafi riguardanti gli strumenti ermeneutici, nei quali particolare risalto sarà dato alla *mens* conciliare e a quegli interventi magisteriali contemporanei o successivi che, in un certo qual modo, si pongono come istanze ermeneutiche nei riguardi dei testi considerati.

2.3 *Il riferimento fondante al testo*

Sempre a partire dalle parole pronunciate da Benedetto XVI nel discorso alla curia romana, è possibile rinvenire un secondo criterio ermeneutico che desideriamo porre a fondamento della nostra ricerca. Il pontefice, accennando a una breve analisi dell'ermeneutica della discontinuità, ne evidenzia un aspetto caratteristico che la qualifica chiaramente e la distingue in modo netto dalla tendenza di segno opposto. Ecco le sue parole:

> Essa [l'ermeneutica della discontinuità] asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. In tal modo, ovviamente, rimane un vasto margine per la domanda su come allora si definisca questo spirito e, di conseguenza, si concede spazio ad ogni estrosità[101].

L'ermeneutica della discontinuità, evidenzia giustamente papa Benedetto, nella sua comprensione dei documenti del Concilio Vaticano II non si attiene in maniera stringente ai testi approvati dalla stessa Assise conciliare, ma cerca di portare alla luce quello che definisce "lo spirito del Concilio". Riprendendo in un certo qual modo la ben nota antitesi paolina tra lo Spirito e la lettera[102], i fautori di questa tendenza interpretativa giudicano i documenti usciti dalle votazioni come frutto di umani compromessi, per questo ben lontani dalle intenzioni di fondo che stavano guidando l'intera opera di rinnovamento della Chiesa. Risulterebbe quindi riduttivo e controproducente riferirsi solamente ai testi dei documenti per comprendere il Concilio Vaticano II e si dimostrerebbe invece di fondamentale importanza andare oltre la lettera scritta per attingere direttamente alla loro intuizione iniziale. Lo stesso pontefice chiosa, però, affermando che il ricorso a uno spirito del Concilio così descritto rimarrebbe aleatorio, preda di ogni possibile arbitrio, non potendo attingere a prove verificabili e incontrovertibili come invece avviene riferendosi ai testi scritti.

L'analisi del pontefice, pur nella sua brevità, appare chiara e offre una risposta netta all'interrogativo sulla possibilità di scindere lo spirito del Concilio dalle formulazioni testuali approvate dall'assise. Anche Walter Kasper, affrontando il problema dell'ermeneutica degli enunciati conciliari, si è trovato di fronte alla stessa questione fornendo una sua personale risposta:

---

[101] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 46.
[102] 2Cor 3,6.

> Damit ist ein zweites Interpretationsprinzip verbunden: Buchstabe und Geist des Konzils müssen als eine Einheit versanden werden. Dies ist an sich eine simple Regel jeder Hermeneutik, welche man gewöhnlich als den hermeneutischen Zirkel bezeichnet. Man kann jede Einzelaussage letztlich nur vom Geist des Ganzen her verstehen, wie umgekehrt sich der Geist des Ganzen nur aus einer gewissenhaften Auslegung der einzelnen Texte ergibt. Man kann also weder legalistisch eine Buchstabenexegese der Konzilstexte machen, ohne von dessen Geist bewagt zu sein; noch darf man enthusiastisch den sogenannten Geist des Konzils gegen dessen konkrete Texte ausspielen. Eine Texttreue, die bloße Texttreue wäre, genügt also keineswegs; im Gegenteil, sie führt in die Aporie, weil man nur allzu oft einem Text einen anderen entgegensetzen kann. Der Geist des Ganzen und damit der Sinn des einzelnen Textes kann nur eruiert werden, wenn man der Textgeschichte im einzelnen nachgeht und daraus die Intention des Konzils, die Erneuerung der ganzen Tradition und d. h. die Erneuerung des Katholischen für unsere Zeit erhebt[103].

Kasper, dunque, conferma la necessaria unità di lettera e spirito del Concilio come criterio di interpretazione degli enunciati, percorrendo una sorta di via mediana che si discosti sia da una fedeltà legalistica ai testi che da una contrapposizione dello spirito all'espressione magisteriale scritta.

Sulla scorta di questi due teologi e a partire dalle loro affermazioni, desideriamo ora formulare un ultimo criterio ermeneutico che guiderà la nostra ricerca: si tratta del riferimento fondante ai testi nella loro stesura finale, fatta propria dal Magistero della Chiesa. Una così stretta aderenza alle formulazioni finali non è da classificare come una sorta di rubricismo dogmatico ma ha come intenzione quella di tutelare la necessaria unità tra lettera e spirito del Concilio. Essa affonda le sue radici già nell'etimologia del termine dogma ed è giustificabile anche a partire dal meticoloso lavoro di limatura a cui ogni documento magisteriale è sottoposto prima della sua approvazione. Difatti la parola dogma, mutuata nel linguaggio cristiano a partire da quello giuridico, ha da sempre mantenuto nel corso della storia un retaggio di questa origine nel suo utilizzo ecclesiastico. Le definizioni dogmatiche, infatti, rispondono allo scopo di descrivere quelle verità rivelate che fanno parte della fede normativa della Chiesa; data la loro obbligatorietà per il singolo fedele, ne consegue che una loro chiara espressione formale e linguistica rivesta una importanza veramente fondamentale. Addirittura, dato che il dogma traccia una sorta di confine tra ciò che fa parte del

---

[103] W. KASPER, *Theologie und Kirche*, 295.

depositum fidei e ciò che ne è estraneo, per il principio *res odiosa restringenda sunt*, specchio del desiderio della Chiesa di non allontanare o escludere i credenti dalla comunione ecclesiale se non in casi di estrema necessità, una sua espressione quanto più precisa rappresenta una esigenza realmente irrinunciabile. A fronte di ciò, solamente il precipitato scritto garantisce la certezza dell'insegnamento, mentre il tentativo di appellarsi a uno spirito del Concilio diventa troppo vago per essere considerato veicolo di un pronunciamento dogmatico, che infatti risulterebbe dubbio e preda delle più disparate interpretazioni, tutte facilmente appellabili. Proprio prendendo in considerazione tali conseguenze si può comprendere il lavoro così minuzioso svolto da pontefici, vescovi e teologi di vario genere sulle formulazioni scritte, assunte dal Magistero ecclesiastico come suo autentico insegnamento: più che considerarlo una sorta di stratagemma politico per raggiungere l'accordo più ampio possibile, va piuttosto letto come segno di consapevolezza dell'estrema gravosità del compito affidato al Magistero della Chiesa.

Il criterio dell'assunzione dei testi scritti quali riferimento imprescindibile per l'ermeneutica dogmatica trova poi una sua graduale declinazione nella prassi della ricerca teologica. *In primis* comporta un approccio globale e sincronico all'enunciato magisteriale. Il testo da considerarsi quale punto di riferimento è il testo definitivo, così com'è stato approvato dall'aula e fatto proprio dal Magistero della Chiesa: esso va dunque letto nella sua totalità e a partire dalla formulazione nella lingua originale. Risulta poi indispensabile identificare la materia affrontata: conosciamo infatti i limiti oggettivi del Magistero ecclesiale ed è fondamentale che il tema trattato sia oggetto diretto dell'insegnamento della Chiesa, cioè tutte quelle verità che fanno parte della Rivelazione, oppure suo oggetto indiretto, le verità non direttamente rivelate ma necessariamente connesse alle prime.

Solo in un secondo momento si può passare all'approccio diacronico, cioè a quello che prende in esame le varie stesure del testo e, nel caso dei Concili, i differenti *modi* votati dall'aula, le proposte di modifica e gli interventi dei Padri. È attraverso questo secondo momento che ci viene svelato chiaramente tutto il lavoro che ha portato alla luce l'enunciato dottrinale, rivelando le motivazioni che hanno condotto alla scelta di alcune espressioni, all'eliminazione di determinati passaggi o all'aggiunta di espressioni esplicative e chiarificatrici. Potremmo dunque definire la ricerca e il ricorso a tutti i documenti a nostra disposizione riguardo alla genesi delle espressioni fatte proprie dal Magistero

della Chiesa come un approccio secondario, collaterale ed esplicativo. I dati così raccolti non divengono strumenti di critica del testo finale, nel caso vi si rinvenissero scelte che sembrerebbero frenare lo spirito originario, ma sono utili a riconoscere il percorso provvidenziale attraverso il quale lo Spirito Santo ha permesso di distillare le formulazioni delle verità rivelate per poi proporle in modo sicuro e autentico.

Del testo preso in esame va infine dato risalto particolare al tenore dell'espressione verbale: il modo con cui gli insegnamenti vengono presentati è segno dell'obbligatorietà dell'insegnamento. Anzitutto è da considerare la definizione teologica data dal Magistero al documento: è infatti già a partire dalla distinzione del tipo di atto magisteriale che si può comprendere quanto il Magistero vi si sia impegnato con la sua autorità. Soprattutto in tempi recenti i pronunciamenti magisteriali hanno dimostrato una notevole varietà di espressioni; questo è avvenuto sia nell'ultimo Concilio, sia negli insegnamenti papali o dei singoli episcopati. Una tale varietà implica anche una differenziazione nella ricezione che si desidera suscitare all'interno del popolo di Dio e deve essere presa in considerazione. Grande valore ha poi l'uso dei termini, soprattutto dei verbi con cui l'insegnamento viene proposto: siamo infatti consapevoli che quanto maggiore è la solennità con cui si introduce una determinata affermazione, tanto maggiore sarà di conseguenza la sua vincolanza per la fede dei cristiani.

Il riferimento al testo quale testimone privilegiato dell'insegnamento magisteriale, con tutte le scelte consequenziali finora esplicitate, permette di condurre un'analisi scientifica realmente verificabile in ogni suo passaggio. In più, la combinazione di quest'ultimo criterio con il criterio ermeneutico esposto nel paragrafo precedente fa in modo che si evitino sia il massimalismo che il minimalismo nei riguardi dell'insegnamento della Chiesa. Il riconoscimento dell'interpretazione data dal Magistero ecclesiastico e l'evidenziazione del tenore delle espressioni esaminate conducono il teologo a elaborare una gerarchia di importanza degli insegnamenti, dalla quale dipende anche una gradualità nel carattere di obbligatorietà delle espressioni insegnate. Nel passato, per pervenire a una esatta valutazione di ogni asserto magisteriale, la teologia aveva elaborato la famosa dottrina delle note teologiche; attualmente essa sembra essere andata in crisi, quasi completamente dimenticata sia nel campo dell'insegnamento che in quello della ricerca. Noi non intendiarmo in questa sede riesumare tale approccio, che pensiamo rischierebbe di sembrare anacronistico e fin troppo asettico nei riguardi delle verità rivelate, ma da esso desideriamo prendere in qualche modo

ispirazione per accostare i vari asserti che nel corso del nostro lavoro prederemo in esame. Portare in evidenza il valore delle singole affermazioni dogmatiche permetterà, infatti, di comporle in maniera rispettosa del loro grado di obbligatorietà, riconoscendo anche il cammino graduale che una data verità sta compiendo per giungere a una sua espressione definitiva e vincolante.

Nello specifico del nostro studio, tale criterio vedrà una sua prima applicazione in un approccio diacronico, ovvero nell'approfondita ricerca riservata, sia per il Vaticano I che per il Vaticano II, alla genesi dei testi presi in esame: attraverso di essa, infatti, sarà possibile riconoscere il significato e il peso dato alle singole espressioni su cui i padri conciliari hanno lungamente disquisito. Una seconda applicazione si avrà nello studio sincronico, cioè nell'interpretazione teologica dei testi fornita proprio a partire dalla loro forma finale, combinata a quanto emerso dall'applicazione del criterio precedente nello studio degli strumenti ermeneutici.

SECONDA PARTE

IL CONCILIO VATICANO I

CAPITOLO III

La genesi della *Pastor æternus*

Dopo aver dedicato la prima parte del lavoro all'identificazione dell'oggetto e del metodo di questa ricerca, ponendola all'interno del dibattito sulla questione ermeneutica dei testi del Concilio Vaticano II, ha ora inizio il percorso vero e proprio del nostro studio: la *Pastor æternus* L'analisi della *constitutio prima de Ecclesia* che il Concilio Vaticano I dedicò al primato e all'infallibilità papali partirà dalla sua storia genetica, per occuparsi successivamente dei contenuti dogmatici, ai quali sarà possibile attingere grazie all'utilizzo di quegli strumenti ermeneutici che lo stesso evento conciliare offre.

In questo primo capitolo, alla genesi graduale della *Pastor æternus*, verrà premesso un approfondimento riguardante il periodo storico in cui si situa il Vaticano I. La celebrazione della prima assise vaticana, infatti, si era resa necessaria proprio a partire dalla situazione concreta che la Chiesa stava affrontando: la modernità la poneva di fronte a nuove sfide, sia nell'ambito dei sistemi filosofici che in quello della sua stessa sussistenza della Chiesa all'interno e a fianco degli stati nazionali. Fu a partire da tali presupposti che Pio IX cominciò a considerare la possibilità della convocazione di un nuovo concilio, fino a quando le positive reazioni di cardinali e vescovi lo convinsero a darne ufficialità.

Nei lavori preparatori sarà poi possibile individuare quelle questioni che i pastori ritenevano particolarmente urgenti, ma anche evidenziare quelle tendenze ecclesiologiche che confluirono, non solo nella *constitutio prima de Ecclesia*, ma anche negli schemi che il Concilio non ebbe tempo di approvare. Infine seguiremo quei dibattiti che, nell'aula conciliare, portarono all'attuale formulazione del testo della *Pastor æternus* prima che la breccia di Porta Pia segnasse, non solo la fine dello Stato della Chiesa, ma anche e soprattutto la brusca interruzione

di quel progetto conciliare che aveva trovato in aula solo una minima realizzazione.

1. **Il Concilio Vaticano I e la sua preparazione**[1]

Quando, il 26 giugno 1867, papa Pio IX annunciò pubblicamente la futura convocazione di un concilio[2], la notizia non figurava come una comunicazione improvvisa. Al contrario, essa aveva attraversato anni di gestazione: suggerita al pontefice pochi anni dopo la sua elezione, era stata poi oggetto di riflessione con alcuni cardinali e vescovi ma, soprattutto, era coerente con la preoccupata constatazione dei problemi generali che la Chiesa stava affrontando in quel particolare crocevia della storia, ai quali l'intero corpo episcopale sentiva impellente la necessità di dare una decisa risposta. È, dunque, proprio dall'analisi del contesto storico che desideriamo dare avvio allo studio sulla *Pastor æternus*, cercando di evidenziare i principali terreni di scontro in cui la Chiesa si trovava a combattere, in modo tale che, successivamente, sia possibile riconoscere, in maniera speculare, la concentrazione dei lavori dell'assise vaticana attorno ad alcune tematiche principali.

In questo particolare contesto storico, seguiremo poi il maturare dell'idea della convocazione di un concilio, dal suo primo sorgere, passando attraverso le varie consultazioni svolte da Pio IX, per giungere fino alla sua pubblica manifestazione. Già da questa analisi si potrà scorgere il graduale delinearsi di una chiara *mens* conciliare, che in seguito si confermerà utile al fine di interpretare in maniera il più possibile aderente all'intenzionalità originaria le deliberazioni conclusive del Vaticano I.

1.1 *Il contesto storico*

Se nello studio dei concili si conferma di indubbia utilità tracciare una descrizione del contesto storico in cui ogni singola assise viene convocata, sia per comprenderne il legame con i processi storici globali

---

[1] Nell'estensione di questa sezione a carattere storico, pur ricorrendo alle ricostruzioni fornite da studi e manuali diventati ormai classici, non abbiamo voluto appesantire il testo con una loro pedissequa citazione, preferendo piuttosto fornirne qui un elenco generale: G. ALBERIGO, ed., *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990; R. AUBERT, *Storia della Chiesa*, XXI/1-2, Torino 1990; R. AUBERT, *Vatican I*, Paris 1964; G. MARTINA, *Pio IX*, I-III, Roma 1974-1990; H. RONDET, *Vatican I*, Paris 1962; K. SCHATZ, *Vatikanum I*, I-III, München - Paderborn 1992-1994.

[2] PIO IX, allocuzione *Singulari quidem*, 26 giugno 1867.

sia per elaborare una corretta ermeneutica delle definizioni da essa proposte, ciò assume un'importanza ancor più determinante quando si accosta il Concilio Vaticano I. Esso, infatti, possiede una caratteristica particolare che ne segna la differenza rispetto a tutti i concili precedenti: il Vaticano I è il primo concilio a non essere riunito per dar risposta a correnti ereticali sorte in seno alla Chiesa, ma piuttosto per fronteggiare una crisi che aveva investito dall'esterno la compagine ecclesiale.

> La crisi che ha segnato la Chiesa cattolica nel XIX secolo non era nata al suo interno, ma proveniva da fuori. Già qui troviamo un motivo di differenza rispetto ai concili del passato. Il mondo europeo nel XIX secolo ormai prendeva la «propria» strada indipendente dalla Chiesa: il processo di distacco e di estraneazione della società civile dalla tutela ecclesiastica, iniziato alla fine del Medioevo, mostrava dei caratteri di tale durezza, da apparire non solo irreversibile, ma ormai definitivo, allontanandosi dal medioevo. Molti elementi erano confluiti a sostegno di questo cambiamento, soprattutto la Rivoluzione francese, lo sviluppo industriale, l'apparizione della nuova classe sociale dirigente: la borghesia, segnata dalla convinzione della libertà e del progresso. Questi cambiamenti erano stati preparati dalla filosofia, attraverso le correnti di pensiero che, dall'Umanesimo in poi, caratterizzeranno la cultura in Occidente in senso progressivamente anticristiano[3].

Il sentimento comune che si viveva all'interno della Chiesa cattolica era quello descritto dal motto riportato da Aubert nel suo studio sul Vaticano I: «la "Révolution", déchaînement du monde pervers contre le rocher de Pierre»[4]. Le radici di una tale rivolta sono dunque da ricercarsi nei secoli precedenti: in fondo, l'epoca contemporanea che si apre con il 1789 non può essere altrimenti definita che «la seconda fase dell'età moderna, perché sotto molti aspetti essa ne è l'effettiva continuazione e la logica conclusione»[5].

È chiaro, però, che descrivere in maniera approfondita ed esaustiva le radici storico-filosofiche dell'età contemporanea e studiarne i suoi tanti e complessi sviluppi sono obiettivi che esulano dal presente lavoro. Quello che desideriamo fare è piuttosto tratteggiare alcune linee portanti del periodo che ci permettano di inquadrare l'opera del Vaticano I, identificando così sia le principali questioni alle quali l'assise voleva rispondere sia il contesto in cui le sue deliberazioni furono prese e re-

---

[3] H.S. CHOI, *Pastor æternus ædificare Ecclesiam decrevit*, 23.
[4] R. AUBERT, *Vatican I*, 12.
[5] B. MONDIN, *Storia della teologia*, IV, 7.

cepite. Nello specifico ci sembra possibile, con tutti i limiti che la riduzione a uno schema possa comportare, ricondurre a due ambiti principali quel conflitto che il mondo moderno aveva acceso contro la Chiesa: da una parte l'ambito culturale, in cui la filosofia era giunta a negare la possibilità stessa di una Rivelazione soprannaturale, minando alla base i presupposti della fede; dall'altra l'ambito sociale, in cui la politica era impegnata in una lotta tesa a neutralizzare la presenza e l'influenza della Chiesa nei singoli stati.

1.1.1 Il conflitto nell'ambito filosofico-culturale

Non deve sembrare esagerato se, per rintracciare le radici di quel divorzio tra fede e ragione che si consumò definitivamente nell'epoca del Concilio Vaticano I, sia necessario risalire alla fine del Medioevo e, in particolar modo, al pensiero del filosofo francescano Guglielmo di Ockham (1285-1347). Portando alle estreme conseguenze le riflessioni di Giovanni Duns Scoto (1265-1308), il suo sistema condusse al tramonto la filosofia scolastica medievale e aprì la strada all'opera dei vari pensatori umanisti. Il *doctor invincibilis*, come venne soprannominato, intaccò alla base uno dei pilastri fondamentali della filosofia dell'Angelico, scavando un fossato invalicabile tra fede e ragione: se Dio non aveva creato il mondo *per suum intellectum et voluntatem*, come affermava Tommaso, ma lo ha fatto per la sola volontà, cioè in modo puramente arbitrario, non era più possibile rintracciare alcun genere di armonia tra l'ambito della Rivelazione e quello della riflessione razionale. Se quindi in precedenza l'ordine delle cose create rivelava alla ragione dell'uomo l'esistenza di un Dio creatore, rendendo possibile il passaggio dalla filosofia alla teologia, da quel momento in poi tale passaggio era interdetto: non si poteva conoscere Dio attraverso gli strumenti forniti dalla ragione ma solamente tramite la fede, Suo dono gratuito. La metafisica risultava così impraticabile e l'unica via di conoscenza era quella empirica.

> La rivoluzione è ormai avviata, insieme con l'autonomia del mondo e la lontananza di Dio. Da allora la filosofia pullula di contrapposizioni. La fede si stacca dalla ragione, l'etica dalla virtù, la morale dalla politica, il potere temporale da quello spirituale, la ricerca scientifica dalla filosofia naturale[6].

I filosofi, dopo Ockham, proseguirono sulla nuova strada tracciata e, pur ritenendo in alcuni casi di rendere un servizio a Dio, non fecero

[6] S. FONTANA, *Filosofia per tutti*, 60-61.

altro che acuire quella divisione che stava separando in maniera sempre più drastica l'ambito della fede da quello della ragione. Desideriamo ora soffermarci brevemente su altri due passaggi decisivi del pensiero moderno, che influirono in maniera profonda nella formazione del panorama culturale che fece da sfondo al pontificato di Pio IX e al Concilio da lui convocato.

L'Umanesimo, sorto da questa nuova prospettiva filosofica, si presentava non come una continuazione della cultura precedente ma come una nuova sintesi culturale, caratterizzata dal totale ribaldamento del fulcro di ogni riflessione, che passava da Dio all'uomo. Questo nuovo genere di antropocentrismo, ancora agli albori, dava così vita non a un periodo di pacifica riflessione, ma piuttosto a un tempo di inquieta ricerca che, per quanto ancora priva di un quadro d'insieme, già stava realizzando sia un discreto avanzamento scientifico che una graduale laicizzazione della cultura. Fu solo l'elaborazione filosofica di René Descartes (1596-1650) a offrire finalmente, nella prima metà del XVII secolo, un nuovo sistema di riferimento filosofico alla cultura umanista.

La riflessione di Cartesio impresse alla filosofia moderna una decisa svolta gnoseologica[7]: centro del suo interesse era sì l'uomo ma, in particolare, la sua capacità di conoscere la realtà che lo circondava. Nel tentativo di rifondare l'intero sistema del sapere in maniera chiara e rigorosa, servendosi del dubbio metodico, egli poté giungere a quell'unica verità indubitabile, che dunque poteva fungere da base dell'intera costruzione: *cogito, ergo sum*. A partire da tale autocoscienza soggettiva l'uomo, inteso come *res cogitans*, poteva anzitutto conoscere i prodotti della propria coscienza e attestarne la verità a partire da un criterio discriminante dedotto dall'ambito del sapere geometrico, ovvero quello delle idee chiare, cioè evidenti, e distinte, cioè conosciute di per sé. La materia, definita al contrario *res extensa*, nello specifico il corpo dell'uomo e il mondo che lo circonda, veniva considerata da Cartesio come pura estensione, una sorta di meccanismo legato agli accidenti di quantità e movimento, che era possibile conoscere solo a partire dalla ragione scientifica. Attraverso le sue riflessioni, il filosofo arrivò anche a dimostrare l'esistenza di Dio, per poi identificarlo come il garante di verità delle dimostrazioni razionali: così, pur arrivando in un certo qual modo a ricostruire un universo molto simile a quello della metafisica

[7] Opere fondamentali per comprendere il suo pensiero sono R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Leyde 1637; ID., *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641.

classica, il diverso punto di partenza condusse la sua filosofia a esiti opposti rispetto a quella precedente. Infatti se Cartesio, come credente, poteva pensare di aver reso un servizio a Dio con l'elaborazione del suo sistema filosofico, in realtà la sua assolutizzazione della ragione scientifica, da una parte stava estromettendo la fede dall'orizzonte della conoscenza, mentre dall'altra stava separando Dio stesso da quel mondo che, pur dovendo a Lui il suo primo esistere, chiuso com'era nel suo meccanicismo matematico, poteva ora continuare a sussistere anche senza un legame con il suo Creatore.

Fu con l'epoca dell'Illuminismo che l'orizzonte della verità e quello della conoscenza vennero fatti definitivamente coincidere con quello della ragione.

> Molti sono gli avvenimenti politici e culturali che contribuirono al sorgere dell'Illuminismo. Anzitutto il Rinascimento che aveva lottato contro tutto ciò che, in qualche modo poteva interferire con l'autonomia dell'uomo, soprattutto contro il principio d'autorità, e si era rivolto allo studio della natura, dando origine alla scienza nuova di Galilei; poi la Riforma che aveva esteso al campo religioso la lotta contro il principio d'autorità; infine la Rivoluzione inglese, in cui la lotta contro il principio d'autorità era già passata al campo politico. Anche il razionalismo cartesiano, specialmente con la sua esigenza di idee chiare e distinte, aveva preparato il terreno all'Illuminismo. Ma la condizione principale del suo sorgere fu il passo gigantesco compiuto dalla scienza nel XVIII secolo[8].

L'Illuminismo, dunque, inteso come fenomeno culturale del XVIII secolo che, nato in ambito filosofico, in breve tempo si era esteso a tutti gli altri campi del sapere, si può configurare come piena maturità filosofica della modernità. In esso il sistema elaborato da Immanuel Kant (1724-1804) si conferma a buon diritto come la più completa espressione di questa nuova corrente che, nata in Inghilterra, si era diffusa però in tutta Europa, trovando in Francia un terreno particolarmente fertile.

Per stabilire la possibilità della metafisica come scienza, ovvero come una disciplina provvista dei caratteri di universalità e necessità, Kant, attraverso la sua *Kritik der reinen Vernunft*[9], intraprese una profonda indagine sui limiti e sulle condizioni della conoscenza umana. Operando quella che lui stesso aveva battezzato una rivoluzione copernicana, capovolse lo schema precedente secondo il quale era l'uomo a dover adattare le proprie categorie mentali all'oggetto della sua cono-

---

[8] B. MONDIN, *Storia della teologia*, III, 525.
[9] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781.

scenza, per mettere al centro la ragione umana con le sue categorie trascendentali, cioè quelle modalità funzionali dell'intelletto che, precedendo la stessa esperienza, la rendevano possibile. Così l'oggetto della conoscenza veniva in un certo qual modo "costruito" dallo stesso conoscente, riducendosi al semplice fenomeno, ovvero ciò che cadeva sotto le categorie di spazio e di tempo, mentre il noumeno, la cosa-in-sé, andando al di là di ogni possibile esperienza diveniva sì pensabile ma non conoscibile scientificamente. Fu così che la metafisica tradizionale perse qualunque valore di scientificità e la teologia, cioè il discorso su Dio, trovò la sua propria collocazione all'interno della ragione pratica, non come oggetto di conoscenza ma come un suo postulato.

La sua *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*[10] può essere considerata come la descrizione paradigmatica della religione razionale del periodo illuminista. In essa Kant espose l'idea di una religione che non aveva a che fare con dogmi dottrinali o culti rituali, ma che si fondava su una fede razionale pratica, su quella morale dell'imperativo categorico nella quale qualunque uomo si sarebbero potuto riconoscere, andando così a formare una sorta di Chiesa intesa come comunità universale, libera e immutabile. Le religioni storiche assumevano, in questo quadro, un ruolo meramente pedagodico: esse avrebbero consentito più velocemente e a un maggior numero di persone di giungere per via metafisica a quelle verità alle quali anche il semplice uso della ragione le avrebbe potute condurre.

> Kant – ancor più che Cartesio – è il pensatore che incarna la coscienza moderna: le sue ambizioni, i suoi valori, le sue aspirazioni, i suoi ideali, le sue convinzioni. Non Cartesio, ma Kant è il filosofo pienamente secolarizzato che concepisce il mondo, l'uomo e la storia «etsi Deus non daretur». Con Kant la filosofia diventa adulta e, consapevole della propria maturità, liquida dal campo del sapere speculativo tutto quanto oltrepassi i «limiti della pura ragione». La ragione abbraccia sia il mondo della rappresentazione sia quello dell'azione (prassi), ma mentre in quello dell'azione il suo potere è illimitato e può attingere anche l'Assoluto, il Noumeno, Dio, in quello della rappresentazione il suo potere è ristretto all'ambito dei fenomeni[11].

Il deismo illuminista assunse poi, a seconda dei singoli pensatori, tratti più o meno anticristiani: in Inghilterra la subordinazione del cristianesimo all'interpretazione razionale poteva sfociare, come con John

---

[10] I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793.

[11] B. MONDIN, *Storia della teologia*, IV, 19.

Toland (1670-1722), in un materialismo di stampo panteista; in Germania Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), pur provenendo da una solida educazione religiosa impartitagli dal padre, pastore protestante, poneva il cristianesimo all'interno di un processo storico che lo descriveva come una semplice tappa nel cammino di progressiva illuminazione dell'uomo; fu invece in Francia che la critica spietata al cristianesimo contagiò i vari *philosophes*, tra cui il pontefice massimo dell'Illuminismo francese, François-Marie Arouet detto Voltaire (1694-1778), che mirava alla demolizione della religione rivelata a vantaggio dell'unica vera religione, una astratta religione naturale.

La parabola dell'Illuminismo sfociò, durante il secolo di Pio IX, nella filosofia positivista che, riconoscendo nel metodo sperimentale l'unico strumento adeguato per attingere alla realtà, escludeva ogni altra forma di conoscenza definendola pura irrazionalità.

> Il Positivismo divenne nella seconda metà dell'Ottocento una religione laica, la religione laica del progresso indefinito affidato alla scienza, contro la superstizione filosofica, religiosa ed ecclesiastica. Per Positivismo si intende però qualcosa di più di una corrente filosofica. Esso indica anche la fine ormai completa del filosofare nella fede, l'entrata definitiva nell'umanesimo ateo, senza più alcun rimpiante per la prospettiva trascendente[12].

Auguste Comte (1798-1857) arrivava a descrivere la storia umana secondo un'evoluzione in tre stadi[13]: allo stadio teologico, nel quale l'uomo religioso interpretava i fenomeni naturali riconducendoli a cause soprannaturali, si passava allo stadio metafisico, in cui la filosofia prendeva il posto della religione, ma la maturità poteva avvenire solo nello stadio positivo, nel quale l'uomo non era più interessato alla causa dei fenomeni ma solamente a spiegarne i meccanismi. La negazione della possibilità di una Rivelazione ma anche della stessa ragionevolezza della fede, la riduzione dell'ambito della ragione alla sola realtà fenomenica materiale e il completo disinteresse nei riguardi di qualunque forma di trascendenza erano i presupposti di un ateismo pratico che, solo in seguito, sarebbe stato tematizzato e teorizzato.

In opposizione a questa assolutizzazione della ragione scientifica, che era arrivata a estromettere la Rivelazione, non solo dal suo campo di indagine ma soprattutto dal suo campo di interesse, si scagliò una

---

[12] S. FONTANA, *Filosofia per tutti*, 94-95.

[13] La cosiddetta "legge dei tre stadi" viene descritta per la prima volta da Comte in A. COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris 1822; ripreso poi in ID., *Cours de philosophie positive*, I-VI, Paris 1830-1842.

nuova apologetica, che proprio della ragione si serviva per porre in evidenza tutti quei progressi che il cattolicesimo aveva apportato, nel corso dei secoli, in ogni ambito dell'esperienza umana. Contemporaneamente, però, si assistette alla comparsa delle correnti filosofiche del fideismo e del tradizionalismo che si muovevano in direzione opposta: esse facevano della ragione l'obiettivo della loro lotta, per limitarne in modo drastico le capacità conoscitive e sottometterla alla fede e alla tradizione, che le si sostituivano come gli unici strumenti conoscitivi capaci, non solo di attingere ai contenuti della Rivelazione, ma anche a indagare gli altri ambiti del sapere. Esponente significativo del fideismo fu Louis Eugène Bautain (1796-1867)[14]. La sua filosofia cristiana si presentava totalmente subordinata alla fede e alla Rivelazione, arrivando al punto di negare sia la possibilità di una conoscenza naturale di Dio che la dimensione razionale dell'atto di fede. Portabandiera del tradizionalismo, almeno fino al 1829, anno che segnò il suo passaggio al cattolicesimo liberale, fu Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)[15]. Con la sua teoria del senso comune, egli estendeva alla conoscenza in generale quel criterio di verità tipico della tradizione cattolica condensato nella massima del Lerinese: «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*»[16]. Cercava così di ricondurre il pensiero individualista a un pensiero collettivo che ritrovava, nel consenso universale, quelle verità certe e infallibili comunicate da Dio.

Tra i due schieramenti si ponevano infine i filosofi semirazionalisti, come in Germania Georg Hermes (1775-1831) e Anton Günther (1783-1863), che riconoscevano alla ragione la capacità di dimostrare il contenuto dei misteri cristiani, e gli ontologisti, soprattutto in Italia con Vincenzo Gioberti (1801-1852), che ponevano nella percezione immediata di Dio da parte dell'intelligenza umana l'inizio naturale di ogni altro genere di conoscenza.

1.1.2 Il conflitto nell'ambito socio-politico

Il 1789 rappresenta, per la storiografia tradizionale, lo spartiacque tra l'evo moderno e quello contemporaneo. Tale scelta convenzionale non possiede un semplice valore cronologico, bensì manifesta una profonda

---

[14] La sua opera principale, che gli procurò subito seri problemi con il vescovo locale e poi con Roma, è L.E. BAUTAIN, *Philosophie du christianisme*, Paris 1833.

[15] Il nucleo fondamentale della sua teoria è descritto in F.R. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris 1817.

[16] VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, XXIII.

valenza culturale: quei cambiamenti, verificatisi nell'età moderna, avevano condotto fino alla sua crisi il sistema feudale, inteso non soltanto nel suo aspetto di struttura dei rapporti economici, ma anche e soprattutto quale modello di società e di valori; una crisi che vide la sua violenta esplosione nella rivuluzione francese[17]. Il legame con l'analisi precedente appare dunque evidente: quei sistemi di pensiero, dei quali abbiamo seguito lo sviluppo, trovano la loro ricaduta nel susseguirsi delle vicende storiche. Ciò che ora differisce rispetto a sopra è piuttosto il particolare punto di vista da cui si osserva la dinamica storica, che si sposta all'ambito sociale e politico, perché è in esso che l'autorità e la sussistenza della Chiesa subirono i più feroci attacchi. Dedichiamo quindi più spazio a quest'analisi, che ci permetterà così di identificare le problematiche principali alle quali le definizioni dogmatiche della *Pastor æternus* tentarono di dar risposta.

Fotografando la situazione sociale della seconda metà del Settecento, appare evidente lo stridore tra le spinte verso il cambiamento e il freno contrapposto dal sistema assolutistico-feudale. La rivoluzione francese fu infatti preceduta da un incremento demografico che, a differenza del passato, quando ogni periodo di prosperità in Europa si era concluso con delle catastrofi che avevano riportato la popolazione al livello precedente, appariva ininterrotto grazie allo sviluppo economico, soprattutto nel campo dell'agricoltura e in quello del commercio. È vero che i mutamenti più radicali si realizzarono solo dopo le grandi rivoluzioni ma, nei limiti della persistenza delle strutture tradizionali, si venne realizzando un'effettiva riorganizzazione dell'agricoltura. Il movimento illuminista intanto offriva, in ambito culturale, terreno fertile ai cambiamenti nell'assetto economico e sociale. Il suo interesse a liberare l'uomo da uno stato di minorità non poteva che avere ricadute di rilievo nell'organizzazione politica, trovando la sua forza nella contestazione che la borghesia muoveva al sistema vigente.

Tuttavia, mentre i riformatori mettevano in discussione i pilastri stessi del feudalesimo, i monarchi accoglievano solo parzialmente le loro istanze, avviando esclusivamente ritocchi di superficie. Le riforme dei sovrani assoluti si rivolsero in particolar modo alle relazioni con la Chiesa perché, se già era tendenza originaria dell'*ancien régime* quella di limitare i privilegi ecclesiastici, ora anche il movimento illuminista

[17] Nel suo complesso, la sintesi storica si rifà alla buona ricostruzione di R. VILLARI, *Storia dell'Europa contemporanea*, 3-123; uno sguardo d'insieme allo sviluppo ecclesiologico di questo periodo si può leggere in Y. CONGAR, «L'ecclésiologie», 77-114; A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 127-317.

mostrava un atteggiamento polemico nei suoi confronti. Il patrimonio ecclesiastico, enormemente accresciuto dopo il Concilio di Trento, venne considerato come un patrimonio pubblico e subì numerosi espropri e la stessa Chiesa, identificata dai *philosophes* come la sede di ogni superstizione e oscurantismo, venne attaccata al fine di eliminarne il monopolio sul sistema educativo (sono di questo periodo i decreti di espulsione della Compagnia di Gesù da diversi stati, fino alla sua soppressione). Tale insofferenza si manifestò soprattutto nei riguardi dell'autorità papale, che aveva guidato la restaurazione della vita ecclesiale a seguito della riforma protestante: dentro e fuori della compagine ecclesiale molti aderirono a sistemi di pensiero che riducevano l'influenza del papa quali il gallicanesimo, il febronianismo e il giuseppinismo.

Queste dottrine, che riguardavano il rapporto tra lo stato e la Chiesa, proprio nella rivoluzione francese trovarono sia una drastica applicazione che una forza di propulsione. Se però vogliamo comprendere a pieno i loro contenuti, dobbiamo considerarle in una prospettiva storica più ampia.

> Il faut noter que les définitions du concile du Vatican concernant le Pape son sourtout l'effet d'une série de débats doctrinaux qui se son produits en Occident, et dont l'origine remonte aux discussions du XIV^e^ siècle relativement à la supériorité du concile sur le Pape[18].

La questione conciliarista si situa durante un passaggio di vera e propria crisi per il papato. Mentre, dopo lo scisma d'Oriente, il primato andava rafforzandosi a opera di Gregorio VII con il *Dictatus papae* del 1075 e la sua conseguente riforma, nel tardo medioevo si consumò lo scisma d'Occidente che riguardava direttamente il papato. A partire dal 1378, per quarant'anni, la cristianità si vide spaccata in due obbedienze e, dal 1409, addirittura in tre, per la presenza di due papi legittimamente eletti in conclave. L'esperienza storica di un papato in profonda crisi rappresentò la spinta più decisiva per l'elaborazione delle teorie che accordavano al concilio il potere supremo nella Chiesa, superiore anche al papa: esse videro la sua più chiara espressione nel decreto *Haec sancta* del Concilio di Costanza e nel decreto *Sacrosancta* del Concilio di Basilea-Ferrara-Firenze. Le dispute sulla figura e il ruolo del successore di Pietro tornarono alla ribalta nel periodo della riforma protestante. Lutero non fu soltanto un deciso oppositore del papato, egli lo rifiutò *in toto*: il primato del papa, secondo il riformatore, non derivava

[18] O. ROUSSEAU, «Le vraie valeur», 720.

dalla volontà del Salvatore, ma era frutto di fattori storici, una pratica che si era cristallizzata nelle leggi canoniche come *ius humanum*, non certo *ius divinum*. La sua veemente battaglia contro le prerogative pontificie infuocava la sua *vis polemica* al punto che, nei suoi scritti, egli arrivava a identificare nel papato l'opera del Demonio e, nel papa, lo stesso Anticristo[19].

In questo *background* di dispute teologiche affondarono le radici quelle correnti di pensiero assunte, ampliate e sviluppate dall'Illuminismo, che fanno tutte capo al gallicanesimo[20]. Più che di una dottrina uniforme, il gallicanesimo consiste in un insieme di correnti di pensiero che si svilupparono in modo variegato in Francia a partire da un principio unificatore, la resistenza al primato papale, e si svilupparono poi al di là dei confini francesi, sotto denominazioni differenti. Accostando questo fenomeno, appare particolarmente utile operare una distinzione previa tra un gallicanesimo ecclesiastico e uno politico: in questa fase del nostro studio approfondiremo le dottrine elaborate dal gallicanesimo del primo tipo, mentre attraverso la ricostruzione storica tracceremo la parabola del gallicanesimo del secondo tipo, il cui unico interesse era l'indipendenza del potere temporale dall'autorità spirituale del papa e la sua autorità anche sulla vita concreta e sulla gestione amministrativa della Chiesa.

La sua genesi, che può ricondursi al XIV secolo, epoca del conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, non l'inquadra tanto, almeno agli inizi, come un sistema teologico ma piuttosto come una prassi politica finalizzata alla separazione del potere temporale da quello spirituale. Al suo sviluppo teologico contribuì invece l'assunzione della prospettiva di una riforma interna della Chiesa, per mezzo della quale il gallicanesimo si fece una sorta di prosecutore delle idee conciliariste. Il suo primo manifesto si può rinvenire nella Prammatica Sanzione di Bourges del 1438, con la quale il Regno di Francia recepiva i decreti di riforma del Concilio di Basilea, tra cui quelli che ridimensionavano il ruolo del papa, assicurando in tal modo una grande autonomia alle Chiese francesi. La sua diffusione e il suo rafforzamento non possono che essere analizzati in parallelo con lo sviluppo di una dottrina opposta, inizialmente definita romanesimo, che sfociò in seguito nell'ultramontani-

---

[19] M. MILLER, *The shepherd and the rock*, 104-109; K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat*, 126-142.

[20] Y. CONGAR, «Gallicanisme», 1731-1739; J.M. GRES-GAYER, «Gallicanesime», 491-494; A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, II, 97-108; R.F. COSTIGAN, *The consensus of the Church*, 5-31; K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat*, 163-168.

smo: fu, infatti, il contrasto tra questi due sistemi a portare entrambi al proprio parossismo. Il primo aperto scontro si ebbe in seguito al Concilio di Trento, quando in Francia il cattolicesimo si vide spaccato in una fazione romana, che intendeva realizzare la riforma della Chiesa secondo i dettami tridentini in stretto legame alla sede petrina, e una gallicana, che vi opponeva i principi della Chiesa antica. In questo periodo furono elaborati i primi trattati che intendevano raccogliere prove a favore della libertà della Chiesa gallicana da canonisti come Edmond Richer[21], che ripubblicò gli scritti degli autori conciliaristi più estremi, e con l'opera di Pierre Pithou[22] si ebbe la vera e propria fondazione teologica del gallicanesimo ecclesiastico.

La *magna charta* di questo movimento, sintesi dei suoi principi fondamentali in una redazione relativamente moderata, venne elaborata sotto il regno di Luigi XIV e promulgata nel 1682 attraverso i "Quattro articoli del clero di Francia". Essi non furono diffusi solamente come teoria teologica, ma vennero emanati come una vera e propria legge del Regno, la cui accettazione era *conditio sine qua non* per l'insegnamento della teologia; la loro nullità giuridica, per paura di uno scisma, venne affermata con decisione solamente nel 1690[23]. I tratti salienti della teologia gallicana, così come emergono dai quattro articoli, sono:

- la difesa dell'autonomia del potere temporale e il rifiuto categorico dell'influenza del papa (art. 1);
- l'assunzione di un rigido conciliarismo che sottometteva il papa alle decisioni dei concili (art. 2);
- l'affermazione della sottomissione del papa al diritto universale e a quello particolare perché, se anche da lui emanato, riceveva la sua forza dallo Spirito Santo e dal consenso generale della Chiesa (art. 3);
- la limitazione del potere papale al solo Magistero che in sé non è irreformabile perché la sua infallibilità gli derivava dall'accoglienza nella Chiesa intera (art. 4).

All'opposto si poneva il romanesimo[24], molto più moderato nell'espressione teologica, dalla diffusione più estesa e dall'aspetto più omogeneo. Esso mostrava i suoi punti di forza in una chiara concezione gerarchica, che affermava il primato pontificio e proponeva una sorta di

---

[21] P. DENIS, *Edmond Richer*.
[22] P. PITHOU, *Les libertez de l'Eglise*, Paris 1594.
[23] ALESSANDRO VIII, costituzione *Inter multiplices*, 4 agosto 1690.
[24] J.M. GRES-GAYER, «Ultramontanisme», 1203-1204.

infallibilità intesa a modo di ispirazione; in una evidente distinzione tra clero e laici, che veniva però compensata da una comune partecipazione alla missione della Chiesa attraverso una fervente vita associativa; in una ferma opposizione a ogni errore, unita a una vasta attività di proselitismo ed espansione. Praticamente si trattava della linea assunta da coloro che, nelle Chiese francesi, erano più vicini alle posizioni romane.

I principi basilari della visione ecclesiologica gallicana vennero assunti dal giansenismo[25] che, a partire da essi, aveva sviluppato un'ecclesiologia di partecipazione, opposta a quella ufficiale della Chiesa di Roma. Essa tentava di rifarsi alla *Ecclesia primitiva*, elaborando un modello democratico basato su due movimenti opposti e complementari: il processo della rappresentazione, attraverso il quale la verità veniva formulata dal basso per essere assunta ed espressa dai livelli più alti, e quello della ricezione, con cui le affermazioni dell'autorità erano convalidate dall'adesione della base. Il giansenismo, però, non aveva come interesse principale quello ecclesiologico: esso, sin dalla pubblicazione dell'*Augustinus*[26], opera di Giansenio del 1640, si era costituito come opposizione a un cattolicesimo facile, propagandato dal proselitismo della Compagnia di Gesù. Ispirandosi al pensiero di sant'Agostino e avendo come sostrato le dottrine di Baio, si concentrava sul rapporto tra libertà e grazia e aveva la sua più evidente traduzione in una visione pessimista dell'uomo decaduto, il cui riscatto era possibile solo attraverso un austero rigorismo morale. Esso si dimostrò comunque un potente veicolo per la diffusione delle idee gallicane e per il loro radicamento in tutti gli strati della società.

Il gallicanesimo francese fece inoltre sentire il suo influsso in Germania, dove trovò un terreno fertile per un episcopalismo diffuso[27]. Esso affondava le sue radici nella reazione tardomedievale dei vescovi alle rivendicazioni papali e si presentava come espressione della coscienza nazionale tedesca. Fondandosi sul Concordato di Vienna del 1448, elaborato per indebolire la riforma di Basilea, ma rifacendosi anche ai trattati precedenti fino ad arrivare all'Accettazione di Magonza del 1439, molto più vantaggiosa per le Chiese dell'impero, si presentava come una rivendicazione di libertà della nazione tedesca dalle ingerenze di Roma. Se il Concilio di Trento l'aveva in qualche modo domato, interessando tutta la Chiesa nella battaglia contro un comune nemico

---

[25] L. COGNET, «Jansénisme», 314-331; J.M. GRES-GAYER, «Jansénisme», 592-594.
[26] C.O. JANSEN, *Augustinus*, Louvain 1640.
[27] K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat*, 168-174.

esterno, il XVII secolo, con la diminuzione della diretta minaccia protestante, portò anche al riaccendersi delle controversie con Roma. Esse si concentravano in particolar modo sulla rivendicazione del potere episcopale di dispensa e sulla lotta contro la competenza giudiziaria delle nunziature. Se inizialmente questa rinascita dell'episcopalismo manifestò solo un aspetto pragmatico, senza una seria fondazione teologica e canonica, il contatto con le idee gallicane, avvenuto verso la fine del XVII secolo, permise l'elaborazione dell'aspetto teorico della battaglia, con la diffusione delle più estreme posizioni dell'ideologia francese. La presentazione più chiara del complesso delle dottrine si ebbe nel 1763 con la pubblicazione del *De statu Ecclesiæ et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis*, a opera del vescovo ausiliare di Treviri, Nicola da Hontheim, che si firmò con lo pseudonimo di Justinus Febronius[28]. La grande fortuna del testo non fu relativa a una sua particolare originalità ma piuttosto perché presentava, in maniera riassuntiva, ciò che i suoi contemporanei si attendevano. A partire da una distinzione tra *iura essentialia* per la conservazione dell'unità della Chiesa e *iura accessoria*, Febronio riduceva il primato a una questione di onore da tributare alla sede romana, escludendo una vera e propria giurisdizione. Il papa rivestiva il ruolo di *centrum unitatis* di un sistema federalistico mentre solo la Chiesa intera, e il Concilio generale quale sua manifestazione, erano insigniti del carisma dell'infallibilità. Nel rapporto con lo stato, nonostante il riconoscimento della reciproca indipendenza, poneva quest'ultimo in una posizione di superiorità rispetto alla Chiesa. Le sue teorie, definite febronianismo, trovarono la loro trasposizione fattiva nel Congresso di Ems del 1786, ultima notevole rivendicazione dell'episcopalismo tedesco nei confronti della Santa Sede, che però non riuscì nel suo intento di riforma.

Legati al febronianismo e al giansenismo, anche se non totalmente riconducibili al loro influsso, appaiono il teresianismo e il giuseppinismo dell'impero asburgico. Con questi termini vengono definite le politiche religiose condotte dai sovrani austriaci, il primo dall'imperatrice Maria Teresa d'Austria durante il suo regno (1740-1780) mentre il secondo dal figlio Giuseppe II nei dieci anni del suo governo. Le due correnti si differenziano solo per delle sfumature e per il maggior influsso illuminista che caratterizzò la seconda; entrambe possono essere comunque definite attuazioni politiche di quello che le eresie teologiche

---

[28] J.N. VON HONTHEIM, *De statu Ecclesiæ et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis*, Bouillon 1763.

speravano dalla riforma della Chiesa. Non è un caso, dunque, che tra i "quattro grandi" di Vienna fondatori del teresianismo fossero presenti personalità di estrazione giansenista, compreso il censore librario che aveva ottenuto la libera circolazione per l'opera di Febronio, e che la commissione alla quale Giuseppe II affidò la revisione dei rapporti fra stato e Chiesa si ispirasse al febronianismo. Le riforme approntate furono numerose, ma non ricevettero buona accoglienza e portarono a un duro scontro con la Santa Sede; la maggiore opposizione alle riforme venne dagli ambienti popolari e dal clero. La grave malattia del sovrano e l'ascesa del più cauto Leopoldo II, condussero a un'attenuazione del giuseppinismo, anche se il suo indebolimento fu molto lento e rimase una forza determinante nella politica austriaca fino alla seconda metà dell'800. L'influenza del giuseppinismo contagiò anche l'Italia settentrionale, dal 1713 sotto il dominio asburgico, dove operò il sacerdote e teologo Pietro Tamburini. Egli, massimo esponente del giansenismo italiano, fu promotore e animatore del Sinodo di Pistoia che, convocato dal vescovo Scipione de' Ricci nel 1786 con l'intento di riformare la Chiesa, venne condannata da Pio VI per le dottrine eterodosse che sosteneva, anche tramite l'ufficiale accoglienza del contenuto dei già citati articoli gallicani[29].

Tornando allo sviluppo storico, quel rovesciamento dell'assolutismo che influenzò la storia mondiale trovò in Francia la sua fucina e il suo centro propulsore. A spingere la società francese verso la rivoluzione non furono solamente le motivazioni sopracitate, ma a esse si aggiunsero anche alcune circostanze occasionali, tra cui la crisi economica e finanziaria. In un tale contesto ci fu chi, come il ministro A.R.J. Turgot propose riforme coerenti con la nuova mentalità che si stava diffondendo, ma contro di lui si era schierata tutta l'aristocrazia che vedeva proprio in quei privilegi che il ministro intendeva abolire la via da percorrere per uscire dalla crisi. Furono ripristinati diritti caduti in disuso e nuove tasse, dogane, pedaggi gravarono sui contadini; l'insofferenza delle masse aumentò e a loro si unirono anche le classi inferiori cittadine e la borghesia, che stavano subendo il contraccolpo della grave crisi finanziaria. Fu però paradossalmente dalle classi agiate che partì la rivolta: esse, per evitare di essere colpite dalle riforme, chiesero la convocazione degli Stati Generali, unici ai quali spettava l'approvazione di modifiche consistenti del sistema tributario. I deputati del terzo stato colsero al volo l'occasione, si staccarono e diedero vita all'Assemblea

[29] PIO VI, costituzione *Auctorem fidei*, 28 agosto 1794.

Nazionale che, basata sul principio della rappresentatività, con la sua nascita aveva ormai minato alle fondamenta il sistema assolutistico. La minaccia di un colpo di forza da parte del re e dell'aristocrazia ebbe l'effetto di avvicinare la borghesia alla rivolta popolare: la rivolta si accese anche nelle provincie; nelle campagne i contadini insorsero contro i loro signori e, con la marcia su Versailles e il trasferimento dell'Assemblea a Parigi, era ormai evidente che l'assolutismo e il sistema feudale erano stati abbattuti. Le riforme che seguirono diedero corpo agli ideali rivoluzionari: tra queste furono messe in atto anche diverse misure antiecclesiastiche, quali l'eliminazione della decima, la nazionalizzazione dei beni della Chiesa e la costituzione civile del clero, che vide una decisa resistenza di Pio VI.

La rivoluzione aveva dato vita a una monarchia costituzionale, ma il re Luigi XVI non si era rassegnato al nuovo regime e confidava che l'alleanza di Austria e Prussia avrebbero condotto la Francia alla capitolazione. L'insperata vittoria delle truppe francesi a Valmy nel 1792 costrinse le truppe straniere alla ritirata e l'ondata rivoluzionaria conquistò nuovi territori: a Parigi fu proclamata la prima repubblica francese e, all'inizio dell'anno successivo, il re venne condannato a morte e brutalmente giustiziato. L'assalto dei nemici esterni, riuniti nella prima coalizione guidata dalla Gran Bretagna, e lo scoppio di una controrivoluzione interna, che ebbe nella guerra di Vandea la sua espressione più eminente, trasformò però la repubblica in un regime di terrore. Un Comitato di Salute Pubblica, guidato da Maximilien de Robespierre, prese il controllo dello Stato e, al fine di portare a compimento la rivoluzione, ingaggiò una lotta feroce contro ogni forma di dissenso. Se fino a quel momento si era puntato alla laicizzazione dello stato senza la soppressione della Chiesa, ora lo scopo esplicito era la distruzione dell'intero apparato ecclesiastico, del culto e di qualunque genere di influenza cattolica sulla società francese: si passò dalla confisca dei beni alla dissacrazione di numerosi edifici di culto fino alla deportazione e uccisione di migliaia di sacerdoti; venne adottato un calendario rivoluzionario, con l'istituzione di feste laiche e l'introduzione del culto dei martiri della libertà e delle dea ragione. Con la vittoria sui nemici esterni e su quelli interni, il regime costruito da Robespierre cominciò a sfaldarsi fino al colpo di stato: durante il termidoro del 1794 il governo venne rovesciato e la rivoluzione reincanalata nel suo corso liberal-borghese, sancito da una nuova costituzione.

Durante il periodo successivo, guidato da un Direttorio, si fece spazio Napoleone Bonaparte, giovane generale dell'armata d'Italia che,

con le sue vittorie, aveva riscosso un diffuso apprezzamento e una notevole fama che lo portarono nel 1799 a rovesciare il Direttorio e istituire un triumvirato insieme a Sieyès e Ducose, del quale lui deteneva la carica di primo console. Il suo obiettivo era la restituzione della pace: attraverso un riordino dell'amministrazione e varie limitazioni della libertà, assicurò la tranquillità interna; vincendo in guerra gli avversari esterni, ristabilì i confini naturali della Francia e la pace. Sulla stessa linea si collocarono sia la redazione del nuovo codice civile (detto in seguito Codice Napoleonico) che il concordato con la Chiesa del 1801. Fu proprio nel rapporto con Roma che si assistette a un tentativo di risveglio del gallicanesimo francese, per quanto Napoleone, durante la negoziazione con Pio VII, si facesse portavoce delle teorie gallicane al solo scopo di asservirle ai propri interessi.

La transizione dal consolato all'impero fu quasi naturale e non comportò mutamenti rilevanti nell'organizzazione statale, ma segnò l'inizio di una nuova politica espansionistica, che in pochi anni portò a ridisegnare l'assetto europeo secondo il volere di Napoleone, ampliando i territori sotto il diretto controllo francese e creando una rete di stati vassalli e alleati. Nonostante l'imperatore avesse posto sul trono degli stati satelliti i membri della propria famiglia, la situazione si mostrava instabile e l'occasione della rivincita da parte delle potenze straniere si ebbe durante la campagna di Russia: esse si riunirono in una nuova coalizione e riuscirono a battere l'imperatore a Lipsia, invasero la Francia arrivando fino a Parigi e lo costrinsero ad abdicare. L'esilio sull'isola d'Elba, i cento giorni e la fine della sua vita a Sant'Elena furono l'epilogo poco glorioso della sua importante vicenda storica, che aveva sconvolto l'assetto europeo e aveva messo gli stati con i loro governanti di fronte alla necessità di ridisegnare la nuova Europa dopo la sconfitta di Napoleone.

Come argine di fronte a questa situazione generale si oppose il Congresso di Vienna. Il suo scopo principale era quello di eliminare qualsiasi apporto della rivoluzione negli Stati in cui le truppe francesi erano entrate, così da scongiurare ogni futura minaccia. Le decisioni ebbero come principio l'equilibrio fra le cinque maggiori potenze (Russia, Gran Bretagna, Austria, Prussia, Francia) e, solo per quanto si potesse conciliare con il precendente, il principio di legittimità per cui si riassegnava il trono ai sovrani che Napoleone aveva spodestato. La sistemazione territoriale non fu però l'unico risultato raggiunto dall'assise viennese riaffermando ovunque il diritto divino dei re, la supremazia politica dell'aristocrazia e la restaurazione dell'antico regime vennero

messe a tacere quelle aspirazioni nazionali, quelle richieste di costituzionalismo e quel bisogno di libertà che, comunque, erano entrate nel sentire dei popoli. Il regalismo del Congresso di Vienna intendeva però estendersi anche nei confronti della Chiesa:

> Or ce système a tout l'air d'une forme inversée de la théocratie médiévale. D'un côté un peut bien dire que l'Etat se laïcise: il est de plus en plus indépendant de l'Eglise, il n'a plus pour règle que son intérêt temporel et ses ambitions politiques. Mais par ailleurs il affirme avec une force singulière son droit souverain de régenter la religion. Sa souveraineté, réputée une et indivisible, doit s'étendre nécessairement à la religion comme à l'ordre civil[30].

Fu in questo contesto che si assistette al sorgere dell'ultramontanismo[31], in due correnti distinte: una prima tendenza restauratrice, che identificava nella Chiesa e nel papato l'unica autorità forte che potesse porre un freno alla diffusa anarchia; un'altra di tipo populista, più critica nei confronti dello stato, che desiderava rompere definitivamente l'alleanza tra trono e altare. Della prima linea fu esponente principale Joseph de Maistre, autore del *Du pape*[32], per opera del quale il tema dell'infallibilità si era trasformato da oggetto di studio strettamente teologico a interesse generale della società. Di fronte alla destabilizzazione dell'Europa uscita dalla rivoluzione francese e dalle guerre napoleoniche, l'intellettuale esaltava il papato, e l'infallibilità che implicitamente doveva essergli connessa, quale garante dell'ordine e della stabilità sociale. Per la seconda tendenza si distinse Félicité de Lamennais[33], fondatore del cattolicesimo liberale, che vedeva il futuro dell'Europa e della Chiesa nell'alleanza tra quest'ultima e tutti quei popoli che anelavano alla loro libertà. Da un punto di vista strettamente ecclesiologico, la dottrina ultramontana presentava una visione di Chiesa impoverita del suo riferimento misterico, in perfetta analogia con la società civile, interpretata a partire da categorie giuridiche e molto concentrata sulla nota dell'unità, a cui l'infallibilità era strettamente legata e che assumeva valore centrale per tutta la costruzione ecclesiologica.

---

[30] J. LECLER, «Les controverses», 298.

[31] R. AUBERT, «La géographie», 11-35; P. CHRISTOPHE, «Ultramontanisme», 439-447; J.M. GRES-GAYER, «Ultramontanisme», 1203-1204; A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 149-212; H.J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität*.

[32] J. DE MAISTRE, *Du Pape*, Lyon 1819.

[33] F.R. DE LAMENNAIS, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre public et civil*, Paris 1825.

Il progetto di restaurazione intrapreso dal Congresso di Vienna mostrò, sin dall'inizio della sua applicazione, tutto il suo anacronismo: nessun'altra epoca aveva mai visto trasformazioni sociali così profonde e così rapide e tutto questo non poteva non avere conseguenze in campo politico. Il periodo che andò dalla chiusura del Congresso alla metà dell'Ottocento fu percorso da una febbre rivoluzionaria che contagiò anche la borghesia moderata. Il liberalismo, infatti, si presentava come alternativa sia al metodo rivoluzionario che alle aspirazioni reazionarie: ponendo un forte accento sulla libertà più che sull'uguaglianza, proponeva il suffragio censitario e una dottrina economica imperniata sulla libera iniziativa, divenendo così la cultura tipica dell'alta borghesia e dell'aristocrazia progressista. Nonostante la sua impronta moderata, non fu per questo ben accetto e finì, nell'ondata di protesta, ad affiancarsi alla corrente democratica che aveva fatto del principio della sovranità popolare la sua bandiera: la libertà non poteva sussistere senza una base di uguaglianza e uno Stato non poteva essere realmente rappresentativo se non come espressione di tutto il popolo. La solidarietà delle grandi potenze, la propaganda e la repressione non riuscirono a debellare il germe della libertà e la rivoluzione riprese il suo cammino in ondate successive, attorno al 1820, al 1830 e infine nella primavera dei popoli del 1848. Se i moti del '20 non ebbero successo in Europa, eccezion fatta per la Grecia, quelli del '30 rappresentarono il trionfo del regime liberale in parte dell'Europa e il '48 la sua consacrazione.

La rivoluzione francese aveva dunque gettato le basi della divisione tra stato e Chiesa; ma furono i moti del 1848 a fornire l'input decisivo.

> La rivoluzione del 1848, anche se nata in gran parte per motivi economico-sociali, impresse una spinta decisiva al processo di trasformazione politica, già in atto da tempo nel vecchio continente, con ovvi riflessi anche nell'America Latina. Nonostante temporanei arresti e involuzioni, esso continuò nei decenni seguenti, che assistettero alla sostanziale vittoria dello Stato liberale. Il principio classico del liberalismo, la separazione fra Chiesa e Stato, anche se applicato in modo molto diverso nei paesi anglosassoni e in quelli latini, portava comunque in tutti gli stati che lo accettavano non solo ad una situazione giuridica e pratica della Chiesa completamente diversa da quella precedente (passaggio dal regime di *tesi* a quello di *ipotesi*, cioè dallo speciale riconoscimento da parte dello Stato della verità rivelata al rifiuto di un trattamento giuridico speciale; fine delle antiche immunità, prima fra tutte il foro ecclesiastico; libertà di culto e di propaganda, libertà di stampa; abrogazione di ogni discriminazione confessionale), ma anche ad una secolarizzazione generale della vita sociale, che tendeva a prescin-

dere in modo sempre più accentuato da ogni ispirazione religiosa, considerando la religione un fenomeno individuale e privato[34].

La politica della società liberale nei confronti della Chiesa si dimostrava diametralmente opposta a quella dei regimi precedenti e aveva come parola d'ordine il separatismo. Secondo le nuove concezioni, l'autorità non era più riconosciuta come un'esigenza insita nella sostanza delle cose, e quindi riferibile in ultima istanza a Dio, ma come il frutto di una convenzione umana, secondo la quale liberamente i cittadini cedevano all'autorità parte dei loro diritti. La stessa comunità politica sussisteva perché in essa i cittadini riconoscevano la garanzia e lo strumento per la realizzazione delle loro aspirazioni. Per questo si ammetteva ormai pacificamente la convivenza nello stesso stato di differenti confessioni religiose, minando la sussistenza di stati confessionali e decretando l'epilogo della concezione dello stato come braccio secolare della Chiesa. La fine della religione di stato e l'affermazione, non tanto della tolleranza (concetto che ancora richiama una certa discriminazione tra le varie opinioni), ma della libertà di coscienza portò all'allontanamento sempre più grande delle leggi civili dall'ordinamento canonico: non solo il diritto civile non induceva più i cittadini al rispetto dei loro doveri religiosi, ma non veniva nemmeno più riconosciuto uno statuto speciale agli ecclesiastici, come le immunità dell'*ancien régime* e il *privilegium fori*; la libertà di stampa di fatto sopprimeva la censura ecclesiastica e da più parti si premeva per l'introduzione del matrimonio civile. Molteplici attività nelle quali la Chiesa si era distinta nel passato, come la cura dei registri di stato civile, l'amministrazione dei cimiteri, la direzione di ospedali e in particolar modo la gestione del sistema d'istruzione, vennero un po' per volta rivendicate dallo stato. Queste linee-guida della separazione tra i poteri civile e religioso si realizzarono secondo una triplice modalità: il sistema della separazione pura dei paesi anglosassoni, in particolar modo gli Stati Uniti, secondo la quale a nessuna Chiesa era assicurato un particolare aiuto ma a tutte era riconosciuta piena ed effettiva libertà di culto; la separazione mista del Belgio, in cui lo stato, professandosi incompetente riguardo alle questioni religiose, riconosceva la libertà di coscienza pur accordando alla Chiesa alcuni privilegi in vista del bene comune; una separazione ostile, che caratterizzava tutti i paesi latini, i quali avevano subito il contraccolpo dell'alleanza trono-altare.

---

[34] G. MARTINA, *Pio IX, Chiesa*, 27-28.

Caso estremo fu la Germania dove scoppiò il cosiddetto *Kulturkampf*, che occupa un posto di particolare interesse per il nostro studio[35]. Il termine *Kulturkampf*, risalente al giurista tedesco e politico socialista Ferdinand Lassalle, aveva visto un uso occasionale fino a quando divenne nel 1873, a seguito del Concilio Vaticano I, parola d'ordine del gergo politico. Fu R. Virchow, deputato alla dieta prussiana, a utilizzarlo durante la presentazione di un disegno di legge sull'educazione e la nomina dei preti per identificare il conflitto tra Stato e Chiesa come una "lotta per la civiltà": da quel momento esso disegnò la politica di conflitto dello stato/impero prussiano nei confronti del cattolicesimo. La vera e propria nascita di questa difficile fase storica si deve far risalire all'opera del cancelliere Bismarck, il cui avvento ai vertici del governo prussiano segnò in modo decisivo il corso dei rapporti tra la Chiesa Cattolica e la nascente Germania; ma, più a monte, le radici di questo scontro affondano chiaramente nel liberalismo ottocentesco e nel desiderio di creare l'unità della nazione tedesca.

Nel panorama del nuovo assetto europeo decretato dal Congresso di Vienna, infatti, la Prussia, stato tedesco di tradizione protestante, era uscito arricchito di nuovi territori a maggioranza cattolica: questo fatto rappresentava un problema non indifferente per la creazione di un'unità amministrativa e di una coscienza nazionale comune. Nella mente del sovrano, Guglielmo III, la modalità che poteva rendere più facilmente realizzabile un tale progetto era la facilitazione dei matrimoni misti di cattolici e protestanti, così da provocare una specie di pacifica invasione protestante nei territori cattolici e prussificare la Renania. Di fronte a un tale progetto la Curia romana aveva reagito con fin troppa accondiscendenza: Pio VIII aveva concesso ai parroci l'assistenza al rito nuziale, senza impartire alcuna benedizione, di quegli sposi che non avessero promesso l'educazione cattolica dei figli richiesta dalle norme del diritto canonico. Questo era ancora poco per il governo prussiano che, dopo aver minato la morale, spostò l'offensiva sul terreno della fede, nell'intenzione di creare un accomodante sincretismo di confessioni cristiane e così unire i sudditi sotto un'unica professione. Per riuscire nell'opera, l'elaborazione filosofica di Hermes, con la sua fede ridotta a un puro slancio del cuore privo di qualunque contenuto intellettuale e l'uso del metodo kantiano di interpretazione delle verità soprannaturali nei limiti della ragione, divenne una sorta di teologia di stato. Roma condannò il pensiero di Hermes e il vescovo di Colonia, fedele alla posizione della

[35] G. MARTINA, *Pio IX, Chiesa*, 29.

Chiesa, fu incarcerato senza un regolare processo; questo fu un passo falso del re che, in tal modo, provocò una reazione clamorosa. L'intervento di Gregorio XVI risvegliò il cattolicesimo tedesco: teologi e pubblicisti di varia estrazione produssero opere di esaltazione del vescovo di Colonia, ormai considerato un martire del regime, e la protesta si spostò al livello sociale attraverso manifestazioni di piazza delle fasce popolari ma anche scioperi degli aristocratici. Guglielmo III, invece che ravvedersi, si ostinò nell'errore e procedette all'incarcerazione di un altro vescovo, infuocando così il conflitto. Le agitazioni di Colonia, tra il 1837 e il 1842, segnarono lo scontro più violento, unendo ai motivi religiosi l'insofferenza della popolazione renana verso le tendenze all'autoritarismo della Prussia: «per la prima volta si assistette ad un movimento di massa per la libertà della Chiesa, che conferì ai cattolici tedeschi una nuova consapevolezza e richiamò lo stato prussiano nei limiti del suo potere»[36].

La situazione mutò decisamente con la salita al trono di Filippo Guglielmo IV che, più comprensivo e animato da un senso di equità verso i cattolici, diede slancio alle trattative diplomatiche. Nuovi accordi con Roma permisero lo smantellamento dei sistemi di controllo sulla Chiesa e la creazione, all'interno del Ministero dell'Educazione e delle Questioni Religiose, di un dipartimento per gli affari cattolici con lo scopo di rappresentare gli interessi dei cattolici in seno al governo. La diplomazia pontificia aveva quindi raggiunto risultati molto buoni che la morte di Gregorio XVI e l'elezione del beato Pio IX non cambiarono sostanzialmente[37]. All'orizzonte, però, già si intravedeva una nuova minaccia all'ordine sociale e politico, questa volta proveniente dalle classi lavoratrici. La crisi economica che interessò il continente tra il 1845 e il 1847, iniziata come crisi alimentare dovuta ai cattivi raccolti e poi riversatasi anche nel campo industriale, diede il la alla rivolta. Anche la Prussia fu interessata dal dilagare dell'ondata rivoluzionaria tanto che Federico Guglielmo IV si trovò costretto a promettere una costituzione e un governo liberale. Subito si diede vita a un'Assemblea Costituente con rappresentanze di ogni stato tedesco, nella quale si discusse anche il problema della libertà della Chiesa. A questo punto emerse in modo deciso la necessità di un movimento unitario dei cattolici che trovò primariamente voce a livello della gerarchia: l'episcopato della regione di Colonia si riunì una prima volta nel maggio del 1848,

---

[36] M. GRESCHAT – E. GUERRIERO, ed., *Storia dei Papi*, 596.
[37] M. VALENTE, *Diplomazia pontificia e kulturkampf*, 15-18.

poi l'agosto seguente e nell'ottobre successivo, per tre settimane, si tenne un incontro sinodale di tutti i vescovi tedeschi con la presenza anche di alcuni ordinari austriaci che, con l'assistenza di periti e teologi, trattò un vasto programma incentrato sul rapporto tra Chiesa e stato. Fu in quel contesto che i laici sentirono l'urgenza di formare un'opinione cattolica comune come base per proseguire la battaglia per la libertà della Chiesa: si procedette alla creazione di quotidiani, furono costituite associazioni per la libertà religiosa, in seguito fuse in una *Deutsche katholische Verein*. L'opera incrociata della gerarchia e dei laici confluì nella costituzione provvisoria emanata dal re nel dicembre e che non solo assicurava ai cattolici ampie libertà ma garantiva loro una sorta di indipendenza. La conferma avvenne con la ratifica definitiva della costituzione nel 1850 e con il completamento dei regolamenti scolastici, che ora consentivano al clero una notevole influenza sull'insegnamento pubblico, accentuandone il carattere confessionale[38].

Una tale ampia libertà costituì la miglior premessa al rifiorire del cattolicesimo tedesco e il nuovo slancio della Chiesa non tardò a farsi sentire: in Germania furono organizzate missioni popolari da parte dei gesuiti, si sviluppò un'ampia rete di pellegrinaggi, la scuola di Monaco si stabilizzò su un nuovo indirizzo polemico, gli ordini religiosi fiorirono con rinnovata vitalità, si rafforzò l'influenza romana e, soprattutto, videro il loro sorgere numerose associazioni nettamente confessionali. Di fronte a una così notevole rinascita cattolica, che assumeva un peso sempre maggiore a livello sociale e politico, il governo e l'amministrazione, in cui la parte predominante era protestante, non tardarono a porsi in netto contrasto, cercando di impedire la realizzazione di quella parità sancita dalla costituzione. Con una circolare furono interdette le missioni nelle parrocchie situate in province protestanti, veniva vietato l'ingresso ai gesuiti stranieri e si proibiva ai chierici di studiare nei seminari diretti dallo stesso ordine (in modo particolare il *Collegium Germanicum* di Roma). I deputati cattolici, per tenere testa all'offensiva e migliorare la cooperazione nella prosecuzione della loro battaglia per la libertà della Chiesa, decisero di unirsi per la prima volta nel 1852 in un gruppo cattolico (*Katolische Fraktion*)[39].

La guerra austro-tedesca del 1866 segnò il passaggio a una nuova fase di questo scontro. Il conflitto militare, presentato dai protestanti come una guerra di religione contro il cattolicesimo papalino e oscuranti-

[38] M. VALENTE, *Diplomazia pontificia e kulturkampf*, 20-27.
[39] M. VALENTE, *Diplomazia pontificia e kulturkampf*, 29-30.

sta, provocò un generale scoramento dei cattolici che, dopo la vittoria della Prussia, li rendeva ancor più vulnerabili alle critiche e agli attacchi di una politica sempre più minacciosa. Una tale offensiva non fece altro che accentuare le tendenze che avevano caratterizzato il cattolicesimo di quegli anni e che tanto avevano preoccupato l'amministrazione: una intesa sempre più stretta tra i vescovi che annualmente, a partire dal 1867, si riunivano a Fulda e la trasformazione della frazione di centro in un vero e proprio partito popolare cattolico. Se però in Baviera e in Prussia si manifestavano solamente le prime avvisaglie di quello che di lì a pochi anni si sarebbe definito *Kulturkampf*, nel Granducato del Baden i prodromi di questa battaglia culturale ebbero la loro più acuta espressione. Una sola massima guidava l'agire della politica, in una sorta di riformulazione del giuseppinismo: la Chiesa doveva essere nello stato e sottomessa allo stato. Questo principio trovò la sua traduzione in una serie di norme di vario genere, tutte comunque volte a sottomettere la compagine ecclesiale al controllo statale. Si cominciò col togliere dalle mani della Chiesa il monopolio dell'educazione attraverso la laicizzazione delle scuole primarie: le scuole confessionali dovevano trasformarsi in scuole interconfessionali e una legge speciale avrebbe regolato le scuole cattoliche. Si passò al contrastare l'influenza morale della Chiesa nella società attraverso l'imposizione del matrimonio civile obbligatorio e l'amministrazione di molti beni ecclesiastici passò al controllo statale attraverso la distinzione tra fondazioni cattoliche profane come scuole e opere assistenziali, che da quel momento in poi sarebbero state gestite dai comuni, e i beni della Chiesa, che sottostavano solo a una sovrintendenza statale. Incisivi furono gli interventi che invadevano l'ambito della stessa vita ecclesiale: alcuni provvedimenti legislativi vietarono prima la funzione educativa, poi la stessa funzione pastorale ai membri di ordini religiosi non ammessi dalle leggi del granducato. Il fulcro della legislazione badense nell'ambito del *Kulturkampf* fu quella sulla posizione giuridica della Chiesa nello stato, secondo cui l'ammissione agli ordini sacri veniva fatta dipendere dallo studio in un'università tedesca e a un esame pubblico, e mirava al controllo sulla formazione del clero e sulla scelta dei vescovi. Tutto questo complesso di leggi influì decisamente sugli altri stati tedeschi, tanto che il Baden può definirsi una sorta di terreno sperimentale di quella battaglia culturale che in breve avrebbe interessato l'intera regione.

Nella considerazione della lotta che gli Stati avevano scatenato contro la Chiesa di Roma, un caso a parte era costituito dall'Italia; caso che non può non essere ricordato, anche se solamente con un breve accen-

no, per l'importanza della questione romana, che non solo afflisse i papi del tempo ma causò l'inaspettata interruzione del Concilio Vaticano I. Nel progetto di unificazione della penisola sotto la guida di casa Savoia, lo stato pontificio rappresentava l'ultimo ostacolo. L'elezione del card. Mastai Ferretti[40] al soglio petrino era stata salutata come l'incipiente realizzazione della tesi di Gioberti, di una futura Italia come confederazione di stati guidata dal papa. Fu nel contesto della prima guerra d'indipendenza contro il governo austriaco che Pio IX fece svanire ogni ipotesi neoguelfa, schierandosi contro il conflitto. La simpatia degli italiani verso il nuovo pontefice si tramutò presto in aperta ostilità, che scoppiò nel contesto della primavera dei popoli. Nemmeno la concessione di una costituzione permise di rasserenare gli animi e, dopo l'uccisione di Pellegrino Rossi, capo del governo, il papa fuggì a Gaeta, consentendo ai rivoluzionari di proclamare, nel febbraio del 1849, la Repubblica Romana. Dal suo esilio il pontefice chiese l'intervento delle potenze cattoliche e la Francia di Napoleone III inviò un contingente che liberò Roma e per un intero ventennio assicurò la sua protezione a Pio IX. L'Urbe rimaneva però di fondamentale importanza nel progetto di unificazione italiana condotto dai Savoia, nel cui regno la politica di laicizzazione della società era cominciata in maniera vigorosa. Con Vittorio Emanuele II, il governo guidato da Massimo d'Azeglio aveva approvato le leggi Siccardi che, violando unilateralmente il concordato stipulato con la Santa Sede, non solo avevano abolito i privilegi riservati alla Chiesa cattolica, ma permettevano l'incameramento dei beni ecclesiastici. L'ascesa al governo del conte Cavour non aveva migliorato la situazione, anzi; con la sua formula della "libera Chiesa in libero stato" egli intendeva ridurre l'influenza ecclesiastica al solo campo spirituale. La preoccupazione più grande nei riguardi del processo di unificazione nazionale, però, era rappresentata dall'idea che Roma dovesse essere la capitale del nuovo stato italiano: in questo modo veniva messa in discussione la libertà stessa della Chiesa, identificata con il papa, il quale si sarebbe trovato a vivere prigioniero di uno stato straniero e ostile.

Dentro questo diffuso clima di lotta anticristiana, dalla metà dell'Ottocento in poi l'ultramontanismo guadagnò alla sua causa una larga parte dei laici impegnati e del giovane clero, divenendo un vero e proprio fenomeno di massa: nella battaglia per la libertà della

[40] Di importanza notevole nello studio della figura di Pio IX sono i tre volumi di G. Martina: G. MARTINA, *Pio IX*, I-III, Roma 1974-1990.

Chiesa, il papato rappresentava l'unico baluardo[41]. Fu a un laico che questo ultramontanismo dovette il suo impulso decisivo: Louis Veuillot, redattore capo de *L'Univers*, grazie alla sua chiarezza espositiva, diffuse le idee di de Maistre e de Lamennais in ampi strati della società, soprattutto nel clero parrocchiale di Francia. A fronte di una parte dell'episcopato che si era schierato contro di lui (Sibour, arcivescovo di Parigi; Dupanloup, vescovo d'Orleans; Mathieu, vescovo di Besançon; Ginoulhiac, vescovo di Grenoble), egli ottenne però l'appoggio del vescovo di Poitiers e soprattutto di Prosper Guéranger, abate di Solesmes. La sua opera nel campo liturgico, infatti, riconoscendo nella liturgia romana la forma originale del culto e il fondamento dell'unità della Chiesa, risultava coerente con il pensiero ultramontano e contribuiva a una romanizzazione della Francia a partire dal culto.

Soprattutto nella seconda fase del pontificato di Pio IX, questa corrente raggiunse la sua forma estrema: da una parte, la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione[42] e, ancor più, la pubblicazione del Sillabo[43] erano state interpretate come un nuovo passo verso la definizione dell'infallibilità pontificia, oltre che una sua chiara manifestazione; dall'altra, il crescente antipapismo richiamava le forze intellettuali in difesa del pontefice. Questo neoultramontanismo si diffuse in tutta Europa, trovando in Manning, arcivescovo di Westminster, il suo esponente principale in Inghilterra e nel *Dublin Review* di Wilfrid Ward un nuovo strumento di diffusione.

> I neoultramontanisti presentarono le tesi estreme che affermavano la realizzazione della teocrazia medievale, quella di Gregorio VII e Bonifacio VIII. Peraltro applicarono l'infallibilità del papa fino a ogni enciclica, a ogni affermazione del papa non soltanto in materia religiosa ma anche in materia politica-religiosa. […] Queste idee furono diffuse mediante la stampa ultramontana. Nella *Dublin Review*, fu rifiutato ai teologi il diritto di discutere o di interpretare il senso e la portata degli atti pontifici. Il neoultramontanismo fu visto qualche volta come «un'idolatria del papato». Espressioni come: «quando il papa medita, è Dio che pensa in lui»; il papa come un «*vice-Dieu sur la terre*», «*vice-Dieu de l'humanité*»; «il papa come Verbo incarnato che continua», «tre incarnazioni del Figlio di Dio: nel seno di una Vergine, nell'Eucaristia e nel vegliardo del Vaticano», erano indubbiamente esagerate[44].

---

[41] R. AUBERT, «La géographie», 36-55.
[42] Pio IX, bolla *Ineffabilis Deus*, 8 dicembre 1854.
[43] Pio IX, lettera enciclica *Quanta cura*, 8 dicembre 1864.
[44] H.S. CHOI, *Pastor æternus ædificare Ecclesiam decrevit*, 51-52.

In conclusione, dall'analisi di questo specifico ambito di conflitto, appare chiaro come la reciproca influenza tra le tensioni socio-politiche e l'elaborazione di teorie ecclesiologiche più o meno eterodosse sia stata particolarmente complessa e variegata; possiamo tuttavia affermare che il tentativo da parte degli stati di eliminare l'influenza della Chiesa all'interno dei loro territori e la resistenza della Santa Sede si specchiava nel confrontarsi di dottrine neogallicane e deviazioni neoultramontane, disegnando così il *background* storico e politico relativo al Concilio Vaticano I.

Una sintesi del quadro che abbiamo offerto ci viene proposta da Pottmeyer, che descrive la situazione storica come un triplice trauma per la Chiesa di Roma:

> The self-awareness of papal Rome in the nineteenth century was shaped by three traumas. The first was ecclesiastical in nature; its obsession was consiliarism, the Reformation, and Gallicanism. The second trauma was political in nature; its occasion was a system of state-controlled church and the French Revolution. Finally, the third trauma was intellectual and cultural; its watchwords were rationalism, liberalism, and secularism[45].

Proprio ai primi due traumi, ecclesiastico e politico, cercherà di dare risposta il Vaticano I con la costituzione *Pastor æternus*.

1.2 *L'annuncio e la sua preparazione*

Dopo che l'analisi dello sviluppo storico e filosofico precedente e del panorama contemporaneo ci ha permesso di situare il Concilio Vaticano I nel suo contesto, è ora possibile accostare più direttamente la prima assise vaticana, partendo dalle sue origini.

Conoscere in maniera più approfondita la preparazione del Concilio ci permetterà, nel capitolo successivo, di comprendere con maggior profondità i contenuti e le affermazioni dogmatiche della *Pastor æternus*. La storia che precede l'apertura del Vaticano I si configura infatti come un criterio ermeneutico previo allo stesso sviluppo genetico dei testi, perché ne rappresenta una sorta di preistoria. In essa è possibile scorgere quali intenzioni avevano mosso il papa nella convocazione di un nuovo concilio, a tre secoli di distanza da quello precedente, e quali aspettative e desideri nutrivano i padri sinodali nei suoi riguardi.

Anzitutto concentreremo la nostra attenzione sui passi graduali che Pio IX intraprese fino all'annuncio ufficiale del Concilio e, in un se-

---

[45] H.J. POTTMEYER, *Towards a papacy in communion*, 36.

condo tempo, vedremo lo svolgersi dei suoi preparativi, principalmente attraverso le vicende della Commissione Direttrice che era stata costituita *ad hoc* dal pontefice per coordinarne i lavori.

1.2.1 La genesi di un annuncio

Poco sappiamo di come sia maturata, nel cuore di Pio IX, l'ipotesi di convocare un nuovo concilio ecumenico.

> I grandi progetti hanno certo in genere una lunga maturazione, e *forse* Pio IX nei primi anni di pontificato (1846-1849) poté pensare *qualche volta* ad un concilio. Ma ammettere questo non significa che l'idea – tutt'al più in quegli anni sopraffatta da altre preoccupazioni - «occupasse» la mente di Pio IX (il che, alla lettera, significherebbe che già allora il progetto costituiva l'idea prevalente del papa)[46].

Possediamo però alcune testimonianze che possono illuminarci riguardo al desiderio di convocazione di un concilio, suggerito al pontefice da più parti. In ordine temporale, anzitutto siamo a conoscenza di un biglietto autografo rivolto a Pio IX dal card. Lambruschini[47] il 15 maggio 1849, nel tempo del suo esilio a Gaeta. In esso il prelato scriveva:

> Io non (so) dove si anderà, ma penso che V. S. a suo tempo (e questo tempo non può essere lontano) dovrà convocare un Concilio Generale per condannare errori di fresco nati e far rivivere la fede nel popolo Cristiano, ristorare e rinvigorire la ecclesiastica disciplina tanto indebolita ai giorni nostri. I mali sono generali; dunque vi vogliono provvidenze generali[48].

A testimonianza di come questo suggerimento si fosse impresso in maniera profonda nella mente del papa, conosciamo anche le parole che il card. Bilio aveva appuntato nel suo diario personale al 6 dicembre 1874. Esse sono riportate da Betti che, per il suo studio sulla *Pastor*

---

[46] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 117.

[47] Luigi Emmanuele Nicolò Lambruschini nasce nel 1776 a Sestri Levante, al tempo nel territorio della Repubblica di Genova. Chierico della Congregazione dei Barnabiti, ordinato nel 1799, divenne assistente dell'allora segretario di stato card. Consalvi. Svolse attività diplomatica, per essere poi consacrato vescovo di Genova nel 1819. Creato cardinale durante il pontificato di Gregorio XVI, ricoprì vari incarichi nella curia romana: prefetto della Congregazione per i Religiosi dal 1833, dal 1834 prefetto della Congregazione per gli Studi Ecclesiastici e bibliotecario di Santa Romana Chiesa. Pio IX lo volle prefetto della Congregazione dei Riti e lo nominò vescovo di Porto-Santa Rufina. Morì nel 1854 (L.M. MANZINI, *Il cardinale Luigi Lambruschini*).

[48] L.M. MANZINI, *Il cardinale Luigi Lambruschini*, 525-526.

æternus, aveva potuto consultare la trascrizione fedele del diario del cardinale, conservata presso l'archivio generale dei barnabiti. A seguito di un incontro con Pio IX, egli annotava:

> Essendo poi caduto il discorso sul card. Lambruschini, il Papa mi ripeté quel che mi aveva detto altre volte: tanto la definiz. dell'Imm. Concep. quanto la convocazione del Conc. Ecum. essergli stata suggerita, consigliata e inculcata in sul principio stesso del suo Pontificato dal d^e^ Cardinale[49].

Per parlare in questo modo, il pontefice doveva essere rimasto sicuramente colpito dalla proposta che il Lambruschini aveva avanzato nel biglietto sopra riportato ma anche, con tutta probabilità, in altre occasioni.

Abbiamo infine notizia che la proposta di un concilio venne avanzata al santo padre, dieci anni più tardi, anche da un altro vescovo: Vincenzo Tizzani[50]. Scriveva il prelato nelle sue memorie:

> Se Pio IX avesse prima del 7 Luglio 1860 concepita la idea di celebrare un Concilio Generale, io nol so. Che gli parlassi di un Generale Concilio, lo trovo scritto nelle mie memorie del 7 Luglio 1860. Con quell'abituale bontà sua verso di me il Pontefice trattanevami nella udienza di quel mattino in isvolgere le fasi politiche di Europa e specialmente dello Stato Pontificio. Lamentavasi di averne perduta una gran parte, assicurandomi di non voler cedere più nulla alle esigenze della Francia, che lo spingeva affin di riprendere le Legazioni col dare una Costituzione ai sudditi pontifici. «*Prima ritornino le Legazioni al dominio papale,* così esprimevasi Pio IX, *e poi penseremo alle politiche modificazioni; ma già nel prossimo anno, sarà tutto finito*». A queste parole pronunciate da Pio IX con una certa enfasi, mi permisi di proporgli la celebrazione di un Ecumenico Concilio, reclamato dai bisogni della società civile e cristiana. «*Sono troppo vecchio, ei rispose, ma non è impossibile*». […] Desiderava io grandemente la celebrazione di un Generale Concilio, sperandone un bene immenso per la religione e per la società civile[51].

---

[49] U. BETTI, *La costituzione*, 5.

[50] Vincenzo Tizzani nasce nel 1809 a Roma, terzo figlio di una famiglia di origine bolognese. Rimasto orfano all'età di tre anni, viene allevato da uno zio prete, don Carlo Bedoni, segretario dell'elemosineria apostolica. Entrato tra i Canonici Regolari Lateranensi, nel 1834 viene ordinato sacerdote. Affianca all'attività di insegnamento quella di consultore della Congregazione dell'Indice. Prima procuratore generale del suo ordine, poi abate di sant'Agnese fuori le mura, nel 1834 viene nominato vescovo di Terni ad appena trentaquattro anni. A causa dei numerosi problemi insorti con il clero ternano, a causa delle radicali riforme a cui il presule aveva sottoposto la diocesi, nel 1848 Pio IX lo richiama a lavorare alla Congregazione dell'Indice. Partecipa al Concilio Vaticano I redigendo anche un diario di quegli anni, fonte di notevole valore per lo studio dell'assise. Morì nel 1892 (V. TIZZANI, *Memorie*).

[51] G.M. CROCE, *Una fonte*, 280.

La reazione di papa Mastai Ferretti, dunque, non fu di un netto rifiuto; anzi, egli non respinse affatto l'idea e, pur consapevole della sua età ormai avanzata, non la ritenne irrealizzabile.

> Passano tre anni. Secondo una fonte non del tutto sicura, il giornale inglese *The Tablet*, il card. Wiseman, a Roma nel 1863, avrebbe insistito col papa per la convocazione di un concilio. Il papa avrebbe risposto che ci pensava e pregava Dio a questo fine, ma che la sua età avanzata lo rendeva perplesso. Secondo Acton e Friedrich, anche Dupanloup avrebbe fatto pressioni in proposito, spinto dai cattolici liberali, ai quali un concilio appariva un rimedio contro quanto sembrava loro, a torto o a ragione, l'arbitrio dei vescovi. Ma questo andrebbe dimostrato: certe sono soltanto le insistenze posteriori del Dupanloup[52].

Dai pochi dati che possediamo, e che abbiamo riportato, è comunque lecito rilevare, da una parte l'emergere di una spinta verso un nuovo concilio anche da tendenze differenti all'interno della Chiesa e, dall'altra, la lunga incubazione che quest'ipotesi ha avuto, durata quasi un ventennio. Non possiamo concordare con Martina quando, a nostro modesto parere, sottovaluta l'apporto del card. Lambruschini alla genesi di quest'idea[53], data anche la confidenza di Pio IX riportata dal card. Bilio, ma con lui ci sentiamo di poter affermare risolutamente che

> Si trattò dunque di una decisione personale, cosciente, presa da una persona sostanzialmente equilibrata e realista, che, se nelle varie fasi della questione romana non si rese ben conto della situazione obiettiva e più volte si abbandonò alla cieca fiducia in Dio, nelle altre circostanze, soprattutto in quelle di natura strettamente religiosa, aveva in genere mostrato equilibrio e realismo, fermezza, chiarezza, anche se unite ad una forte emotività e ad una certa ipersensibilità. Né si può dire che il Pontefice fosse mosso da ambizioni personali, dal desiderio di vedere accresciuto il suo prestigio e la sua autorità: il papa si preoccupava solo del bene della Chiesa. La situazione politica generale era tutt'altro che favorevole, e un capo mosso da criteri solo politici, umani, anche se obiettivi, non si sarebbe incamminato per quella via[54].

La prima comunicazione ufficiale dell'idea di un concilio avvenne solo il 6 dicembre del 1864, come riporta Cecconi in quella sua storia del Vaticano I[55] che riveste un carattere di quasi-ufficialità, perché re-

---

[52] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 119.
[53] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 120.
[54] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 120.
[55] E. CECCONI, *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali*, I-IV, Città del Vaticano 1873-1879.

datta su incarico di papa Mastai Ferretti e riveduta dal card. Bilio[56]; la stessa che poi venne usata per la continuazione del Mansi, alla quale d'ora in poi faremo costante riferimento[57]. All'inizio della riunione che si doveva svolgere quel giorno con la Congregazione dei Riti, Pio IX dopo aver congedato per un breve momento gli officiali, comunicò sotto stretto segreto ai quindici cardinali presenti il suo progetto di indire un concilio per rispondere alle particolari necessità del tempo e li incaricò di studiare la questione, comunicandogli per iscritto i loro pareri[58]. Sicuramente i presenti furono colti di sorpresa, perché nessuno ne era stato informato in anticipo e non vi è traccia di consultazioni previe, ma non conosciamo le loro reazioni più immediate. Le risposte più meditate, ovvero quei pareri scritti richiesti dal pontefice, non tardarono però ad arrivare e già nel febbraio dell'anno seguente il procuratore generale dei domenicani, Mariano Spada, poteva fornirne un sommario al pontefice[59]: tredici cardinali si dichiaravano favorevoli e solamente uno contrario. Al loro parere aggiungevano alcune considerazioni sulla particolare necessità di convocare un concilio in quella precisa contingenza storica, a motivo dei tanti e tanto diffusi errori, della decadenza della disciplina ecclesiastica e della necessità di dare al mondo una testimonianza di unità attorno al sommo pontefice. Riguardo alle materie da trattare, i cardinali proponevano soprattutto la condanna di tutti gli errori nell'ambito della fede e della morale, la definizione dell'infallibilità pontificia, una decisa riaffermazione dell'influenza della Santa Sede sulla società, la pretesa di quei diritti usurpati dagli stati, la solenne proclamazione del potere temporale dei papi e una riforma del clero e dei seminari.

Confermato dall'incoraggiante risposta dei cardinali consultati, Pio IX costituì immediatamente una commissione preparatoria composta da cinque cardinali di curia, con il card. Costantino Patrizi Naro come presidente e l'arcivescovo Pietro Giannelli come segretario[60]. Essa si

---

56 U. BETTI, *La costituzione*, VIII.

57 I.D. MANSI, ed., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IL-LIII, Arnhem-Leipzig 1923-1927.

58 Mansi 49, 9-10.

59 Le singole risposte sono riportate, con l'aggiunta dei pareri di altri sei cardinali residenti in curia e consultati personalmente da Pio IX, in Mansi 49, 9-94; il sommario di Spada in Mansi 49, 93-98.

60 I verbali delle prime due sedute si trovano in Mansi 49, 97-106; il verbale della terza in Mansi 49, 237-240; i verbali delle sedute dalla quarta alla cinquantasettesima in Mansi 49, 477-616.

riunì per la prima volta il 9 marzo e al segretario della stessa il santo padre manifestò ben presto il suo desiderio di estendere la consultazione ad altri vescovi[61]. La commissione, che prese da subito il nome di Congregazione Direttrice, riunitasi poi il 19 marzo, approvò un piano di lavoro che prevedeva la creazione di diverse commissioni ausiliarie, a seconda dei differenti temi di cui il Concilio avrebbe dovuto occuparsi[62].

Nei mesi di aprile e maggio una lettera firmata dal prefetto della Congregazione del Concilio, il card. Prospero Caterini, venne inviata a trentaquattro vescovi latini scelti dallo stesso Pio IX, così da renderli partecipi dell'intenzione di convocare un nuovo concilio ecumenico e perché manifestassero liberamente le materie che, a loro parere, sarebbe stato necessario discutere[63]. Tra il giugno e l'agosto seguenti furono recapitate a Roma trentadue risposte, alle quali si aggiunsero alla fine del marzo 1866 i *vota* di altri nove vescovi orientali consultati, sempre su esplicita richiesta del santo padre, dalla Congregazione di *Propaganda Fide*[64]. Nelle loro lettere i vescovi apparivano concordi nel ritenere l'idea del concilio come un'ispirazione del Paraclito e un coronamento del pontificato di Pio IX, un modo particolarmente utile per affrontare le contingenze storiche e soprattutto opportuno per quei tempi. Riguardo ai temi, nell'ambito delle questioni dogmatiche i presuli si resero conto di non trovarsi di fronte a un insieme di eresie da condannare, quanto piuttosto a un'unica radice razionalista che attaccava le verità fondamentali della fede, che dunque era necessario ribadire. Di particolare interesse e degne di una menzione a parte sono alcune righe tratte dalla risposta del vescovo di Ratisbona, Ignatius von Senestrey, che per il loro approccio particolare vennero anche citate in maniera ancor più estesa da mons. Jacobini, che aveva elaborato una sintesi delle risposte[65], e a noi sembrano precorrere i tempi del Vaticano II:

> Quoad negantem ergo et iudicialem concilii actionem seu quoad errorum damnationem satis esse videtur, si patres solemni quadam adclamatione epistolæ encyclicæ cum syllabo unanimi assensu adhærere profiteantur. Potior synodi actio in doctrina catholica, istis impietatibus et erroribus opposita, clare et plene exponenda versari debebit. Quemadmodum enim doctrinæ capita a Tridentino concilio canonibus præfixa ad catholicam fidem et scientiam illustrandam, muniendam et firmandam mirifice contulerunt, ita

[61] Mansi 49, 97-99.
[62] Mansi 49, 103-106.
[63] La lettera si trova in Mansi 49, 105-108; le risposte in Mansi 49, 107-178.
[64] La lettera si trova in Mansi 49, 179-182; le risposte in Mansi 49, 181-202.
[65] La risposta si trova in Mansi 49, 138-144; la citazione in Mansi 49, 213.

> etiam nunc similis doctrinæ explicatio et confirmatio maximæ utilitati erit. Brevibus verbis: synodi actio positiva, ut aiunt, medicinalis et pastoralis esse oportet[66].

Tra i vari temi proposti, una riforma della disciplina ecclesiastica riguardante sia i sacerdoti che il popolo era sentita con viva urgenza, perché il clero, sia regolare che diocesano, sembrava aver assunto lo spirito e le tendenze del mondo: si rendeva dunque necessario considerare attentamente sia la formazione nei seminari che l'insegnamento teologico, richiamare i religiosi all'osservanza della regola data dai fondatori, rivendicare il diritto della Chiesa nei riguardi dell'educazione dei giovani e, più in generale, prevedere una revisione globale del diritto canonico. Il rapporto tra Chiesa e stato moderno, diventato in quegli anni così conflittuale, preoccupava molti dei vescovi interpellati che, a riguardo, chiedevano di riaffermare l'indipendenza e l'autonomia della Chiesa dal potere civile, con tutti i diritti a essa collegati, e anzi la subordinazione dell'ordine sociale a quello religioso. Anche il dominio temporale della Santa Sede doveva essere ribadito, perché garanzia di indipendenza nell'esercizio dell'autorità papale. Anche l'affermazione del primato pontificio e la proclamazione del dogma dell'infallibilità venivano avanzate da almeno sei vescovi[67]. Infine l'attenzione si volgeva agli orientali separati, dei quali il Concilio avrebbe dovuto avere particolare cura, operando per il loro ritorno anche attraverso alcuni inviti espliciti.

In due sedute successive la Commissione Direttrice costituì le cinque commissioni preparatorie: quella teologico-dogmatica e quella per le missioni e le Chiese orientali durante la seduta del 24 maggio[68]; le altre tre, rispettivamente per la disciplina ecclesiastica, per gli affari politico-ecclesiastici e per i regolari nella quarta riunione, che si tenne solo il 28 luglio 1867[69]. La lentezza iniziale dei lavori può essere messa in relazione, non tanto al dubbio sulla convocazione del Concilio, quanto sulla sua tempistica:

> Se alcune incertezze rimasero in lui [Pio IX] per vari mesi, forse per tutto il 65 e il 66, esse riguardavano soprattutto la data della convocazione. Più

---

[66] Mansi 49, 139.

[67] Plantier (Mansi 49, 115); Roskovanyi (Mansi 49, 127); De Senestréy (Mansi 49, 139); De La Puente (Mansi 49, 161); Dechamps (Mansi 49, 166); Manning (Mansi 49, 171).

[68] La ventinovesima e la trentesima in Mansi 49, 663-667.

[69] Mansi 49, 477-478.

che i pericoli che gravavano su Roma, lo preoccupavano le condizioni generali dell'Europa, l'evoluzione che si delineava in Francia verso un impero meno autoritario e più liberale, il declino del prestigio francese, l'acuirsi della tensione fra Austria e Prussia, la crescente preponderanza militare di quest'ultima in Europa, la crisi spagnola, prodromo della rivoluzione del 1868 e dell'abdicazione di Isabella II, il forte anticlericalismo del Portogallo[70].

In ogni caso, si può serenamente affermare che

l'idea di un concilio si era più o meno diffusa, e molti la vedevano con piacere. Il problema dell'infallibilità era sul tappeto, e sarebbe stato difficile evitarlo. In ogni modo, tutti sostenevano che problemi così gravi si dovevano discutere in un'assemblea solenne, ecumenica, con il tempo sufficiente, non si potevano risolvere a colpi di bacchetta in un giorno o due. In fondo, l'iniziativa di un concilio, vista con scarso entusiasmo in Vaticano, non tanto per la persuasione che il papa potesse risolvere tutto da sé, quanto per la poca simpatia verso una collaborazione fra prelati romani e teologi di altri paesi, rispondeva invece ad un'aspirazione piuttosto generale. Pio IX con buon senso finiva per scavalcare la curia e venire incontro ai desideri della base, almeno per la sostanza del problema, almeno in quel momento[71].

L'8 dicembre del 1866 il card. Caterini inoltrava a tutto l'episcopato un invito[72]: in occasione del diciottesimo centenario del martirio dei santi Pietro e Paolo, Pio IX desiderava veder riuniti attorno a sé tutti i vescovi, per prestare insieme il dovuto onore ai santi apostoli ed elevare alla gloria degli altari sette beati tra martiri, confessori e vergini. Il 26 giugno 1867, giorno della ricorrenza, il papa rivolse a tutti i presenti un accorato discorso[73]. La partecipazione così numerosa di tanti prelati, in risposta al suo desiderio ma anche come segno della loro profonda pietà, attenuava il dolore del papa per il periodo così duro che la Chiesa intera, e in particolar modo la Sede Apostolica, era costretta ad attraversare. Tale notevole affluenza, della quale Pio IX si mostrava particolarmente grato, non sembrava al pontefice solamente quanto di più adeguato potesse realizzarsi in occasione delle grandi festività che si stavano celebrando: da quella straordinaria unità che i pastori delle diocesi avevano dimostrato insieme al successore di Pietro si doveva

---

[70] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 137.
[71] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 140.
[72] Mansi 49, 239-242.
[73] PIO IX, allocuzione *Singulari quidem*, 26 giugno 1867, *ASS* 3 (1895) 3-10; Mansi 49, 243-248.

trarre il maggior frutto possibile, per l'edificazione dei fedeli e per la difesa della Chiesa dagli attacchi dei suoi persecutori. Nemmeno i più sottili ragionamenti si sarebbero potuti mostrare capaci a fomentare l'obbedienza e l'ossequio del popolo cristiano per la Sede Apostolica dell'esempio a loro rivolto dai propri pastori. Ancor più, però, si doveva considerare in quale dura battaglia la Chiesa si trovava impegnata, per la difesa della giustizia e della religione, in particolar modo della libertà e del diritto del suo supremo pastore. Pio IX si riferiva soprattutto agli attacchi che gli Stati stavano muovendo alla Santa Sede, sia rispetto al suo potere temporale che alle sue prerogative di pastore universale dei fedeli[74].

Tale situazione lo aveva spinto già in passato a riflettere ripetutamente sull'ipotesi di convocare un concilio ecumenico, e in quell'occasione lo annunciava risolutamente con queste parole:

> Iamdiu enim animo agitavimus, quod pluribus etiam Venerabilium Fratrum Nostrorum pro rerum adiunctis innotuit, ac illud etiam, ubi primum optata Nobis opportunitas aderit, efficere aliquando posse confidimus, nempe ut sacrum œcumenicum et generale omnium Episcoporum catholici Orbis habeamus Concilium, quo collatis consiliis coniunctisque studiis necessaria ac salutaria remedia, tot præsertim malis quibus Ecclesia premitur, Deo adiuvante, adhibeantur. Ex hoc profecto uti maximam spem habemus eveniet, ut Catholicæ veritatis lux errorum tenebris, quibus mortalium mentes obvolvuntur, amotis, salutare suum lumen diffundat, quo illi veram salutis et iustitiæ semitam, adspirante Dei gratia, agnoscant et instent. Ex hoc item eveniet, ut Ecclesia veluti invicta castrorum acies ordinata hostiles inimicorum conatus retundat, impetus frangat, ac de ipsis triumphans Iesu Christi Regnum in terris longe lateque propaget ac proferat[75].

Nella stessa occasione, il card. Caterini inviava una nuova lettera a tutto l'episcopato, corredata di un questionario riguardante la disciplina ecclesiastica, così da accumulare materiale necessario per le deliberazioni del futuro concilio in materia[76]. La reazione dei vescovi all'annuncio del papa fu molto positiva, tanto che la settimana seguente quattrocentottantasette di loro sottoscrissero una lettera di ringraziamento a

---

[74] Questo appare evidente dalla nota con cui gli stessi *Acta* richiamano il discorso pronunciata nell'ottobre dell'anno precedente contro le decisioni del Governo Subalpino riportato in ASS 2 (1867), 261-267.

[75] PIO IX, allocuzione *Singulari quidem*, 26 giugno 1867, *ASS* 3 (1895) 8-9; Mansi 49, 247-248.

[76] La lettera si trova in Mansi 49, 241-244; un'ampia sintesi delle risposte pervenute in Mansi 49, 263-458.

Pio IX per l'idea del Concilio[77]: si poteva così aprire con entusiasmo la fase preparatoria all'assise ormai imminente.

1.2.2 La preparazione generale

A seguito dell'annuncio ufficiale di Pio IX, i lavori di preparazione del Concilio, fino a quel momento avanzati in maniera vaga e lenta, si fecero rapidi e incalzanti a tal punto che Christophe ha potuto commentare: «Par rapport aux conciles généraux antérieurs, sans doute dans le but de gagner du temps, Vatican I innove donc par une préparation très poussée avant l'overture même du concile»[78].

Di questi lavori il papa era costantemente informato dal segretario, mons. Giannelli.

> È difficile stabilire nei singoli casi fin dove si estendesse l'influsso diretto di Pio IX. Possiamo escludere ogni consultazione con l'Antonelli, nelle questioni teologiche e strettamente ecclesiastiche. Possiamo anche affermare con sicurezza che il papa seguì con attenzione i lavori delle commissioni. Resterebbe da decidere caso per caso se egli accettasse le decisioni o le proposte delle commissioni, le respingesse o le modificasse. In genere, sembra che egli abbia approvato i lavori preparatori, diretti del resto da uomini di sua fiducia. Un intervento personale, decisivo, nella fase preparatoria, si manifestò in alcune occasioni, determinanti, e più tardi, durante i dibattiti dell'assemblea[79].

Varie furono le discussioni che interessarono le sedute della Commissione Direttrice. Già prima della pubblicazione della bolla di indizione del Concilio, essa si riunì varie volte per deliberare sulla scelta dei consultori da affiancare al lavoro proprio e a quello delle commissioni preparatorie[80]; per trattare dell'invito da rivolgere agli ortodossi e ai protestanti[81]; per definire gli atti da premettere al Concilio, come la bolla di convocazione e una riunione del collegio cardinalizio[82]. Proprio l'opera di redazione dell'*Æterni Patris* sollevò tre importanti questioni di una certa rilevanza ecclesiologica, ovvero se al Concilio dovessero partecipare anche i vescovi titolari, se avessero diritto di

---

[77] Mansi 49, 247-262; ASS 3 (1867) 17-34

[78] P. CHRISTOPHE, *Le Concile Vatican I*, 17.

[79] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 145.

[80] Se ne occuparono la quinta e la sesta riunione (Mansi 49, 478-486); l'elenco completo si trova in Mansi 49, 465-476.

[81] Se ne occupò l'ottava riunione (Mansi 49, 487-490).

[82] Se ne occupò la nona riunione (Mansi 49, 490-498).

parteciparvi anche gli abati e i generali degli ordini e, infine, se si dovesse rivolgere un invito speciale ai principi cattolici[83]. Il primo problema fu affrontato nel corso della nona riunione con la discussione sulla relazione presentata da mons. Angelini, votante del tribunale della Segnatura apostolica e consultore della Commissione: la deliberazione fu unanime e si decise di convocare al Concilio tutti i vescovi titolari; tale risoluzione fu mantenuta anche quando un intervento diretto di Pio IX chiese una sua revisione[84]. Riguardo, invece, agli abati e ai generali, la problematica fu aperta nel corso della decima riunione[85] e discussa a partire da una relazione del gesuita Sanguineti, professore di storia ecclesiastica e consultore della stessa Commissione: il suo *votum* di estendere l'invito solamente agli abati *nullius*, agli abati generali e i prepositi generali degli ordini venne accolto senza particolari difficoltà. Più complessa si mostrò la questione dell'invito da rivolgere ai governi, cattolici e non: la discussione, che durante la nona riunione sembrava propendere per il no, fu però dagli stessi cardinali rimandata a un confronto con il segretario di Stato, card. Giacomo Antonelli, e la decisione fu presa solo in una seduta straordinaria della Commissione alla presenza dello stesso Pio IX[86], optando per una *via media* secondo la quale nella bolla di convocazione non si sarebbero invitati esplicitamente i principi, senza però escluderne la partecipazione nel caso di esplicita richiesta.

Attraverso queste prime deliberazioni, la Commissione Direttrice aveva così potuto redigere la bolla di indizione del Concilio e, prima di una sua ufficiale pubblicazione, come suggerito dalla Commissione stessa, il papa aveva voluto convocare i cardinali per chiedere il loro parere sulla data di apertura del Vaticano I. Nel concistoro segreto del 22 giugno 1868, Pio IX informò i cardinali della data da lui prescelta[87] e, una settimana dopo, la lettera apostolica *Æterni Patris*[88] veniva pubblicata nel porticato di San Pietro, di San Giovanni in Laterano e di Santa Maria Maggiore.

Nel testo della bolla il papa, prima di giungere all'annuncio del Concilio e di definire le disposizioni pratiche per la diffusione della notizia,

---

[83] E. CECCONI, *Storia*, I, 101-124.
[84] Avvenne nella ventisettesima riunione (Mansi 49, 524-527).
[85] Mansi 49, 498-500.
[86] Mansi 49, 503.
[87] Mansi 50, 191*-192*.
[88] PIO IX, bolla *Æterni Patris*, 29 giugno 1868, *ASS* 4 (1895) 3-10; Mansi 50, 193*-200*.

si preoccupava di introdurre teologicamente e storicamente la sua decisione. L'introduzione teologica e la sintesi storica conducevano poi Pio IX a riferirsi alla condizione della Chiesa di quegli anni[89]: essa era come una nave in mezzo a una terribile tempesta. La stessa società civile appariva afflitta da numerosi e gravissimi mali, al vertice dei quali il papa poneva l'attacco alla Chiesa cattolica, alla sua dottrina e alla suprema potestà della Sede Apostolica. A questi il pontefice aveva tentato ripetutamente di porre rimedio con discorsi e scritti ma, seguendo le orme dei suoi predecessori, riteneva fosse venuto il tempo per la convocazione di un nuovo concilio generale. Ed eccone, finalmente, il solenne annuncio ufficiale:

> Quamobrem Dei ipsius omnipotentis Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, ac beatorum eius Apostolorum Petri et Pauli auctoritate, qua Nos quoque in terris fungimur, freti et innixi, de Venerabilium Fratrum Nostrotum S.R.E. Cardinalium consilio, et assensu sacrum Œcumenicum et Generale Concilium in hac alma Urbe Nostra Roma futuro anno millesimo octigentesimo sexagesimo nono, in Basilica Vaticana habendum, ac die octava mensis Decembris Immaculatæ Deiparæ Virginis Mariæ Conceptioni sacra incipiendum, prosequendum, ac Domino adiuvante, ad ipsius gloriam, ad universi Christiani populi salutem absolvendum, et perficiendum hisce Litteris indicimus, annuntiamus, convocamus et statuimus. Ac proinde volumus, iubemus, omnes ex omnibus locis tam Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, quam Dilectos Filios Abbates, omnesque alios, quibus iure, aut privilegio in Conciliis Generalibus residendi, et sententias in eis dicendi facta est potestas, ad hoc Œcumenicum Concilium a Nobis indictum venire debere, requirentes, hortantes, admonentes, ac nihilominus eis vi iurisiurandi, quod Nobis, et huic Sanctæ Sedi præstiterunt, ac sanctæ obedientiæ virtute, et sub pœnis iure, aut consuetidine in celebrationibus Conciliorum adversus non accedentes ferri, et proponi solitis, mandantes, arcteque præcipientes, ut ipsimet, nisi forte iusto detineantur impedimento, quod tamen per legitimos procuratores Synodo probare debent, Sacro huic Concilio omnino adesse, et interesse teneantur[90].

Il Concilio si sarebbe dunque riunito l'8 dicembre 1869, nel quindicesimo anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione. La convocazione ufficiale dell'assise e l'avvicinarsi della data della sua apertura diedero nuovo impulso ai lavori preparatori. Il presidente della Commissione Direttrice aveva già deciso di istituire una nuova Commissione che si sarebbe occupata delle questioni riguardanti

---

[89] ASS 4 (1868) 5-7.
[90] ASS 4 (1868), 7-8.

il cerimoniale, affidandola ai maestri delle celebrazioni pontificie, e ne dava notizia al resto dei membri, i quali nel frattempo stavano elaborando due lettere che, in occasione del Concilio, il papa avrebbe inviato agli ortodossi e ai fedeli delle altre confessioni cristiane[91]. L'8 settembre veniva così inviata una lettera *ad omnes episcopos ecclesiarum ritus Orientalis communione cum apostolica sede non habentes*[92] e il 13 un'altra *ad omnes Protestantes, aliosque acatholicos*[93]: entrambi i documenti, però, non ebbero l'accoglienza che ci si aspettava, a causa sia di errori pratici nella loro trasmissione sia del loro contenuto[94].

Numerose furono le questioni di cui si dovette ancora occupare la Commissione Direttrice prima dell'apertura del Concilio. Solo al fine di fornire un elenco esemplificativo, in nessun modo esaustivo, essa discusse questioni di diritto, come l'ammissione all'aula di delegati dei vescovi legittimamente assenti[95], ma anche aspetti spirituali, come deliberazioni riguardanti le preghiere da premettere all'inizio del Concilio e la celebrazione del giubileo voluto da Pio IX[96]; inoltre la Commissione trattò di affari più pratici, come la formazione degli stenografi (per la prima volta presenti a un concilio), la scelta degli interpreti, la definizione dell'aula conciliare e delle azioni da compiersi nel caso di vacanza della sede apostolica durante la celebrazione dell'assise[97]. Due furono però le impellenze fondamentali di quest'organo, ovvero l'elaborazione di un regolamento organico del Concilio e la scelta dei prelati che avrebbero dovuto ricoprire i ruoli di servizio all'interno dell'aula.

La necessità di un regolamento era emersa sin dalla sesta riunione, insieme ad altre questioni specifiche che lo stesso documento avrebbe dovuto normare[98], e impegnò numerose sedute della Commissione[99]

---

91 Si tratta delle riunioni dalla quindicesima alla diciassettesima (Mansi 49, 503-506).

92 PIO IX, lettera apostolica *Arcano divinæ*, 8 settembre 1868, *ASS* 4 (1895) 129-131; Mansi 50, 199*-204*.

93 PIO IX, lettera apostolica *Iam vos*, 13 settembre 1868, *ASS* 4 (1895) 131-135; Mansi 50, 203*-206*.

94 P. CHRISTOPHE, *Le Concile Vatican I*, 27-28; E. CECCONI, *Storia*, II, 29-315.

95 L'argomento venne trattato nella tredicesima riunione (Mansi 49, 501-502); E. CECCONI, *Storia*, I, 125-136.

96 L'argomento venne trattato nella quattordicesima riunione (Mansi 49, 502-503) e nella venticinquesima, ventiseiesima e ventisettesima (Mansi 49, 521-527); E. CECCONI, *Storia*, I, 141-145.

97 E. CECCONI, *Storia*, I, 258-268.

98 Mansi 49, 481-482.

99 La sintesi dei lavori della Commissione Direttrice riguardanti il regolamento si può trovare in E. CECCONI, *Storia*, I, 146-257.

fino alla sua definitiva approvazione, il 27 novembre 1869, con la lettera *Multiplices inter*[100]. L'elaborazione del documento fu affidata allo studio di tre consultori: Sanguineti, Galeotti e Hefele. A ognuno vennero delegati dei quesiti specifici che, dopo essere stati approfonditi dai singoli consultori, venivano presentati ai membri della Commissione e discussi; in questo modo, gradualmente, si andava formando il corpo finale delle norme, che sarebbe stato accolto, approvato ed emanato dal pontefice. Il regolamento confermava al pontefice il diritto di presidenza, che egli avrebbe esercitato solitamente attraverso cinque cardinali presidenti da lui scelti. Sempre al papa spettava la scelta delle materie da trattare nelle varie sedute ma, allo stesso tempo, si assicurava ai padri la possibilità di far pervenire le loro proposte a una specifica congregazione *pro postulationibus*, che ne avrebbe valutato l'ammissibilità. I progetti dei decreti, elaborati nelle commissioni preparatorie, sarebbero stati discussi in aula e, se necessario, inoltrati alle rispettive deputazioni (eredi delle commissioni preconciliari) per la loro emendazione. I testi, in seguito alla rielaborazione, potevano così essere nuovamente votati e promulgati nelle sessioni solenni alla presenza del santo padre. Tutti i lavori erano coperti dal segreto pontificio.

Nel regolamento appariva già l'elenco degli officiali che avrebbero prestato servizio nell'aula conciliare[101]; la loro scelta si doveva in parte alla libera iniziativa di Pio IX, in parte alla Commissione Direttrice. Il primo a essere scelto direttamente dal santo padre fu il segretario del Concilio, nella persona del vescovo Josef Fessler, probabilmente suggeritogli dal card. Reisach; la Commissione ne fu informata il 7 marzo 1869 e trovò tutti d'accordo, eccezion fatta per il card. Caterini che propose di affiancarlo a un vescovo italiano[102].

La Segreteria fu completata nella riunione del 5 settembre 1869 con la scelta di tre italiani alle cariche minori, ovvero come sottosegretario il vescovo segretario di *Propaganda Fide*, Ludovico Jacobini, e quali aiutanti i sacerdoti Camillo Santori e Angelo Jacobini[103]. Nella stessa seduta furono anche definiti gli assegnatari degli altri ruoli, come i promotori, i protonotari, gli scrutatori e gli assegnatori dei posti. Non si conosce bene l'*iter* di scelta dei presidenti; in ogni modo si può con relativa certezza affermare che la decisione fu presa da Pio IX, il quale

---

[100] PIO IX, lettera apostolica *Multiplices inter*, 27 novembre 1869, *ASS* 5 (1890) 231-241; Mansi 50, 215*-222*.

[101] ASS 5 (1890), 236-237; Mansi 50, 219*.

[102] Mansi 49, 523-524.

[103] Mansi 49, 576-577.

li elesse tra i suoi fedelissimi: i cardinali De Luca, Bizzarri, Bilio, Capalti e Reisach, che però morì due settimane dopo l'apertura del Concilio e venne sostituito dal card. De Angelis.

Ultimo compito di grande importanza che la Commissione Direttrice dovette espletare in questa fase preparatoria fu quello di leggere e valutare gli schemi prodotti dalle sottocommissioni: a questo lavoro furono dedicate la maggior parte delle ultime riunioni. Nella riunione dell'8 agosto 1869, data la distanza di pochi mesi dall'apertura del Concilio, si ricordò ai presidenti delle commissioni specifiche di inoltrare i loro progetti[104], i quali cominciarono ad arrivare due settimane dopo, con la presentazione da parte del card. Bilio del decreto *de romano pontifice*[105].

Prima dell'apertura del Vaticano I vennero redatti e presentati alla Commissione Direttrice un totale di sessanta schemi, dei quali cinquantuno, dopo un approfondito studio, furono approvati per essere successivamente proposti alla discussione dei padri[106] ma, tra questi, solamente due testi riuscirono a completare tutto l'*iter* conciliare fino a giungere all'approvazione finale e la conseguente solenne promulgazione come costituzioni dogmatiche[107].

2. **La formazione della *Pastor æternus***

Dopo aver descritto nella sua globalità la preparazione generale al Concilio Vaticano I, da questo momento il *focus* comincia a essere gradualmente ristretto a motivo sul nostro principale interesse, ovvero la costituzione dogmatica *Pastor æternus* e la dottrina del primato pontificio. Ora l'attenzione si concentra, infatti, sui lavori della Commissione Teologico-dogmatica, cioè quella che elaborò i testi utilizzati come base per il documento finale.

Questa commissione preparatoria venne istituita dalla Commissione Direttrice già nella sua terza riunione, il 24 maggio 1866[108]. Al momento del suo avvio essa era composta da undici membri, tra i quali il card.

---

104 Mansi 49, 571-572.

105 Mansi 49, 573-575.

106 Il testo dello schema *de doctrina catholica* si trova in Mansi 50, 59-212; il testo dello schema *de ecclesia Christi* in Mansi 52, 539-636; il *de episcopis* in Mansi 50, 339-352; il *de sede episcopale vacante* in Mansi 50, 353-358; il *vita et honestate clericorum* in Mansi 50, 517-522; il *de parvo catechismo* in Mansi 50, 699-702; il *de missionibus apostolicis* in Mansi 53, 45-61; i restanti schemi non presentati in aula si trovano in Mansi 53, 715-914; una loro descrizione in H. RONDET, *Vatican I*, 41-79.

107 Sugli schemi rimasti in sospeso: H. RONDET, *Vatican I*, 135-165.

108 Mansi 49, 237-240.

Panebianco, penitenziere maggiore, assumeva la presidenza del gruppo; gli altri consultori erano Cardoni, Monaco, De Ferrari, Tarquini, Adragna, Spada, Bilio, Martinelli, Santori e Petacci. A motivo dei tanti impegni relativi al suo ufficio, il presidente dette le dimissioni dal suo incarico già l'anno successivo e nella riunione della Commissione Direttrice dell'11 agosto 1867 il ruolo venne affidato al card. Bilio[109], il quale si preoccupò da subito di rinfoltire la schiera dei consultori con l'aggiunta di Perrone, Mura, Franzelin e Pecci[110]; i membri della commissione andarono progressivamente crescendo fino al numero di ventiquattro nel novembre del 1869[111].

I criteri secondo i quali si sarebbero dovuti condurre i lavori erano già stati stabiliti nel corso della riunione in cui la Commissione era stata istituita e ricalcavano ciò che i cardinali avevano proposto sin dalla seconda riunione della Commissione Direttrice e che aveva ricevuto il *placet* dallo stesso Pio IX[112]:

> E primieramente per la parte dottrinale, ossia per le materie *teologico-dogmatiche*, ritenuto che il centro debba essere la sacra congregazione del Sant'Offizio, si convenne che gli studj della commissione dovessero aggirarsi intorno ai varii errori e false dottrine, che dopo il concilio di Trento fino a noi, incominciando da Bajo, sono state dai corifei d'empietà nei varii tempi pubblicate, sebbene già colpite di condanna dalla santa sede; e facendo tesoro delle diverse costituzioni dommatiche ed encicliche de' sommi pontefici, si redigessero sul metodo del Tridentino bene intesi e sicuri dottrinali da precedere alle definizioni e condanne[113].

Il lavoro della commissione, sotto la direzione del card. Bilio, poteva dunque avere inizio con l'adunanza preparatoria del 24 settembre 1867[114].

2.1 *Nei lavori preparatori*

La prima riunione della Commissione Teologico-dogmatica ebbe il compito di impostare tutto il lavoro successivo, precisando le linee-guida ricevute e dividendo i vari compiti. Per prima cosa, dunque, ven-

---

[109] Mansi 49, 478-480.

[110] Mansi 49, 619.

[111] L'elenco finale comprendeva: Cardoni, Monaco La Valletta, Spada, Ferrari, Adragna, Perrone, Martinelli, Santori, Petacci, Mura, Pecci, Franzelin, Cossa, Schrader, Schwetz, Hettinger, Jacquenet, Gay, Alzog, Corcoran, Labrador, Weathers, Tosa, Guidi (Mansi 49, 467-469).

[112] Mansi 49, 103-104.

[113] Mansi 49, 239.

[114] Tutti i verbali delle sessantadue riunioni si trovano in Mansi 49, 617-736.

nero descritti più chiaramente i criteri che la Commissione Direttrice aveva già stabilito, specificando oggetto e metodo dei lavori[115]: rispetto agli errori da condannare, si sarebbe tenuto conto primariamente di quei sistemi ancora in vita, sia in forma manifesta che nascosta; nei riguardi del modo, solo le eresie si sarebbero dovute citare nei canoni, mentre altri generi di errori si sarebbero dovuti condannare all'interno dei paragrafi dottrinali. A tal proposito, per chiarire ancor meglio il metodo di lavoro e stabilire le norme per la scelta e la distribuzione delle materie, il presidente creò una giunta di consultori, composta da Cossa, Pecci, Franzelin e Perrone, che nella riunione del giorno seguente stabilì di assumere come base il *Syllabus*: esso era stato diviso in grandi capitoli affidati ai vari consultori; ciascun consultore avrebbe lavorato sul suo capitolo redigendo un *votum* che in seguito sarebbe stato oggetto di discussione nella plenaria della Commissione[116]. Relativamente agli errori che influivano sulla visione della Chiesa, a Schrader furono assegnate le questioni concernenti il socialismo, il comunismo e il liberalismo, quindi le relazioni con il potere civile; a Perrone l'aspetto generale dell'ecclesiologia; a Cossa la parte riguardante il romano pontefice; ad Adragna uno studio sul potere temporale del papa; a Cardoni l'argomento speciale dell'infallibilità pontificia, già emerso come proposta fin dalla prima convocazione.

Le prime riunioni servirono per il rodaggio del meccanismo di lavoro, tanto che, pur avendo iniziato l'esame del *votum* sulla Chiesa proposto da Perrone, gradualmente vennero stabilite ulteriori indicazioni metodologiche. Nella seconda seduta[117], riunita a due mesi di distanza dalla prima, si decise che il lavoro di ogni consultore venisse anzitutto discusso dall'intera Commissione; che, in seguito, il testo venisse rivisto dallo stesso per redigere un capitolo dottrinale e i relativi canoni; infine, che la rielaborazione venisse sottoposta nuovamente al giudizio della Commissione. Nella terza riunione[118], venne poi istituita una nuova deputazione, composta da Franzelin, Schrader, Petacci e Sartori, con il compito di rivedere e rendere più uniformi i testi. Il metodo di cui si servì la commissione, nella sua versione finale, venne descritto nell'allegato al verbale della ventitreesima riunione, intitolato *Methodus servanda a commissione theologico-dogmatica*[119]; l'ordine delle discus-

[115] Mansi 49, 619-620.
[116] Mansi 49, 621-622.
[117] Mansi 49, 622-625.
[118] Mansi 49, 625-626.
[119] Mansi 49, 654-655.

sioni risultò comunque poco sistematico: «A priori, on pourrait s'attendre à voire les schémas se présenter d'après la logique d'un plan d'ensemble. En réalité, ils apparaissent en ordre despersé, les rapports ou les projets étant discutés au fur et à mesure de leur élaboration»[120].

La discussione sul progetto di Perrone occupò altre due riunioni[121]: in generale si chiedeva che il testo risultasse maggiormente coeso e che gli errori fossero divisi più accuratamente, evitando così inutili ripetizioni. Il lavoro passò poi alla deputazione speciale, che affidò a Schrader l'elaborazione di un progetto di decreto sulla Chiesa, a partire dal *votum* di Perrone e dei rilievi emersi dalle discussioni[122]. La Commissione teologica tornò a discuterlo per altre quattro riunioni all'inizio dell'anno seguente[123], evidenziando la necessità di inserire i titoli dei paragrafi oltre che alcuni riferimenti in nota ai brani della Scrittura e ai testi dei Padri, prima di passarlo di nuovo alla deputazione che, nelle riunioni del 20 aprile[124] e del 4 maggio 1868[125], applicò le correzioni e mise a punto lo schema *de Ecclesia*. Questo fu approvato dalla Commissione nella seduta del 7 maggio[126], mentre nelle due riunioni precedenti[127] era stato discusso il *votum* di Schrader sulle relazioni tra la Chiesa e la società civile.

La Commissione teologica dedicò poi tre riunioni agli errori sul matrimonio cristiano e quattro alle elaborazioni eterodosse di Günther[128]; nella seconda parte della seduta del 6 agosto Franzelin presentò il *votum* sulla conoscenza naturale e soprannaturale di Dio, che occupò altre due riunioni[129] e costituì la base della futura *Dei Filius*. Lo schema *de matrimonio christiano* vide la luce attraverso un ulteriore lavoro della deputazione a partire dalle osservazioni che i consultori avevano espresso nei riguardi del *votum* presentato: essa lo rielaborò per la ventiduesima riunione della Commissione e nuovamente per la ventitree-

---

120 H. RONDET, *Vatican I*, 44.
121 La quarta e la quinta in Mansi 49, 626-628.
122 Mansi 49, 628-629.
123 Dalla sesta alla nona in Mansi 49, 629-633.
124 Mansi 49, 633-634.
125 Mansi 49, 637-638.
126 Mansi 49, 638.
127 La decima e la undicesima in Mansi 49, 634-637.
128 Dalla tredicesima alla diciannovesima in Mansi 49, 638-646. Anton Günther (1783-1863) era un sacerdote e teologo tedesco che, per combattere il criticismo kantiano e il panteismo hegeliano, aveva proposto una spiegazione razionalistica dei dogmi; le sue opere erano state messe all'indice.
129 La ventesima e la ventunesima in Mansi 49, 648-652.

sima[130]. Le sedute seguenti trattarono dello studio di Schrader sul rapporto tra la Chiesa e la società civile e di quello di Petacci sull'indifferentismo, che confluì nel *de Ecclesia* come capitolo sul tema della salvezza al di fuori della Chiesa[131].

La ventinovesima riunione[132], tenuta il 14 gennaio 1869, segnò il ritorno in pieno alla tematica ecclesiologica. Il *de Romano Pontifice*, inizialmente affidato solo a Cossa e sviluppato in un *votum* di novantadue pagine, era stato successivamente affiancato da altri due *vota* di Hettinger e Perrone, rispettivamente sviluppati in sessantuno pagine il primo e ventuno il secondo. Al fine di rendere più semplice e veloce il lavoro della commissione teologica, a Schrader era stato affidato dal card. Bilio il compito di riassumere i tre studi in un unico testo più agevole. Nel corso della riunione il consultore offrì quindi agli altri membri un compendio di otto pagine dal titolo *De Romano Pontificie. Errores notandi*[133]. Questi studi e il successivo compendio si trovano all'origine dell'undicesimo capitolo dello schema *de Ecclesia*, ovvero della futura *Pastor æternus*.

Il testo sintetico elaborato da Schrader, tenendo soprattutto conto degli errori, dopo un loro elenco sistematico e dettagliato, proponeva cinque formule generali: 1) sull'istituzione del primato nel beato Pietro allo scopo di conservare la fede e la comunione; 2) sulla successione nel primato dei pontefici come pastori universali; 3) sul legame tra il primato e la sede di Roma; 4) sulla giurisdizione papale come piena, suprema, ordinaria e immediata; 5) sull'obbligatorietà dei decreti pontifici indipendentemente dall'accettazione dei vescovi e dal beneplacito delle autorità civili. I consultori, che svolsero l'esame del testo nelle riunioni del 14 e del 21 gennaio[134], optarono per la via della moderazione: non si dovevano moltiplicare i canoni di condanna senza evidente e appurata necessità, soprattutto in quelle questioni poco chiare o ancora dibattute. Il compendio fu così rimandato alla deputazione speciale, con il compito di riformularlo.

Dopo che, nella seduta del 28 gennaio[135], si era trattato dello studio di Adragna *de civili imperio Romani Pontificis*, l'11 febbraio arrivò in

---

130 Mansi 49, 652-654.

131 Dalla ventitreesima alla ventottesima in Mansi 49, 653-663.

132 Mansi 49, 663-665.

133 Una considerazione specifica per ciascuno schema e per il compendio è presente in U. BETTI, *La costituzione*, 19-27.

134 La ventinovesima e la trentesima in Mansi 49, 663-667.

135 Mansi 49, 667-668.

commissione il *votum* di Cardoni *de Romani Pontificis infallibilitate*, che la occupò fino al 25 febbraio[136]. Lo studio era molto ampio: comprendeva centocinque pagine e si articolava in tre capitoli, riguardanti rispettivamente la definibilità della dottrina, le condizioni dell'infallibilità e l'opportunità di tale definizione, proponendo in chiusura il testo di una possibile definizione[137]. La discussione venne condotta su un compendio di otto quesiti che ne riassumevano il contenuto: i padri risultarono concordi nell'affermare la possibilità di una definizione dell'infallibilità, perché contenuta nella Scrittura e nella Tradizione, come anche nei riguardi dell'oggetto di tale infallibilità e nelle condizioni, ma lo furono molto meno sull'opportunità della proclamazione e sulla forma. Dopo la revisione da parte della commissione, pur potendo passare all'elaborazione di uno schema di decreto, i lavori su questo testo non furono approfonditi, data la decisione, presa sin dalla riunione dell'11 febbraio, di non includere il tema dell'infallibilità nel decreto sul romano pontefice, ma piuttosto di aspettarne la richiesta dei vescovi in aula. Venne dunque solamente composto un testo provvisorio, molto diverso da quello di Cardoni, esaminato dalla commissione teologica il 18 giugno[138].

Nelle riunioni che la commissione teologica tenne il 4 e l'11 marzo[139], si trattò del *votum* di Martinelli sulla Scrittura e la Tradizione, che fu all'origine del secondo capitolo della *Dei Filius*. La trentasettesima riunione[140] fu dedicata a un testo sulla grazia composto da Schwetz; alla trentottesima venne presentato il testo del capitolo da inserire nel *de Ecclesia* sulla necessità della Chiesa per la salvezza (incorporato nella riunione del 21 maggio) e nelle tre sedute successive ritornò Schwetz con uno studio di vari temi che vennero poi convogliati nella seconda parte dello schema *de doctrina catholica* presentato dalla commissione[141]. Alcune sedute furono poi dedicate a temi minori, come la libertà di coscienza e le società segrete[142].

Nel frattempo il lavoro sul *de Romano Pontifice*, a partire dal compendio sintetizzato da Schrader e discusso nella Commissione teologi-

---

136 Dalla trentaduesima alla trentaquattresima in Mansi 49, 668-674.

137 Una descrizione del *votum*, il testo della possibile definizione e una sintesi delle discussioni sono presentati in U. BETTI, *La costituzione*, 44-50.

138 Mansi 49, 710-712.

139 La trentacinquesima e la trentasesima in Mansi 49, 674-678.

140 Mansi 49, 678-682.

141 Dalla trentottesima alla quatantunesima in Mansi 49, 678-696.

142 Dalla quarantaduesima alla quarantaquattresima in Mansi 49, 696-704.

ca, era proseguito con l'elaborazione di uno schema di quattordici pagine da parte di Hettinger. Il parere unanime della deputazione speciale, che ne aveva trattato il 22 aprile[143], era stato quello di ridurne la lunghezza, limitando anche le citazioni dei Padri, di determinare più chiaramente gli errori da condannare e di esporre in maniera più chiara la dottrina della perpetuità del primato, oltre che avallare la decisione, già presa dalla commissione teologica, di rimuovere dallo schema la parte riguardante la dottrina dell'infallibilità. La revisione globale fu affidata a Schrader, dato che Hettinger era impossibilitato a trattenersi ulteriormente a Roma per completare il lavoro, e con il nome *decretum de Romano Pontifice* venne presentato alla commissione il 10 giugno[144]. I consultori criticarono alcuni passaggi poco chiari, ma soprattutto la discussione si concentrò sulla potestà pontificia, intesa come immediata: mentre la commissione convenne per la soppressione del termine, dato che i membri concordavano nell'affermare l'esercizio della potestà pontificia sulle Chiese particolari tramite i rispettivi vescovi, nel nuovo adattamento dello schema, proposto alla Commissione Direttrice il 22 agosto 1869[145], Schrader ne mantenne l'uso. Durante la riunione a tener banco fu ancora la qualifica di immediata, nella tensione tra il bisogno di condannare gli errori e il timore del risentimento di alcuni vescovi, che avrebbero giudicato compromessa la loro giurisdizione. Nel verbale si legge:

> Perciò è necessario condannar chiaramente l'errore, poiché altrimenti non solo non cesserebbe, ma per disavventura potrebbe riprodursi con maggior forza quando non si vedesse a chiare note proscritto. Pur nondimeno si è considerato esser cosa prudente lo aggiungere una speciale nota, diretta ad allontanare dai vescovi qualunque sospetto e timore, che la immediata ed ordinaria autorità pontificia possa assorbire la immediata e ordinaria autorità episcopale[146].

Il decreto, ormai pronto per la presentazione al Concilio, fu inoltre inviato alla Commissione preparatoria per le Chiese orientali, perché ne prendesse visione[147].

La Commissione teologica, in due riunioni[148], esaminò una rielaborazione dello schema sul rapporto tra la Chiesa e la società civile, men-

---

143 Mansi 49, 695-696.
144 Mansi 49, 705-708.
145 Mansi 49, 573-574.
146 Mansi 49, 574.
147 Mansi 49, 731.

tre, nella seduta seguente[149], si occupò di uno studio di Gay riguardante il socialismo e il comunismo, del quale però non si ebbe più traccia. Quattro volte[150] la commissione si riunì per la discussione di uno schema dottrinale, presentato da Franzelin, contro gli errori derivati dal razionalismo; schema che, dopo il passaggio alla deputazione speciale[151], venne poi inoltrato alla Commissione Direttrice e contribuì alla formazione della *Dei Filius*. Infine, nella riunione del 2 settembre[152], essa si occupò di un progetto sui poteri esclusivi della Chiesa nei riguardi degli impedimenti matrimoniali e, due settimane dopo[153], esaminò un rapporto di Perrone sui problemi legati al magnetismo animale, al sonnambulismo e allo spiritismo, questioni di particolare gravità che, però, vennero demandate allo studio da parte della commissione per la disciplina ecclesiastica.

Il 26 ottobre e il 29 ottobre[154] il card. Bilio presentò alle riunioni della Commissione Direttrice lo schema e i canoni relativi al *de Ecclesia*: esso, comprensivo di un capitolo XI, ovvero il *decretum de Romano Pontifice* che vi era stato unito perché la dottrina descritta in esso non apparisse incompleta, ma privo del testo sull'infallibilità pontificia, ottenne l'approvazione definitiva. Di questo testo, insieme agli altri due presentati dalla commissione teologica, ovvero la *constitutio prima complectens definitionem doctrinæ catholicæ contra errores hac ætate ex rationalismo derivatos* e il *decretum et canones de matrimonio christiano*, su richiesta del presidente della Commissione Direttrice nella seduta del 26 settembre[155], vennero composte delle sintesi[156] che furono poi sottoposte a Pio IX per la loro approvazione prima dell'inaugurazione del Concilio.

Il primo schema della costituzione *de Ecclesia Christi*[157], dall'incipit *Supremi pastoris*, che si era venuta gradualmente a formare attraverso il percorso che abbiamo tracciato finora, si presentava come un testo di quindici capitoli e ventuno canoni. Nella sintesi presentata al santo

---

148 La quarantasettesima e la quarantottesima in Mansi 49, 713-718.
149 Mansi 49, 718-719.
150 Dalla cinquantesima alla cinquantatreesima in Mansi 49, 719-727.
151 Mansi 49, 730.
152 Mansi 49, 727-730.
153 Mansi 49, 730-731.
154 Mansi 49, 609-610.
155 Mansi 49, 594.
156 Mansi 49, 739-750.
157 Mansi 51, 539-553.

padre, veniva descritta come distinta in due parti: nella prima, composta di dieci capitoli, ai quali era stato aggiunto l'undicesimo sul romano pontefice, si trattava della Chiesa considerata in se stessa, mentre nella seconda, formata da quattro capitoli, ci si riferiva al rapporto della Chiesa con la società civile. Scorrendola velocemente, possiamo offrire delle brevi sottolineature.

Il proemio dichiarava in maniera esplicita le motivazioni che sottostavano alla costituzione: lo zelo per la salvezza delle anime conduceva i vescovi a ribadire alcuni tratti della dottrina cattolica sulla Chiesa e a condannare gli errori che in quest'ambito venivano divulgati. I capitoli successivi intendevano descrivere la compagine ecclesiale: se nel primo capitolo la Chiesa veniva anzitutto presentata nella sua natura intima come *corpus Christi mysticum*, a partire dal secondo la descrizione si spostava su un altro piano. Confermata, infatti, la fondazione della Chiesa da parte di Cristo, dal terzo capitolo l'immagine principale diventava quella di una *societas vera, perfecta, spiritualis et supernaturalis*, della quale venivano considerate successivamente le varie doti e proprietà ovvero la *visibilitas* (nel quarto capitolo), l'*unitas* (nel quinto), la *necessitas* per conseguire la salvezza (nel sesto, con un approfondimento dell'*extra Ecclesiam nulla salus* nel settimo), l'*indefectibilitas* (nell'ottavo), l'*infallibilitas* (nel nono) e la *potestas* (nel decimo). A questi capitoli corrispondevano i primi tredici canoni.

Una particolare attenzione va riservata, ora, al capitolo undicesimo, che risulta centrale ai fini del nostro studio. Esso, nella sua ultima formulazione che era quella ricevuta dal lavoro di Schrader, iniziava con le parole *Pastor æternus*, che diedero poi il titolo alla costituzione dogmatica sulla Chiesa approvata dal Concilio, e descriveva la dottrina cattolica sul primato papale, mentre i corrispettivi tre canoni (dal quattordicesimo al sedicesimo) ne condannavano gli errori. Si trattava di un capitolo di notevole lunghezza, se confrontato agli altri della costituzione: da solo, infatti, occupava un quarto di tutto lo schema. Al proemio facevano seguito tre parti, che trattavano rispettivamente dell'istituzione del primato, della sua perpetuità e, infine, della sua natura e portata. Il proemio, in poche brevi righe, esprimeva sin dall'inizio già tutti i contenuti dell'intero capitolo, identificando in Cristo l'autore del primato, in Pietro il suo soggetto strettamente personale, nella conservazione dell'unità della Chiesa il fine, da cui quindi dipendeva la sua perpetuità; la natura era infine sintetizzata attraverso l'espressione di «principio perpetuo e visibile fondamento dell'unità cattolica di fede e comunione». Descrivendo la dottrina sull'istituzione del primato, il

testo si poggiava su Mt 16,18-19 e Gv 21,16-17, esprimendo così che il primato era stato istituito da Cristo per suo diretto ed esclusivo intervento. A esso faceva specchio il quattordicesimo canone, che condannava chi negava l'istituzione divina del primato come chi lo riduceva a una questione di puro onore. La perpetuità descritta nella seconda parte era presentata come strettamente legata all'istituzione, rappresentando l'altra faccia di una stessa medaglia. Questa perpetuità si realizzava nei successori di Pietro sulla sede di Roma e, nel quindicesimo canone, venivano di conseguenza condannati coloro che contestavano l'istituzione divina di successori nel primato, ma anche chi non li riconosceva concretamente nei pontefici romani. Infine, nella terza parte, la natura e la portata del primato erano espresse in maniera solenne:

> Hinc innovantes atque in omnibus sequentes tum prædecessorum nostrorum Romanorum pontificum decreta, tum præcedentium conciliorum generalium disertas perspicuasque definitiones, docemus et declaramus, credendum ab omnibus Christi fidelibus esse, hanc sanctam apostolicam sedem, et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri, principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem, doctorem et iudicem supremum exsistere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; et hanc, quæ propria est iurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam, erga quam particuliarium ecclesiarum pastores atque fideles tam seorsum singuli quam simul omnes officio hierachicæ subordinationis veræque obedientiæ obstringuntur, ut coustodita cum Romano pontifice tam communionis quam eiusdem fidei professionis unitate, ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Hæc est catholicæ veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest[158].

È interessante notare come nell'introduzione, che fungeva da chiara premessa a tutta l'esposizione successiva, si marcava espressamente come la dottrina presentata non fosse affatto nuova ma riproponesse le affermazioni dei papi e dei concili precedenti. Quest'aspetto ritornava anche nella nota, in cui l'*incipit* veniva così spiegato: «Est hæc in conciliorum decretis formula consueta ad significandum, salter quoad substantiam, nihil novi proponi»[159]. La potestà pontificia veniva quindi descritta come una vera e propria giurisdizione, non una semplice facoltà di controllo, ordinaria e immediata, finalizzata a custodire l'unità

[158] Mansi 51, 544-545.
[159] Mansi 51, 600.

della fede e della comunione. Da essa conseguiva da parte della Chiesa il dovere dell'obbedienza, da parte del pontefice, il diritto di comunicare liberamente con qualunque pastore o fedele. Il corrispettivo canone condannava gli errori di chi attribuiva al papa un semplice *officium ispectionis vel directionis* e coloro che non consideravano la potestà pontificia come ordinaria e immediata.

Tornando al resto dello schema, il capitolo dodicesimo poteva considerarsi quasi una giuntura tra le due parti: esso costitutiva inizialmente la seconda parte parte del decreto sul romano pontefice che, aggiunto alla costituzione *de Ecclesia*, era andato a formarne i capitoli undicesimo e dodicesimo. Trattando del diritto del papa al potere temporale, forniva l'occasione per la transizione alla seconda parte della costituzione, dove, in tre capitoli, si descriveva il rapporto tra la Chiesa e gli stati. Esso, nel capitolo tredicesimo, veniva improntato alla concordia e descritto, rispettivamente, nei diritti propri dello stato (quattordicesimo capitolo) e in quelli della Chiesa (quindicesimo), con particolare insistenza sul diritto di educazione e di possesso di beni temporali. A quest'ultima parte corrispondevano gli ultimi cinque canoni.

2.2 *Nelle discussioni in aula*

Alla solenne apertura del Concilio Vaticano I fu anteposta, il 2 dicembre del 1869, una riunione presinodale voluta dallo stesso Pio IX per consegnare ai padri il regolamento e comunicar loro la nomina delle cariche direttamente dipendenti dalla sua scelta[160]. Ai circa cinquecento prelati che già avevano raggiunto la città di Roma, riuniti nella cappella sistina, il pontefice rivolgeva parole commosse di saluto ed esortazione per il compito così difficile che si presentava loro davanti: come gli apostoli che, di fronte alla guerra che il mondo muoveva loro, avevano sempre il cuore rivolto a Cristo, così anch'essi dovevano trarre dal Signore la forza per combattere gli errori e proclamare la verità, rimanendo uniti e concordi[161]. Dopo il discorso del papa, venivano annunciati i nomi dei vari officiali al Concilio, si assisteva al loro giuramento e veniva poi distruibuita a ogni padre copia della lettera apostolica *Multiplices inter*, contenente il regolamento conciliare. Questo fatto rappresentò il primo oggetto di malcontento da parte di diversi padri:

[160] Mansi 50, 1-2.
[161] Mansi 50, 2-4.

> En dépit des hésitations de la Congrégation directrice, le pape avait décidé, pour éviter toute perte de temps, de supprimer du règlement la formule *Sacro approbante Concilio* (avec l'approbation du saint Concile). Pour la première fois, dans un concile général, un règlement se trouvait préparé à l'avance sans quel es Pères conciliaires y aient participé[162].

Non solo, il regolamento sembrava anche prevedere discussioni limitate e rapide approvazioni, come se gli schemi preparati dalle commissioni presinodali non avessero dovuto trovare alcun genere di opposizione nell'aula conciliare, e ciò rendeva gli animi dei prelati più accorti un po' tesi. Il tema più controverso era lo *ius proponendi*, che nel testo veniva riservato al papa e, per quanto si prevedesse una deputazione per i postulati alla quale i padri avrebbero potuto inoltrare le loro proposte, comunque l'ultima parola sui temi da discutere nell'aula conciliare rimaneva prerogativa inalienabile del pontefice.

Mercoledì 8 dicembre, dopo una giornata di digiuno e astinenza, con una maestosa cerimonia inaugurale si apriva ufficialmente il Concilio Vaticano I[163]. Settecentosettantaquattro padri conciliari, al canto del *Veni Creator*, sfilavano verso la basilica di San Pietro dove era stata predisposta l'aula conciliare. Dopo la celebrazione della Santa Messa da parte del card. Patrizi, il predicatore apostolico, mons. Poucher Passavalli, esortò l'assemblea[164]: come gli apostoli che, di fronte a terribili sofferenze, avevano condotto a felice termine la loro missione, allo stesso modo i padri avrebbero dovuto affrontare non poche difficoltà ma sarebbero riusciti a realizzare lo scopo del Concilio per il bene delle anime. Dopo l'obbedienza prestata dai singoli padri, Pio IX pronunciò la sua allocuzione inaugurale[165]. In essa, visibilmente commosso, rendeva partecipi i padri della sua intima gioia per l'inaugurazione dell'assise, così tanto attesa e desiderata. Dopo aver ripercorso brevemente la genesi del Concilio, il papa dichiarava le finalità per cui erano stati riuniti i Vescovi:

> Vos autem nunc, venerabiles fratres, in nomine Christi congregati adestis, ut nobiscum testimonium perhibeatis verbo Dei et testimonium Iesu Christi, viamque Dei in veritate omnes homines nobiscum doceatis, et de oppositionibus falsi nominis scientiae, nobiscum Spiritu sancto duce iudicetis[166].

---

[162] P. CHRISTOPHE, *Le Concile Vatican I*, 49.
[163] Mansi 50, 7-36.
[164] Mansi 50, 13-17.
[165] PIO IX, allocuzione *Quod votis*, 8 dicembre 1869, *ASS* 5 (1890) 291-295; Mansi 50, 18-20.
[166] Mansi 50, 18.

Di fronte a quelli che, poco più sotto, il santo padre definiva come attacchi impetuosi dell'antico avversario del genere umano alla Chiesa, i padri conciliari erano chiamati, in stretta unione con il successore di Pietro e guidati dalla luce dello Spirito Santo, a proclamare la verità della dottrina cristiana e a condannare quegli errori che le venivano contrapposti. Pio IX rimaneva, in quest'occasione, sul generico, senza affidare al Vaticano I uno scopo primario né una chiara agenda di lavori. Il decreto di apertura del Concilio e quello che stabiliva la successiva congregazione furono approvati per acclamazione e la cerimonia, che era durata circa sei ore, si concluse con il canto del *Te Deum*.

2.2.1 L'avvio dei lavori

Per permettere al Concilio di entrare nel pieno dei suoi lavori, il primo compito dei padri era quello di eleggere i componenti delle deputazioni che avrebbero rivisto e corretto i testi dei decreti a partire dalle indicazioni date in aula. Le prime congregazioni, però, furono utili anche e soprattutto a comprendere se e fino a che punto lo strumento che il santo padre aveva dato al Concilio per moderare i suoi lavori, ovvero il regolamento, si dimostrava all'altezza del suo compito o necessitava di alcuni aggiustamenti. La prima congregazione generale[167], riunita il 10 dicembre, si caratterizzò per la comunicazione dei ventisei prelati scelti dal papa come membri della deputazione *pro postulationibus*; per l'elezione, da parte dei padri, dei dieci giudici che avrebbero dovuto dirimere le questioni di rispetto del regolamento nel caso fossero sorte durante le duscussioni; per la distribuzione dello schema *de doctrina catholica* e l'annuncio dell'elezione dei membri delle altre quattro deputazioni durante la congregazione successiva. Fu già in questa prima seduta che, attraverso alcune richieste, si manifestò il malcontento di alcuni vescovi riguardo alle norme stabilite dal regolamento. Da una parte, si chiedeva che, nella congregazione successiva, venissero eletti solamente i membri della deputazione *pro rebus fidei spectantibus*[168]; dall'altra, venti padri avanzavano a Pio IX richieste di una revisione più sostanziale del regolamento dell'aula[169]. Mossi dal vivo desiderio che fosse garantita e, anzi, favorita la libertà dei dibattiti conciliari, i venti padri chiedevano che entrassero a far parte della deputazione per i postulati alcuni membri eletti dall'assemblea; che le altre deputazioni

[167] Mansi 50, 35-40.
[168] Mansi 50, 40-41.
[169] Mansi 50, 41-43.

fossero divise in maniera differente e con un numero maggiore di membri, affinché «nemo ab opere conciliari sit alienus»[170]; che fosse alleggerita la legge del segreto. A questa prima richiesta di modifica, il santo padre fece sapere tramite il segretario del concilio «essere sua intenzione che il regolamento da esso sancito e di già pubblicato, rimanga fermo e inalterabile»[171], anche se rassicurò che in situazioni particolari sarebbe lui stesso intervenuto nella forma che avrebbe ritenuto più conveniente.

Fu però accolta la richiesta che i membri delle deputazioni venissero eletti in maniera graduale e così, nella seconda congregazione[172], insieme alla comunicazione dei nomi dei dieci giudici eletti, i padri espressero i loro voti solo relativamente ai membri della deputazione della fede. Anche questa elezione si trasformò in una nuova occasione di tensione: l'elezione era stata preceduta dalla circolazione, tra i vescovi, di un elenco di possibili membri che si pensava avesse ricevuto l'approvazione pontificia; in tal modo sembrò che anche quest'ambito di libertà dell'assemblea venisse intaccato attraverso una scelta di membri calata dall'alto. In realtà la lista era stata stilata da un gruppo dei padri più intransigenti con l'aiuto della Civiltà Cattolica, mentre «all'inizio dei lavori, pur auspicando un concilio piuttosto breve […] Pio IX non intervenne e non fece nulla per limitare la libertà dei padri, e non si occupò né direttamente né indirettamente dell'elezione delle quattro deputazioni»[173].

Una cosa simile, ma con qualche accortezza in più da parte dei compilatori delle liste, avvenne anche in occasione delle votazioni per le altre deputazioni: il 20 dicembre, durante la terza congregazione generale[174], ebbe luogo quella dei membri della deputazione per la disciplina ecclesiastica; nella congregazione successiva, il 28 dicembre[175], si procedette alla votazione per la deputazione dei regolari; solamente il 14 gennaio, nel corso della decima congregazione[176], si tenne la scelta dei padri per la deputazione delle Chiese orientali e delle missioni. Le rimostranze, però, non si fecero attendere e già il 20 dicembre, ventisei padri inoltravano al papa una richiesta riguardante

---

170 Mansi 50, 43.
171 Mansi 50, 44.
172 Mansi 50, 45-48.
173 G. MARTINA, *Pio IX*, III, 176.
174 Mansi 50, 48-50.
175 Mansi 50, 119-122.
176 Mansi 50, 358-359.

lo *ius proponendi*[177]: i firmatari chiedevano maggiore libertà per i padri conciliari nel proporre argomenti di discussione all'aula conciliare, richiamando il valore dell'episcopato e i diritti a esso collegati. Dopo aver riconosciuto e riaffermato le prerogative papali, i vescovi aggiungevano:

> Ast si hæc sunt verissima, non minus quoque verum esti, reliquis etiam mystici corporis Christi membris suam debere constare virtutem et episcoporum collegio ea quæ eidem vi muneris et characteris sui perpetuo immanent iura, quo virtutem suam caput retinere activitatemque suam imperturbate exercere valeat. Divino sane consilio duo hæc intime iuncta atque inseparabiliter unita sunt[178].

Dello stesso tenore, sempre durante la terza congregazione, furono altre richieste come quella di quarantatre padri di origine tedesca[179], ai quali facevano eco trentasette vescovi francesi[180], che instistevano sulla necessità di distribuire anticipatamente tutti i testi che si sarebbero discussi in Concilio, ma anche dei discorsi pronunciati in aula; inoltre chiedevano di dividere l'aula in partizioni più piccole a seconda della lingua o della provenienza dei padri, che attraverso dei rappresentanti avrebbero riportato l'esito delle loro discussioni in seno alle deputazioni. Anche in questo caso Pio IX non si dimostrò disponibile a modificare il regolamento, ma tramite il segretario del Concilio riaffermò la libertà dei padri di riunirsi in gruppi di discussione, senza carattere di ufficialità, e magari di scegliere un prelato come portavoce in aula delle opinioni dei gruppi[181].

Intanto, con la quarta congregazione generale[182], si apriva la discussione sullo *schema constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica*[183], che occupò i padri per dieci sedute, fino al 10 gennaio. Sin dall'inizio la critica al testo si mostrò generale: essa colpì la forma, per la lunghezza eccessiva, il linguaggio troppo scolastico e la durezza delle espressioni; ma anche i contenuti vennero disapprovati, perché riproponevano errori

---

177 Mansi 50, 52-54.
178 Mansi 50, 53.
179 Mansi 50, 54-57.
180 Mansi 50, 58.
181 Mansi 50, 57-58.
182 Mansi 50, 119-122. Non seguiremo con particolare attenzione lo svolgersi delle discussioni né riguardo a questo schema né riguardo agli altri, dato che l'interesse primario di questo studio è rivolto ai testi sul primato pontificio; ne offriremo però una breve sintesi, così da poter meglio comprendere gli sviluppi delle vicende conciliari.
183 Mansi 50, 60-119.

già condannati in precedenza, indugiavano su quelli poco diffusi e davano per certe questioni ancora in fase di discussione teologica[184]. È interessante notare come, anche in questo caso, una voce profetica si alzava per richiedere una svolta, non solo linguistica, ma anche di attitudine dell'assemblea. Nel suo intervento mons. Spaccapietra, arcivescovo di Smirne, insisteva:

> Profecto errores esse detestandos atque execratione dignos, pro manifesto est: at errantes, ut ad veritatem adducantur, potius monendo, atque eorum deliramenta declarando, veritate catholica nitide et clare exposita, verbis quæ charitatem Christi redoleant, suadendos; cum modestia enim et mansuetudine iuxta verba apostoli corripiamus oportet eos, qui resistunt veritati, nequando Deus det illis pœnitentiam ad agnoscendam veritatem, et resipiscant a diaboli laqueis[185].

Il vescovo era convinto della necessità che non si elaborasse una costituzione a partire dalla dichiarazione negativa degli erori dottrinali ma, piuttosto, con l'esposizione positiva delle verità cattoliche, così da persuadere coloro che si stavano allontanando dalla retta fede attraverso parole impregnate della carità di Cristo.

Di fronte a tali e tante critiche, si convenne sul ritiro dello schema per una sua rielaborazione: la deputazione della fede lo deliberò il 7 gennaio, comunicando la decisione all'assemblea il 10 gennaio[186]. Dopo questo passaggio vennero presentati alla discussione diversi schemi disciplinari: in ordine, lo *schema de episcopis, de synodis et de vicarii generalibus* e quello *de sede episcopali vacante*[187]; in seguito lo schema *de vita et honestate clericorum*[188]; infine il *de parvo catechismo*[189]. Anche in questi casi le critiche furono numerose e si ritenne opportuno rinviare i testi alla competente deputazione[190]. Il Concilio doveva sospendere le sue sedute per un mese, così da permettere una risistemazione dell'aula per garantire una migliore acustica, che fino a quel momento aveva dato non pochi problemi. Lapidaria la descrizione di Perez Fernandes sui lavori in aula fino a quel momento:

---

184 È possibile consultare una sintesi delle critiche mosse allo schema *de doctrina catholica* in Mansi 50, 277-310.
185 Mansi 50, 131.
186 Mansi 50, 252-253.
187 Mansi 50, 339-358.
188 Mansi 50, 517-522.
189 Mansi 50, 699-702.
190 È possibile consultare una sintesi delle critiche mosse ai quattro schemi disciplinari in Mansi 50, 865-944.

> Duo longi menses, circiter tres, transierunt ab initio huius sacri concilii Vaticani. Et quid fecimus? quod apostoli suo magisterio dixerunt: tota nocte laborantes nil cepimus. Triginta quinque oratores locuti sunt de schemate constitutionis dogmaticæ; triginta due de episcopis, de synodis, de vicariis generalibus, de sede episcopali vacante; turba magna quam dinumerare non potui de vita et honestate clericorum, et tandem quadraginta quinque (et de reliquo) de parvo catechismo. Ah! in tot congregationibus, post tam longas latasque discussiones, nec unum schema, nec unum caput, nec unum canonem approbavimus, et proh dolor! nil cepimus[191].

In realtà le prime diciannove congregazioni si erano dimostrate fondamentali per il rodaggio del meccanismo conciliare e avevano condotto a una svolta nelle dinamiche delle discussioni. Commentava Rondet:

> Fabricando fit faber. Ce vieil adage vaut même pour les Conciles. Mieux armé que le Concile de Trente et ceux qui l'avaient précédé, le Concile avait dû cependant préciser sa méthode, afin de trouver une synthèse efficace entre la liberté de parole qu'on doit laisser aux évêques et l'autorité chargée de conduire les débats[192].

Così, durante la congregazione del 22 febbraio, tramite un apposito decreto varato da Pio IX, venivano introdotte nel regolamento alcune novità di non trascurabile importanza[193]: ai padri venivano garantiti dieci giorni di tempo dopo la distribuzione di ogni schema per presentare delle osservazioni scritte alla deputazione competente, la quale avrebbe così approntato il testo per la discussione in aula; su richiesta di almeno dieci padri poteva essere votata la fine di una discussione; erano sufficienti la metà dei voti più uno per approvare un testo. Questo rappresentava un vero *turning-point* per il Concilio Vaticano I, portando a snellire e velocizzare enormemente i lavori dell'assise.

Inoltre, un'altra decisione era stata presa alla fine di questa fase iniziale dei lavori e riguardava la questione dell'infallibilità pontificia. Sin dal mese di dicembre erano state rivolte alla deputazione per i postulati numerose richieste riguardanti la proclamazione di questo dogma[194], tra le quali si distingueva in modo particolare una sottoscrizione di padri che aveva raccolto, da sola, circa trecentottanta adesioni[195]. Solamente a partire dalla fine del mese di gennaio, alla stessa deputazione erano giunte

---

191 Mansi 50, 852.
192 J. GADILLE, «La phase», 336-347.
193 Mansi 50, 854-855.
194 Mansi 51, 636-677.
195 Mansi 51, 644-659.

anche cinque richieste contrarie, firmate da un totale di centrotrentasette padri, ovvero circa il 20% dell'assemblea conciliare[196]. Nella seduta del 9 febbraio[197] la *deputatio pro postulatis* si era riunita per discutere della proposta e si era espressa quasi all'unanimità per l'iscrizione del tema nell'agenda del Concilio, inoltrando quindi la domanda al consiglio di presidenza, che a sua volta si era riservato di presentare la questione direttamente al papa. Inizialmente Pio IX si era mostrato refrattario alla proposta, a causa delle pressioni politiche che lo avevano raggiunto e che scoraggiavano una tale definizione da parte del Concilio[198]. Il 1 marzo, però, il papa comunicò al segretario del Concilio che la questione dell'infallibilità pontificia era ammessa alla discussione in aula[199]:

> Forse contribuì a togliergli parecchie titubanze un colloquio avuto il 12 febbraio con don Giovanni Bosco, il quale gli svelò «cose soprannaturali», cioè profezie e allusioni riguardanti il concilio e le delibere che vi si dovevano necessariamente adottare. Com'è noto, papa Mastai, in sintonia con una mentalità allora diffusa, accoglieva fiduciosamente il contenuto di messaggi che si supponevano celesti, nei quali venivano raffigurati, insieme alle angustie da cui era oppressa la Chiesa, i prodigi che Dio avrebbe compiuto per i suoi fedeli. Tale atmosfera «provvidenzialistica» non fu probabilmente estranea alle scelte di quel decisivo periodo conciliare[200].

Il 6 marzo[201] veniva dunque comunicata la decisione ai padri e veniva loro inoltrato il capitolo aggiunto allo schema *de Ecclesia* avente come oggetto la definizione dell'infallibilità papale. Così, dopo una prima fase di indirizzo dei lavori, il Concilio Vaticano I aveva finalmente imboccato la strada che lo avrebbe portato a quelle deliberazioni finali che oggi conosciamo.

2.2.2 La ripresa dei lavori

Il 18 marzo i padri tornarono a riunirsi nell'aula conciliare per trattare del nuovo schema *de fide catholica*. La discussione sul progetto di costituzione occupò il concilio fino alla seduta del 12 aprile, durante la quale furono emessi i voti finali sul testo discusso ed emendato, che

---

196 Mansi 51, 678-687.
197 Mansi 51, 687-696.
198 Mansi 51, 639-677.
199 Mansi 51, 696-697.
200 A. ZAMBARBIERI, *I Concili del Vaticano*, 72. L'affermazione può essere approfondita con P. STELLA, «Per una storia».
201 Mansi 51, 701-702.

venne così definitivamente approvato[202]. Nelle congregazioni successive fu riportato all'attenzione dei padri lo schema *de parvo catechismo*[203]: il testo del decreto venne approvato con solo cinquantasei *non placet* nella congregazione del 4 maggio, ritenendolo in questo modo idoneo alla promulgazione solenne, che si sarebbe dovuta tenere insieme ad altri provvedimenti disciplinari; essa, però, non ebbe mai luogo per l'improvvisa interruzione del Concilio.

Ora, però, è necessario che il nostro interesse si concentri in maniera esclusiva sullo *schema constitutionis de Ecclesia Christi*, non solamente perché fu il successivo a essere discusso in aula, ma perché sul suo undicesimo capitolo contenente la dottrina sul primato si è focalizzata questa parte del nostro studio[204]. Affinché potesse essere esaminato dai padri *congruo tempore*, l'intero schema era già stato distribuito il 21 gennaio[205], nella forma che gli era stata data dalla commissione preparatoria, principalmente a opera di Schrader. Il 9 febbraio era arrivata al consiglio di presidenza una richiesta di quaranta padri[206]: essi, consapevoli dell'importanza che la costituzione dogmatica sulla Chiesa rivestiva nel complesso dei lavori conciliari, chiedevano che non venisse discussa in aula per intero ma dividendola in tre parti, facendo precedere all'esame delle singole sezioni un'analisi dell'impianto generale del decreto. Tale richiesta venne accettata e, durante l'ultima congregazione prima della pausa, fu intimata ai padri la consegna per iscritto delle considerazioni riguardanti i primi dieci capitoli dello schema[207], poi reiterata più chiaramente il giorno seguente dal segretario del Concilio, esplicitando che l'esame avrebbe riguardato anche i rispettivi primi tredici canoni dello schema[208].

Il 6 marzo era avvenuta la comunicazione dell'aggiunta allo schema *de Ecclesia* del capitolo sull'infallibilità pontificia (di cui abbiamo già descritto sopra la dinamica) e la richiesta di far arrivare commenti entro dieci giorni[209]. Tredici padri avevano conseguentemente inoltrato ai

---

202 Dal 18 marzo al 12 aprile in Mansi 51, 40-412.
203 Dal 24 aprile al 4 maggio in Mansi 51, 427-534.
204 Una sintesi ufficiale della sua storia compositiva è presente in Mansi 53, 276-286; interessante è la stessa storia vista con *focus* particolare sulla teologica dell'episcopato di J.P. TORRELL, *La théologie*, 68-246.
205 Mansi 50, 417-418.
206 Mansi 51, 636-638.
207 Mansi 50, 855-856.
208 Mansi 51, 638.
209 Mansi 51, 701.

presidenti una richiesta[210]: a loro parere era necessaria sia una proroga dei tempi per l'elaborazione delle osservazioni che degli incontri speciali con i membri della deputazione per la fede, così da meglio comprendere i testi. Il termine di consegna delle osservazioni scritte fu così prorogato fino al 25 marzo ma, data anche la mole di lavoro che già gravava sulla deputazione, non vennero organizzate udienze particolari dei singoli membri con i padri.

La deputazione della fede, nella riunione del 27 aprile[211], dopo la faticosa rielaborazione dello schema *de doctrina catholica*, aveva cominciato a occuparsi del *de Ecclesia* a partire dalla relazione di Schrader sulle osservazioni che i padri avevano inviato riguardo all'undicesimo capitolo[212]. In genere i prelati criticavano sia l'eccessiva scolasticità della forma, non adatta a un insegnamento conciliare e mancante di attestazioni della tradizione dei Padri, sia l'indole troppo giuridica dei contenuti, incentrati sui diritti del primato piuttosto che sulla sua reale utilità per la salvezza delle anime. Particolarmente importanti sono per noi le critiche mosse alla terza parte del decreto, quella riguardante la natura e la portata del primato: oltre al fatto che numerosi padri lamentavano la grande lacuna relativa alla dottrina sui vescovi, la formula che descriveva la potestà pontificia come ordinaria e immediata si mostrava per loro particolarmente problematica. A fronte di una minoranza che la rifiuta *in toto*, un maggior numero di padri chiedeva che venisse espressa in maniera migliore, per evitare confusioni e contrasti tra la potestà pontificia su tutta la Chiesa e quella episcopale sulle singole diocesi. Anche riguardo all'undicesimo capitolo aggiunto i padri avevano inviato le loro osservazioni[213], sulle quali aveva relazionato Maier. Pur con sfumature diverse, si potevano chiaramente distinguere una minoranza di padri che si dimostrava contraria alla definizione dell'infallibilità, un gruppo notevole che vi si oppenva perché la giudicava inopportuna in quella precisa contingenza storica e una maggioranza favorevole.

Nel frattempo, come era già avvenuto nel caso dell'aggiunta al *de Ecclesia* del capitolo sull'infallibilità, nuove pressanti richieste venivano inoltrate al consiglio dei presidenti perché i capitoli riguardanti la dottrina sul romano pontefice venissero discussi in aula con una prece-

---

210 Mansi 51, 702-703.

211 Mansi 53, 238-239.

212 Mansi 51, 929-972. Una panoramica sulle osservazioni in U. BETTI, *La costituzione*, 64-100.

213 Mansi 51, 971-1070. Una panoramica sulle osservazioni in U. BETTI, *La costituzione*, 100-144.

denza assoluta rispetto al resto della costituzione: oltre a un primo postulato datato 28 febbraio, ne furono inoltrati altri il 2 marzo, il 9, il 10, il 14[214]; infine, il 22 aprile[215] una nuova lettera firmata da ottantasei padri chiedeva che lo schema sull'infallibilità fosse proposto al Concilio *sine mora*. Arrivarono però richieste anche in senso opposto[216]: alcuni padri chiesero che l'ordine della discussione venisse rispettato, o per un'aperta opposizione all'infallibilità oppure, più semplicemente, a motivo dell'inopportunità di una sua definizione.

> Pio IX, stretto tra due fuochi, quasi oppresso e soffocato da tutte le parti, esitò a lungo. In un primo momento, esitante, non volle ascoltare il Bilio. Il giorno dopo gli dette ragione. Poi cambiò ancora una volta idea, forse per le pressioni del Manning. Attese comunque l'esito della votazione finale del 24 aprile sulla prima costituzione del concilio, per non metterla in pericolo, poi comunicò l'ordine: e i presidenti, ormai suoi fedeli esecutori, subito dopo la promulgazione della *Dei Filius*, riunitisi, disposero che il giorno seguente, 25, fossero distribuiti ai padri gli emendamenti proposti allo schema del 6 marzo[217].

La discussione in aula prendeva così una direzione precisa. Dopo la solenne promulgazione della *constitutio dogmatica de fine catholica Dei Filius* il 24 aprile[218], durante la congregazione generale successiva del 29 aprile[219], fu annunciato ai padri che, su richiesta di diversi prelati, si sarebbe intrapresa quanto prima la discussione sullo schema *de Romano Pontifice*. La notizia venne accolta con euforia dalla maggioranza dell'assemblea, tanto che a Pio IX furono recapitate due lettere di ringraziamento[220], ma anche con durezza da una minoranza, la quale rivolse una dura *protestatio*[221] contro il cambiamento dell'ordine dei lavori, sottoscritta da settantuno padri, che però rimase senza risposta.

Sempre nella riunione della deputazione per la fede del 27 aprile, Schrader aveva anche proposto una nuova strutturazione del testo sul primato e l'infallibilità, diviso in quattro capitoli: i primi tre riguardavano ognuno un aspetto del primato (istituzione, perpetuità, natura), mentre l'ultimo trattava dell'infallibilità. Con questa differente distri-

---

214 Mansi 51, 703-711.
215 Mansi 51, 722-724.
216 Mansi 51, 711-716.
217 G. MARTINA, *Pio IX*, III, 194.
218 Mansi 51, 427-450.
219 Mansi 51, 467.
220 Mansi 51, 724-725.
221 Mansi 51, 727-732.

buzione e il titolo di *constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, il nuovo schema[222] veniva discusso e corretto dalla deputazione, unitamente alla corrispondente relazione, dalla riunione del 2 fino a quella dell'8 maggio[223], per poi essere consegnato ai padri il giorno seguente[224]. Le altre parti del precedente progetto unitario di costituzione sulla Chiesa vennero invece affidate a Kleutgen che, in base alle osservazioni dei padri, doveva rielaborarle e rifonderle in un nuovo *schema constitutionis dogmaticæ secundæ de Ecclesia*[225].

Il nuovo schema di costituzione[226] comprendeva un proemio, quattro capitoli e tre canoni: i primi tre capitoli e i canoni riguardavano il primato, mentre l'ultimo capitolo conteneva la definizione dogmatica dell'infallibilità. Lo stile rimaneva abbastanza giuridico perché, come affermava la relazione di Schrader,

> Visum autem est, exigendam illam esse ad modum loquendi in similibus œcumenicorum conciliorum, puta Lateranensis IV et V ac Florentini, dogmaticis capitibus adhibitum, qui non est paræneticus, sed pro docentium auctoritate gravis, simplex, concisus, quique unctionem repetit ex dignitate dogmatis, quod iuxta verbum Dei scriptum et traditum declaratur atque credendum proponitur[227].

Il testo del proemio appariva completamente rielaborato e sintetizzava in poche righe non solo l'indole e la finalità del documento, ma anche la motivazione che aveva condotto alla sua redazione, ovvero l'aumentata opposizione contro la figura del romano pontefice. A parte qualche lieve cambiamento nei primi due capitoli, soprattutto in relazione alle citazioni, modifiche più numerose e sostanziali si riscontravano nel terzo capitolo. Veniva infatti introdotto l'aggettivo *episcopalis* al fine di qualificare la giurisdizione pontificia, giustificando le sue qualifiche di ordinaria e immediata, e si aggiungeva un intero capoverso in cui si esplicitava che comunque tale potestà non portava alcuna diminuzione della giurisdizione episcopale sulle singole Chiese. Non pochi furono i cambiamenti apportati anche al quarto capitolo, che proveniva dall'undicesimo aggiunto alla costituzione precedente. Attraverso un capoverso si dichiarava che la dottrina dell'infallibilità era conte-

---

[222] Mansi 53, 240-244.
[223] Mansi 53, 244-256.
[224] Mansi 52, 3.
[225] Mansi 53, 308-317.
[226] Mansi 52, 4-7.
[227] Mansi 52, 8.

nuta già in quella del primato e, a sostegno, si portavano tre citazioni del quarto Concilio di Costantinopoli, del secondo Concilio di Lione e del Concilio di Firenze. Completamente rielaborata era, infine, la formula di definizione nella quale il verbo *declaramus* aveva preso il posto di *definimus*, a sottolineare che non si trattava di una definizione nuova ma piuttosto dell'esplicitazione di una verità già implicitamente contenuta nel dogma del primato, e veniva specificato il grado di assenso da tributare alla dottrina, ovvero *de fine tenenda*.

2.2.3 La discussione sulla *constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*

La seconda parte della cinquantesima congregazione tenutasi il 13 maggio[228], segnò l'inizio dell'esame sulla *constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*. Essa era stata preceduta da una lettera di nove padri[229], i quali chiedevano, al fine di allontanare le decisioni del Concilio su questo argomento, di condurre la discussione in maniera separata su primato e infallibilità, domanda che non fu accolta. L'intera costituzione era stata presentata ai padri da una relazione di mons. Pie[230]. Il presule anzitutto spiegò le ragioni che avevano spinto ad anticipare la discussione sulle prerogative papali: era necessario dare risposta a una questione che era diventata problematica dentro e fuori dall'aula conciliare. Aveva affermato apertamente:

> Liceat ergo dicere sine ulla offensione, sine ulla ad hos vel illos criminis insimulatione, nihili cunctis iam nunc optabilius esse, nisi ut quam primum et doctrinam scrutari, et dubia solvere, et malis mederi, id est, ea palam producta luce divina, quæ ex promissione Christi nobis semper intus affulget, nubes discutere, tempestas sedare, et in veritatis unitate pacem facere communi consilio, æquo tranquilloque animo cuncti simul connitamur[231].

Successivamente, scorrendo i capitoli e offrendone una descrizione all'assemblea dei padri, si era soffermato lungamente a spiegare come la giurisdizione pontificia, così com'era descritta nel testo, non avrebbe in alcun modo danneggiato quella dei vescovi e, di conseguenza, non si sarebbe mai potuto parlare a loro riguardo di pastori inferiori: «Neque umquam in ulla lingua humana, quanto minus in idiomate ecclesiastico, episcopos, qui et charactere et auctoritate princeps sunt, sub nomine

---

[228] Mansi 52, 28-29.
[229] Mansi 52, 3-4.
[230] Mansi 52, 29-37.
[231] Mansi 52, 29.

pastorum sive prælatorum inferiorum designari continget»[232]. Giunto al quarto capitolo, la sua spiegazione relativa alla dottrina dell'infallibilità pontificia era piaciuta anche alla minoranza dei padri, nel momento in cui aveva con decisione sottolineato che non ci si stava riferendo a una infallibilità separata:

> Et reipsa supremus pontifex, quatenus organum ecclesiæ (non quidem organum ministeriale, a corpore deputatum, sed organum magisteriale, divinitus et immediate constitutum), Romanus pontifex, inquam, ore suo iudicium doctrinale numquam proferre potest, nisi quia ipsiusmet oculis clare ac indubitanter constiterit, doctrinam hocce iudicio asserendam, ex revelationis fonte manantem quasi sanguinem per venas corporis animati, cuius ipse est vivum caput, diffundi ac permanere. Abigatur ergo illa gratuita et phantastica et iniuriosa imago avulsionis capitis a corpore[233]!

La discussione iniziò il giorno seguente: essa andava anzitutto a occuparsi dell'esame globale del testo della costituzione, nelle congregazioni che si susseguirono fino alla sessantaquattresima, tenutasi il 3 giugno[234]. Pur trattando dello schema in generale, a concentrare l'attenzione dei padri fu chiaramente la questione dell'infallibilità pontificia, ma non mancarono altre considerazioni degne di menzione. Più padri insistettero nel criticare la scelta di discutere la dottrina sul romano pontefice separatamente da quella sulla Chiesa in genere e da quella sui vescovi in particolare. Affermava mons. Augustin David, vescovo di Saint-Brieuc:

> Enimvero supra petram fundavit Christus ecclesiam tamquam super fundamentum primarium, sicut et secundario super fundamentum apostolorum et prophetarum, in fundamentis enim civitatis sanctæ nomina sunt apostolorum: sed non est fundamentum nisi in quantum supra stat ædificium, alioquin esset petra singularis et solitaria. Ergo ut petræ illius partes et privilegia affirmari possint, prius ecclesiæ ædificium saltem breviter perspiciendum est[235].

Il padre che però si dimostrò più ostile al dogma del primato fu il patriarca melkita Gregorio II Youssef il quale, facendosi in un certo qual modo portatore anche della causa dell'unità con le Chiese orientali, affermava di non poter approvare la definizione, ma che piuttosto il

---

[232] Mansi 52, 33.
[233] Mansi 52, 36-37.
[234] Mansi 52, 37-441. Una panoramica sulla discussione dello schema in generale è proposta da U. BETTI, *La costituzione*, 181-240.
[235] Mansi 52, 71-72.

primato si sarebbe dovuto comporre nel quadro dell'antico assetto della pentarchia[236]. Dei sessantacinque interventi in aula, trentotto si dichiararono però favorevoli, sia alla struttura generale della costituzione che, soprattutto, al contenuto delle dottrine esposte.

Alla fine della congregazione del 3 giugno[237] veniva annunciato ai padri che centocinquanta vescovi avevano avanzato la richiesta di concludere la discussione generale[238] e dunque, secondo il regolamento, questa veniva messa ai voti ottenendo piena approvazione, ma anche una corrispondente *protestatio* il giorno seguente[239], firmata da ottantuno padri. In questo modo poteva aver inizio la fase più laboriosa dell'attività conciliare, che avrebbe discusso i singoli capitoli dello schema. Betti descrive in modo chiaro lo svolgimento dei lavori:

> I Padri, ottenuta in precedenza la facoltà di parlare, esprimevano a voce il loro parere in concilio, con l'obbligo di contenere i propri interventi nell'ambito dei punti che ciascuno intendeva trattare; il sommario poi degli emendamenti proposti, stampato, era distribuito a tutti i Padri in tempo utile, perché se ne potessero fare una chiara idea con comodo; infine sui medesimi faceva la relazione un membro della deputazione della fede in una congregazione generale sufficientemente distanziata, e nella medesima, con l'invito del sottosegretario del concilio a levarsi in piedi prima quelli che approvavano e poi quelli che non approvavano, si procedeva alla votazione; la quale sarà sempre conforme alle decisioni della deputazione della fede adottate nel frattempo e notificate in concilio per tramite dei suoi relatori[240].

La questione del primato, che qui analizziamo più nello specifico, occupò l'aula dal 6 al 14 giugno[241]. L'esame del proemio e dei primi due capitoli della costituzione si svolse in maniera lineare: pochi furono gli interventi e la discussione si esaurì in sole due sedute[242]. Riguardo al proemio, vennero proposte alcune correzioni al fine di meglio precisare il testo. La richiesta maggiore fu quella di menzionare anche la potestà dei vescovi all'inizio della costituzione, così da

---

[236] Mansi 52, 133-137.
[237] Mansi 52, 440.
[238] Mansi 52, 441-444.
[239] Mansi 52, 444-446.
[240] U. BETTI, *La costituzione*, 241.
[241] Mansi 52, 495-709. Una panoramica sulla discussione particolare dei testi sul primato è proposta da U. BETTI, *La costituzione*, 241-316.
[242] La sessantacinquesima e la sessantaseiesima in Mansi 52, 495-539.

non separare troppo il primato pontificio dal resto del corpo episcopale[243]. Il tema che invece animò in maniera particolare la discussione fu l'espressione con cui si designava Pietro: *perpetuum principium ac visibile fundamentum*. Essa venne attaccata in maniera decisa e approfondita da Valentin Wiery[244], vescovo di Gurk, il quale cercò di svuotarla di ogni significato. Anche riguardo al primo capitolo, il cui esame occupò solamente la prima parte della congregazione seguente, il card. Friedrich Schwarzenderg[245], arcivescovo di Praga, tornò a insistere sull'incompletezza dell'esposizione dottrinale, che non considerava la Chiesa in genere e il fondamento apostolico in particolare. Lievi aggiustamenti furono proposti, nella seconda parte della congregazione, anche riguardo al secondo capitolo. Alle critiche, comunque, si affiancarono sia la difesa del testo proposto dalla deputazione che alcune richieste di rafforzamento delle affermazioni sulla potestà pontificia: l'intervento più caloroso fu quelli di Salvatore Magnasco[246], ausiliare di Genova. Dalle discussioni su questa prima parte del testo si può evincere come ci fosse un accordo di fondo sui contenuti, che venivano riconosciuti come corretta espressione della fede della Chiesa.

Di diverso tenore furono invece le cinque congregazioni[247] che vennero dedicate all'esame del terzo capitolo dello schema. Già dalla lunghezza del dibattito si può evincere l'importanza del testo analizzato: in esso, infatti, era contenuta la descrizione della natura e della portata del primato pontificio, tema che toccava da vicino la questione dell'autorità dei vescovi nelle loro Chiese particolari. Dopo alcune critiche sull'inizio del capitolo, in cui veniva chiesto l'inserimento di riferimenti scritturistici e di altri atti magisteriali, la discussione si spostò ben presto sull'oggetto centrale del testo: la solenne dichiarazione della potestà pontificia come *episcopalis, ordinaria et immediata*. Degno di particolare menzione è l'intervento di Félix Dupanloup[248], vescovo di Orléans, che si era già distinto in precedenza come membro di spicco del gruppo antinfallinbilista, al quale avevano poi fatto eco diversi altri

---

[243] Thomas (Mansi 52, 505-508), Martinez (Mansi 52, 508-514); oltre che tre emendamenti presentati privatamente da Marmillod (Mansi 52, 632-633), Caixal y Estrade (Mansi 52, 633-634), Zelli Jacobuzzi (Mansi 52, 635).

[244] Mansi 52, 500-505.

[245] Mansi 52, 521-523.

[246] Mansi 52, 517-520; Mansi 52, 530-533.

[247] Dal 9 al 14 giugno in Mansi 52, 539-709.

[248] Mansi 52, 570-576.

padri[249]. Egli non rifiutava il contenuto della definizione, cioè di attribuire al papa, quale principe dei vescovi, una potestà episcopale e che essa non fosse in alcun modo delegata ma ordinaria e anche immediata, per la possibilità di esercitarla liberamente e direttamente su ciascun pastore o fedele. Invitava però i padri a non servirsi di queste qualifiche per descrivere l'autorità papale, perché si trattava di termini tradizionalmente riferiti alla potestà episcopale:

> Sed cum episcopi quoque iurisdictio sit certe episcopalis, immediata et ordinaria, ei istæ voces usu, iure et natura rei episcopalis consecrentur pro episcopo; haud probo easdem prorsus voces adhiberi, ut episcopi et summi pontificis iurisdictiones, distinctæ et diversæ, licet ex eodem fonte et ad eumdem ultimum finem collimantes, licet diversis certe limitibus, designentur[250].

Secondo Dupaunloup si rischiava, citando le parole di san Gregorio Magno, che «Si unus universalis est (episcopus), restat ut vos episcopi non sitis»[251]. Collegato alla dichiarazione della potestà pontificia era anche il capoverso seguente dello schema che, equilibrando la definizione precedente, sottolineava come essa non recasse alcun danno al governo episcopale delle diocesi. Su di esso intervennero numerosi padri[252] chiedendone un rifacimento. Le altre osservazioni riguardavano, infine, la chiarificazione di espressioni particolari, le citazioni e i canoni. In sintesi si può affermare con serenità che i padri, nella più ampia maggioranza, concordavano con i contenuti del testo; la questione che preoccupava di più era piuttosto quella terminologica: si voleva esprimere in maniera più chiara possibile la definizione, al fine di evitare qualunque confusione o contrasto tra la potestà pontificia e quella dei singoli vescovi.

La discussione dedicata al quarto capitolo, quello sull'infallibilità, si rivelò molto intensa e lunga, occupando un totale di undici congregazioni generali, dal 15 giugno al 4 luglio[253]. Il suo protrarsi e la pesan-

---

[249] Sola (Mansi 52, 583-585), Vérot (Mansi 52, 585-591), David (Mansi 52, 591-596), Place (Mansi 52, 605-607), Regnault (Mansi 52, 651-652), Ramirez (Mansi 52, 654-655), Krementz (Mansi 52, 681-690); privatamente Bernadou (Mansi 52, 1098).

[250] Mansi 52, 574.

[251] Mansi 52, 574.

[252] Vérot (Mansi 52, 585-591), David (Mansi 52, 591-596), Papp-Szilágyi (Mansi 52, 601-605), Callot (Mansi 52, 617-620), Guilbert (Mansi 52, 620-621), Youssef (Mansi 52, 671-676), Krementz (Mansi 52, 681-690); privatamente Allou (Mansi 52, 1098).

[253] Mansi 52, 709-1046. Una panoramica sulla discussione particolare del capitolo sull'infallibilità è proposta da U. BETTI, *La costituzione*, 317-433.

tezza degli interventi spinse diversi padri a chiedere ai presidenti di porre fine al dibattito o, quantomeno, di renderlo il più snello possibile già il 23 giugno[254]; altre domande in questo senso vennero inoltrate anche il 25 e il 27 dello stesso mese[255]. Fu di conseguenza rivolto ai padri un invito a rinunciare ai loro interventi[256] e solo un accordo trasversale permise di dichiarare conclusa la discussione[257]. Con la chiusura della ottantaduesima congregazione era stato passato al vaglio tutto il testo della costituzione. Al termine dei dibattiti, si può ragionevolmente convenire con Betti:

> Due sono le impressioni che si hanno dallo svolgersi dei lunghi dibattiti conciliari sulla dottrina del primato e sulla dottrina dell'infallibilità. La prima è che, più che ad una discussione ad alto livello, abbiamo assistito ad un dispiegamento di umori di varie tinte, di cui il più delle volte le osservazioni fatte erano soltanto un incentivo ed un pretesto per riconfermare i Padri dei due schieramenti nelle loro precedenti convinzioni. La seconda è che non è dato riscontrare neppure un vestigio di soffocamento della libertà conciliare; se c'è anzi qualcosa da rilevare in proposito, si può dire che di libertà ce n'è stata anche troppa, tanto che di essa si è abusato da ambedue le parti, con pregiudizio alla correttezza del linguaggio e alla serenità di giudizio[258].

2.2.4 Le votazioni e la promulgazione

Dalle discussioni sui testi e dalle proposte dei padri, come abbiamo scritto in precedenza, la deputazione della fede elaborava dei sommari con gli emendamenti; questi erano distribuiti ai vescovi e venivano utilizzati dalla stessa deputazione per decidere riguardo alle modifiche da apportare al testo dello schema. Per le votazioni, durante le congregazioni generali un relatore scelto dalla deputazione spiegava ai padri le motivazioni per cui erano stati accettati o rigettati gli emendamenti proposti e, di conseguenza, le modifiche apportate al testo; alla relazione facevano poi seguito votazioni staccate sui singoli emendamenti.

La deputazione della fede si dedicò a esaminare i vari emendamenti dal 9 giugno fino al 9 luglio[259] e le votazioni sulle singole parti del testo iniziarono mentre ancora in aula si discuteva dello schema. La prima, riguardante il proemio, ebbe luogo il 13 giugno, dopo la relazione di

---

254 Mansi 52, 868-869.
255 Mansi 52, 1195-1199.
256 Mansi 52, 1042-1043.
257 Mansi 52, 1046.
258 U. BETTI, *La costituzione*, 434.
259 Mansi 53, 262-275.

Leahy[260]; la votazione sui primi due capitoli si tenne il 15 giugno, a seguito della relazione di D'Avanzo[261]; il terzo capitolo venne messo ai voti il 5 luglio, introdotto dalla spiegazione di Zinelli[262]; infine, il quarto capitolo fu approvato dai padri l'11 luglio, dopo l'introduzione di Gasser[263]. Tutte le votazioni concordarono con le decisioni della deputazione e questa si poteva mettere subito al lavoro per riformare lo schema, che vedeva finalmente la luce con la riunione dell'11 luglio[264].

Lo schema riformato[265], rispetto a quello che era stato presentato alla discussione, si componeva di un proemio e quattro capitoli, a ognuno dei quali faceva da corrispettivo un canone annesso al capitolo stesso. Alcune delle indicazioni dell'assemblea erano state accolte: nel proemio erano state corrette le citazioni scritturistiche, il primato era messo in relazione con l'episcopato e dal primo non veniva fatta dipendere *in toto* la sussistenza della Chiesa, pur rimanendo per essa garanzia di solidità. Solo lievi aggiustamenti avevano toccato il primo e il secondo capitolo, mentre, riguardo al terzo, molto importante risultava la variazione della dichiarazione sulla potestà pontificia, con la soppressione della qualifica di ordinaria. Il testo riformulato era il seguente: «Docemus proinde et declaramus, ecclesiam Romanam disponente Domino super omnes alias ordinariæ potestatis obtinere principatum, et hanc Romani pontificis iurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse»[266]. Di rilievo era anche la sottolinetura della potestà dei vescovi *tamquam veri pastores*, sempre tesa a confermare che il loro ruolo non era assorbito dal romano pontefice. Coerentemente con l'animata discussione in aula, i cambiamenti nel quarto capitolo furono notevoli, fin dal titolo che passava da *De Romani Pontificis infallibilitate* a *De Romani Pontificis infallibili magisterio*, spostando quindi l'accento dal papa al suo insegnamento, coerentemente con il contenuto della definizione dogmatica. Quest'ultima era stata completamente riveduta e l'infallibilità era stata delimitata con la formula tecnica del *loqueri ex cathedra*. Infine, in coerenza e armonia con gli altri capitoli,

---

260 Mansi 52, 636-643.
261 Mansi 52, 709-722.
262 Mansi 52, 1100-1119. Il relativo canone fu però approvato durante la congregazione successiva, l'11 luglio, introdotto da una breve spiegazione dello stesso Zinelli in Mansi 52, 1200-1204.
263 Mansi 52, 1204-1232.
264 Mansi 53, 275.
265 Mansi 52, 1236-1241.
266 Mansi 52, 1238.

anche a quest'ultimo era stato annesso un canone che si concludeva con la formula tipica *anathema sit*.

Lo schema riformato venne poi sottoposto al giudizio dell'aula in due tempi. Inizialmente vennero presentati all'aula i singoli capitoli, che dovevano essere approvati attraverso delle duplici votazioni: per ogni capitolo venivano invitati ad alzarsi prima i padri che ne approvavano il testo e, successivamente, quelli che lo rigettavano. In questo modo il 2 luglio[267], proemio e primo capitolo venivano approvati all'unanimità mentre, sempre nella stessa seduta, il secondo capitolo otteneva la quasi unanimità. Il 13 luglio venivano approvati quasi all'unanimità i canoni annessi ai primi due capitoli[268], mentre i capitoli terzo e quarto con i relativi canoni ottenevano una larga maggioranza[269]. Nella seconda fase della votazione, era messo ai suffragi l'intero schema riformato: questa si svolgeva con l'appello nominale dei padri, al quale essi potevano rispondere con un *placet* se approvavano il testo così com'era, un *non placet* se lo rigettavano oppure un *placet iuxta modum* se lo approvavano sotto condizione, consegnando alla deputazione le *exceptiones* sollevate e le modifiche proposte. La votazione globale si tenne nella seconda parte della congregazione generale del 13 luglio[270] e ebbe come esito che, su 601 padri presenti, una maggioranza di 451 votò *placet*, una minoranza di 88 votò *non placet* e 62 padri si espressero con un *placet iuxta modum*. L'*iter* del testo non era dunque concluso e si apriva una nuova fase di correzione.

Le riserve[271] offrirono alla deputazione l'occasione per un'ultima revisione dei testi ma di esse si può giustamente affermare che, «dopo la precedente discussione e votazione, hanno l'aria di assumersi una funzione di disturbo; […] appaiono il più delle volte fuori tempo e fuori luogo»[272]. Le discussioni dei padri con gli emendamenti da loro proposti, il lavoro della deputazione con le modifiche approvate, le successive votazioni con le riserve di nuovo vagliate dalla deputazione avevano portato la costituzione alla sua forma finale. Ancora all'inizio dei lavori conciliari sul *de Ecclesia* il vescovo di Birmingham, Ullathorne, aveva appuntato nel suo diario: «I think myself that the opposition is in the

---

267 Mansi 52, 1004-1005.
268 Mansi 52, 1004-1005.
269 Mansi 52, 1243.
270 Mansi 52, 1243-1253.
271 Mansi 52, 1263-1302.
272 U. BETTI, *La costituzione*, 450. Una loro panoramica è offerta da U. BETTI, *La costituzione*, 450-500.

order of Providence, both to ensure searching investigation, and a proper balance of expression in the decrees»[273]. Così era avvenuto: l'opposizione ai decreti, con la conseguente mole di proposte, aveva provvidenzialmente assicurato un'investigazione più penetrante delle tematiche e una loro più calibrata espressione nei testi finali.

Quella minoranza dei padri che aveva votato *non placet* non si dette per vinta e mise in atto alcuni tentativi extraconciliari per modificare *in extremis* lo schema, che però non ottennero il risultato sperato. I più tenaci, dopo essersi confrontati in piccoli gruppi, decisero con una maggioranza di 36 su 28 di lasciare Roma prima della sessione pubblica di promulgazione che era stata fissata per il 18 luglio[274]. Alcuni di essi comunicarono per iscritto la loro scelta[275]; in una missiva, sottoscritta da cinquantacinque padri, essi confermavano con decisione il voto già espresso, motivando con queste parole la loro futura assenza alla sessione solenne:

> Confirmantes itaque per hanc scripturam suffragia nostra, a sessione publica die decima octava huius mensis habenda abesse constituimus. Pietas enim filialis et reverentia, quæ missos nostros nuperrime ad pedes sanctitatis vestræ adduxere, non patiuntur nos in causa sanctitatis vestræ personam adeo proxime concernente, palam et in facie patris dicere: non placet[276].

In conclusione, furono ottantatre i padri conciliari che, sia esprimendo apertamente il loro parere negativo sulla costituzione sia tacendo il loro dissenso, alla fine non parteciparono alla promulgazione del testo.

Nel corso dell'ottantaseiesima congregazione generale[277], il 16 luglio, dopo le relazioni di D'Avanzo, Zinelli e Gasser sulle riserve presentate dai padri e vagliate dalla deputazione per la fede e la votazione per ognuna, si provvide alla redazione definitiva della costituzione. I tre relatori, già nello stesso pomeriggio, si impegnarono nella revisione finale dello schema e il testo poté così essere distribuito ai padri. Il 18 luglio[278], nella sessione pubblica, alla presenza di Pio IX, data lettura del testo, 533 dei 535 padri conciliari presenti dichiararono il loro *placet* e la *constitutio dogmatica Pastor æternus* venne così promulgata.

Solo pochi mesi dopo il Concilio veniva sospeso:

---

[273] C. BUTLER, *The Vatican Council*, 323.
[274] Mansi 53, 286.
[275] Mansi 52, 1321-1328.
[276] Mansi 52, 1325.
[277] Mansi 52, 1302-1318.
[278] Mansi 52, 1327-1350.

La guerra tra Francia e Prussia, scoppiata il 19 luglio, il giorno seguente la definizione, l'annessione di Roma all'Italia col 20 settembre, rallentarono in modo sostanziale i lavori (la maggior parte dei vescovi francesi, tedeschi, italiani e di altre nazioni, erano partiti da Roma, e fra agosto e il 1 settembre si svolsero poche sedute di scarsa importanza), poi indussero Pio IX ad interrompere il concilio[279].

Con la bolla *Postquam Dei munere* del 20 ottobre[280] Pio IX, data la situazione contingente, tenendo in considerazione sia l'incolumità dei padri conciliari che le necessità dei fedeli loro affidati, decretava la sospensione *sine die* del Concilio Vaticano I. Esso lasciava così una mole ingente di schemi non approvati, la maggior parte dei quali non erano stati nemmeno discussi, ma con le sue due costitutuzioni dogmatiche segnava in maniera decisa il corso della storia e, soprattutto, della riflessione teologica.

[279] G. MARTINA, *Pio IX*, III, 216.

[280] PIO IX, lettera apostolica *Postquam Dei munere*, 20 ottobre 1870, *ASS* 6 (1870) 65-67; Mansi 53, 155-158.

CAPITOLO IV

L'interpretazione della *Pastor æternus*

La storia genetica della *Pastor æternus*, descritta secondo i suoi vari passaggi nel precedente capitolo, a partire dalla preparazione conciliare fino alla sua finale approvazione, ci ha permesso di seguire il testo in tutto il suo *iter* di formazione, fornendoci un primo strumento per poterne comprendere più profondamente il significato. Ora, prima di esplicitare il contenuto dogmatico del documento e la sua portata, a cui sarà dedicata la seconda parte del presente capitolo, ci occuperemo di quegli strumenti ermeneutici utili a interpretare il testo in maniera coerente con le intenzioni del Magistero che lo ha prodotto.

Riprenderemo la storia dove l'abbiamo lasciata, ovvero dall'inaspettata chiusura del Vaticano I e dalle reazioni di fronte alle sue affermazioni: in Germania lo scontro tra stato e Chiesa si fece talmente duro che gli stessi vescovi furono costretti a intervenire: la loro lettera congiunta rappresenta, a nostro avviso, il documento principe a cui far riferimento per una equilibrata interpretazione delle affermazioni conciliari. A questo testo si accosteranno in seguito le relazioni che i membri della deputazione per la fede lessero in aula ai padri conciliari prima dell'approvazione degli emendamenti e delle riserve. Infine sarà facile verificare una chiara coerenza con l'intenzione originaria del Vaticano I, espressa ripetutamente da Pio IX, anche il giorno stesso della promulgazione della *Pastor æternus*.

Tramite questi strumenti sarà più agevole accostare il documento nella sua forma finale ed elaborarne un'interpretazione equilibrata e coerente. È stato forse proprio a motivo di una non sufficiente conoscenza di questi dati ermeneutici che, negli anni successivi al Concilio, la teologia come il Magistero spesso si sono abbandonate a letture massimaliste del primato e dell'infallibilità, fino a condizionare l'intero trattato

de Ecclesia: la terza parte del nostro studio si dedicherà a questo periodo, prima di aprire le porte al Concilio Vaticano II e alla sua dichiarazione riguardo alla dottrina della collegialità episcopale.

1. **Gli strumenti ermeneutici**

Approfondire la storia di formazione della *Pastor æternus* ci ha aperto la strada a una comprensione più profonda del testo finale. Al fine di offrire ora un'adeguata esplicitazione dei suoi contenuti dogmatici senza cedere a indebiti massimalismi, riteniamo utile presentare alcuni strumenti ermeneutici che la ricezione successiva, ma anche il Concilio stesso, ci hanno affidato e che si dimostrano fondamentali, se si desidera accostare la costituzione sulla Chiesa per attingere da essa il suo autentico significato.

Il primo frutto della lotta nella ricezione delle definizioni sul primato e l'infallibilità pontificie fu una dichiarazione collettiva dell'episcopato tedesco, giudicata dallo stesso Pio IX come autentica interpretazione della *Pastor æternus*: dalle parole dei vescovi potremo dunque cogliere alcune informazioni utili a comprendere la reale portata delle affermazioni conciliari, in rapporto soprattutto alla potestà episcopale. A questo testo di fondamentale importanza, affiancheremo successivamente le relazioni della deputazione per la fede e alcuni stralci del più ampio progetto di costituzione *de Ecclesia*, che ci permetteranno di situare l'opera del Vaticano I nell'orizzonte più grande che il Concilio si era inizialmente prefissato. Sarà possibile, in ultima istanza, verificare la coerenza di quanto affermato con la stessa *mens* conciliare, ovvero con l'intenzione che ha guidato l'assemblea vaticana nei suoi interventi e nelle sue decisioni finali.

1.1 *La* Kollectiv-Erklärung *dell'episcopato tedesco*

La chiusura inaspettata del Vaticano I aprì la fase della ricezione delle sue decisioni, fase che si presentò non priva di difficoltà[1]. All'interno della Chiesa ci si aspettava l'adesione alle definizioni dogmatiche della *Pastor æternus* da parte di quei vescovi che non avevano partecipato alla sua approvazione finale, mentre all'esterno si sentiva l'eco delle decisioni conciliari nel rapporto tra la Santa Sede e gli stati. Nell'ambito intraecclesiale, l'unica resistenza di un certo peso si condensò nel

[1] Una buona panoramica in G. MARTINA, *Pio IX*, III, 216-228; H.S. CHOI, *Pastor æternus ædificare Ecclesiam decrevit*, 377-401.

1873 nella Chiesa scismatica di Utrecht, detta anche veterocattolicesimo[2]. Questa corrente si era sviluppata a partire dalla resistenza che alcuni professori delle università teologiche avevano sollevato già prima del Concilio alla proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia, e che si erano acuite successivamente alla pubblicazione delle definizioni conciliari. Furono investite dalla protesta le università di Bonn, Breslau, Braumsberg ma soprattutto München, dove quarantaquattro professori, guidati da Döllinger, contestarono pubblicamente le decisioni del Vaticano I. Il vescovo del luogo, mons. Scherr, chiese esplicitamente a Döllinger l'accettazione del dogma dell'infallibilità, egli però non si piegò affermando risolutamente che non gli era possibile accettare alcuna *neue Doctrin*[3], ricevendo così la comminazione della scomunica. In seguito, il movimento ebbe un più vasto eco e si organizzò in una vera e propria comunità scismatica che si autodefinì, riprendendo proprio l'espressione che era stata coniata dello stesso Döllinger, *alte katholische Kirche*.

Nell'ambito politico, invece, le tensioni furono più aspre e la situazione di scontro più duro si verificò in Germania, dove, già prima del Concilio, come abbiamo avuto modo di riportare trattando della situazione politica del 1800, era stato ingaggiato contro la Chiesa un *Kulturkampf*. In un tale contesto la costituzione *Pastor æternus*, con la sua affermazione del primato e dell'infallibilità del sommo pontefice, risultava particolarmente indigesta all'apparato statale, che l'interpretava come una dichiarazione ufficiale del diritto del papa di interferire in maniera pesante nel campo d'azione proprio dello stato.

Fu così che, per far fronte comune contro la Chiesa, il 14 maggio 1872, il cancelliere Bismarck inviò una lettera circolare a tutto il corpo diplomatico in Germania[4]: dopo un'analisi delle definizioni vaticane, il dispaccio invitava gli ambasciatori a sollecitare i rispettivi governi ad adottare una linea comune di risposta alle definizioni del Vaticano I, proponendo loro di stilare una serie di condizioni cui sottomettere il riconoscimento ufficiale del futuro papa. Il testo rimase segreto per più di due anni e ne fu data pubblica notizia tramite la gazzetta del Regno solo nel 1874, all'inizio dell'ultima fase del *Kulturkampf*. Nel febbraio del 1875 l'episcopato tedesco fece seguito alla pubblicazione del dispaccio con una dichiarazione comune, che portava in calce la firma di

---

[2] A. ZAMBARBIERI, *I concili del Vaticano*, 111-112.
[3] È possibile leggere la sua dichiarazione in E. FRIEDBERG, *Sammlung*, 688-699.
[4] Il testo del dispaccio in nota di A. DE ROSKOVANY, *Monumenta*, XII, 696-704.

ventitré vescovi[5]. Nel documento venivano evidenziate le affermazioni erronee contenute nella circolare di Bismarck e confutate per mezzo di una spiegazione più approfondita della dottrina del Concilio Vaticano I; inoltre, veniva chiarita la questione del rapporto tra la giurisdizione papale e quella episcopale. Quando la dichiarazione collettiva dei vescovi tedeschi venne resa pubblica, molti giornali la presentarono come una mistificazione delle reali decisioni conciliari: di tutta risposta il papa la confermò col breve *Mirabilis illa constantia* del 4 marzo 1875[6], attraverso il quale Pio IX descriveva il contenuto del testo come conforme alla dottrina cattolica; nell'allocuzione ai cardinali del 15 marzo dello stesso anno[7], poi, l'intervento dell'episcopato tedesco veniva lodato come segno della divina Provvidenza e nuovamente confermato dalla sua autorità apostolica.

1.1.1 Il valore del documento

Prima di analizzare il contenuto della dichiarazione collettiva, ci sembra necessario evidenziarne chiaramente quel valore che la rende, non solo ai nostri occhi, uno strumento ermeneutico fondamentale per accostare e interpretare le definizioni dogmatiche della *Pastor æternus*.

Considerando solo il testo dell'intervento dei vescovi, appare in maniera evidente sia il suo contenuto strettamente dogmatico che la sua configurazione quale atto comune di Magistero autentico dei vescovi. Se, infatti, la circolare del cancelliere, pur proponendo una propria interpretazione della costituzione conciliare, non vantava alcuna pretesa di tipo strettamente teologico, di tenore ben diverso era per l'intervento dell'episcopato tedesco. Impugnando i documenti dell'assise vaticana e manipolandoli a proprio piacimento, Bismarck non mostrava di avere altro scopo rispetto a quello di sollecitare i governi europei a un'azione congiunta contro la Santa Sede in vista del futuro conclave. La dichiarazione dei vescovi tedeschi, invece, si poneva su un piano totalmente diverso: l'episcopato, estrapolando dal dispaccio della cancelleria tedesca le proposizioni teologiche erronee e opponendovi la retta interpretazione del testo conciliare, intendeva proporre un insegnamento dottrinale e operare una correzione formale delle affermazioni eterodosse.

---

[5] CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Kollektiv-Erklärung*, 18 febbraio 1875, *AKathKR* 33 (1875) 344-348.

[6] PIO IX, lettera apostolica *Mirabilis illa constantia*, 4 marzo 1875, in ID., *Acta*, VII, 29-31.

[7] PIO IX, allocuzione *Curarum nostrarum*, 15 marzo 1875, *ASS* 8 (1882) 301-305.

Pur non essendo di fondamentale importanza, a questo ci sentiremmo di aggiungere che diciotto dei prelati firmatari della dichiarazione avevano preso parte alle discussioni in Concilio. È evidente che ciò non dia al documento, da un punto di vista strettamente dogmatico, un peso maggiore; ma non ci sembra esagerato affermare che la partecipazione ai dibattiti conciliari conferiva a questi vescovi una conoscenza più approfondita dei testi e del loro significato e, dunque, faceva in modo che l'autorità con cui ne trattavano non fosse solo fondata sul loro ufficio di pastori, ma si potesse considerare anche, in un certo senso, morale, perché basata su una conoscenza che solo coloro che avevano partecipato al Concilio potevano vantare. Dobbiamo però ammettere che decisivi per definire il peso dogmatico della dichiarazione furono i due interventi con i quali Pio IX espresse una calorosa approvazione dell'operato dell'episcopato tedesco. Si tratta di due interventi di poco successivi alla pubblicazione del documento: il primo è un breve di approvazione del 2 marzo del 1875, il secondo uno stralcio dell'allocuzione concistoriale pronunciata dal pontefice il 15 marzo.

La *Mirabilis illa constantia* si apre con una breve introduzione: in essa il pontefice richiama l'ammirabile costanza con la quale molti cristiani difendono la verità, la giustizia e la libertà della Chiesa. Essa non è solo un vanto dei secoli passati, ma continua a esserlo per l'oggi e si mostra come prova evidente che solo nella Chiesa è possibile per l'uomo trovare quella libertà piena e duratura alla quale egli stesso anela. L'accenno a questa lotta per la verità che la Chiesa continuamente combatte nel corso della storia si collega facilmente all'operato dei vescovi tedeschi, i quali altro non hanno fatto che difendere la verità della dottrina cattolica di fronte alle falsificazioni diffuse dal governo di Bismarck. L'introduzione cede dunque spazio alla sezione più interessante della lettera, nella quale il papa espone il suo giudizio in relazione al contenuto della dichiarazione dell'episcopato:

> Equidem ea est perspicuitas et soliditas declarationis vestrae, ut, cum nihil desiderandum relinquat, amplissimis tantum gratulationibus Nostris occasionem suppeditare deberet, nisi gravius etiam testimonium exposceret a Nobis versuta quorumdam ephemeridum vox, quae, ad restituendam refutatae a vobis epistolae vim, conata est lucubrationi vestrae fidem derogare, suadendum emollitam, et minime propterea respondentem huiusce Sedis Apostolicae menti provata a vobis fuisse Conciliarium definitionum doctrinam. Nos itaque vafram hanc et calumniosam insinuationem ac suggestionem, reiicimus cum declaratio vestra nativam referat catholicam, ac propterea Sacri Concilii et huius Sanctae Sedis sententiam luculentis et ineluctа-

> bilibus rationum momentis scitissime munitam et nitide sic explicatam et honestum cuilibet ostendere valeat, nihil prorsus esse in impetitis definitionibus, quod novum sit, aut quidquam immutet in veteribus relationibus, quodque obtentum aliquem praebere possit urgendae vexationi Ecclesiae, et moliendis novi Pontificis electioni difficultatibus[8].

Anzitutto il pontefice esprime in maniera molto chiara la sua gioia e la sua approvazione nei riguardi della dichiarazione dell'episcopato tedesco, al punto da affermare che, per la sua chiarezza ed esattezza, essa non avrebbe bisogno di alcuna aggiunta. Alle accuse dei periodici del tempo, che vedevano nel testo un'interpretazione dei documenti conciliari addolcita e affatto collimante con quella della Sede Apostolica, Pio IX sente il dovere di opporre quello che definisce un *gravius testimonium*, cioè una più solenne testimonianza della sua approvazione, affermando in maniera incontrovertibile che l'interpretazione del documento non si allontana dal vero senso dei testi conciliari. È così che il papa, servendosi di un linguaggio chiaro e formale, anzitutto rigetta le affermazioni dei giornali, definendoli come scaltre e calunniose insinuazioni e suggestioni; proclama poi che la dichiarazione dell'episcopato tedesco riporta la *nativam catholicam sententiam*, ovvero l'originale dottrina cattolica, così com'è intesa dal Concilio Vaticano I e dalla Sede Apostolica. La lettera apostolica continua, poi, con un paragrafo concentrato sulla contestazione del diritto di influenza sull'elezione del futuro pontefice reclamato dalla circolare della cancelleria tedesca e infine, prima di concludere impartendo la benedizione apostolica, si concede un nuovo elogio dell'episcopato tedesco, nella speranza che l'errore confutato con una tale fermezza non possa alla fine che estinguersi.

Un'ulteriore attestazione dell'importanza delle affermazioni dei vescovi tedeschi la troviamo nelle parole che Pio IX rivolge il 15 marzo del 1875 ai cardinali riuniti in concistoro[9]. Com'era usanza, il discorso del santo padre ha a tema le situazioni più difficili che la Chiesa era costretta ad attraversare in quegli anni e che motivavano la sua scelta di completare il numero dei suoi più stretti collaboratori, i cardinali. L'elenco comprendeva l'offensiva degli avversari della Chiesa, ma anche la conversione, in Italia, di tanti cristiani in duri oppositori; la corruzione della gioventù nelle scuole civili, dove non era educata alla fede e alla religione; le difficoltà sempre crescenti per coloro che, rico-

---

[8] PIO IX, lettera apostolica *Mirabilis illa constantia*, 30.
[9] PIO IX, allocuzione *Curarum nostrarum*, 15 marzo 1875, *ASS* 8 (1882) 301-305.

nosciuta la loro vocazione religiosa, si preparavano a intraprendere la via della consacrazione; l'opposizione al papa e ai vescovi di presbiteri e chierici inferiori; le leggi politiche che non permettevano la diffusione delle parole del papa. Ultimo fatto che, a giudizio di Pio IX, era ben degno di nota e quindi doveva comparire nell'elenco, riguardava proprio la circolare del cancelliere Bismarck, che aveva turbato le coscienze dei fedeli di Germania con un'interpretazione erronea dei documenti conciliari e con la quale il governo aveva manifestato l'intenzione di influire sulla futura elezione pontificia. La divina Provvidenza era però intervenuta, suscitando l'azione dei vescovi tedeschi, che il sommo pontefice riassumeva con queste parole:

> At Deus misericors, qui praeest et consulit Ecclesiae suae, provide effecit ut fortissimi ac spectatissimi Germanici Imperii Episcopi illustri declaratione edita, quae in Ecclesiae fastis memorabilis erit, erroneas doctrinas et cavillationes hac occasione provata sapientissime refellerent, et nobilissimo tropheo veritati erecto Nos et universam Ecclesiam laetificarent. Dum autem amplissimas laudes coram vobis et Catholico orbe praedictis Episcopis universis ac singulis tribuimus, praeclaras eas declarationes et protestationes, ipsorum virtute gradu ac religione dignas, testationes, ratas habemus, easque Apostolicae auctoritatis plenitudine confirmamus[10].

Pio IX anzitutto oppone in modo esplicito le *erroneae doctrinae et cavillationes* al *nobilissimum tropheum veritati*, nella certezza che una tale difesa della verità sarebbe stata annoverata tra gli eventi più importanti della storia della Chiesa. Poi conferisce al documento dell'episcopato tedesco la sua approvazione apostolica con parole decise e solenni: dice infatti di ratificare e confermare la loro dichiarazione per mezzo della pienezza della sua autorità apostolica, non solo di fronte al consesso dei cardinali ma *coram Catholico orbe*.

Senza timore di esagerare il valore delle espressioni impiegate sia nella lettera apostolica *Mirabilis illa constantia* che nella successiva allocuzione concistoriale, ci sembra di poter affermare che quello di Pio IX non sia un semplice *placet* apposto al termine di un documento episcopale; costituisce piuttosto la ripresa dell'insegnamento dei vescovi tedeschi e la sua riproposizione quale autentica interpretazione delle definizioni dogmatiche proclamate dal Concilio Vaticano I nella *Pastor æternus*. Il santo padre, infatti, non solo a più riprese giudica le parole dei vescovi come dottrina cattolica, ma le qualifica anche come dottrina *nativa*, cioè rispondente alle originarie intenzioni dell'assise vaticana, e

[10] ASS 8 (1882) 303.

le conferma con la pienezza della sua autorità di fronte a tutto l'orbe cattolico, avvalendosi dunque del suo ufficio di maestro e dottore di tutta la Chiesa.

Di peso molto minore, non certo costitutivo ma accessorio nei riguardi della trattazione finora svolta sul valore teologico della dichiarazione dei vescovi tedeschi, è l'eco avuta dal documento presso l'insegnamento di altri episcopati, che lo proposero ai loro fedeli come spiegazione chiara ed esatta delle definizioni del Concilio Vaticano I. Primi furono i vescovi inglesi che, soprattutto a opera del cardinal Manning, il quale già anteriormente al fatto da noi considerato era intervenuto con un suo scritto sul rapporto tra le definizioni vaticane e il potere civile[11], ripresero e riproposero le parole della *Kollektiv-Erklärung*[12]. Di poco successivo è l'intervento del cardinal Dechamps: anche lui, imitando i confratelli inglesi e citandoli nel suo documento, confermava l'insegnamento dell'episcopato tedesco, riproducendo a sua volta la loro dichiarazione comune. Esso veniva usato per un duplice scopo: se da un lato il testo serviva a confondere i nemici della Chiesa rispondendo in modo impeccabile alle loro false e maliziose interpretazioni, dall'altro non mancava di illuminare quegli amici della Chiesa dei quali «la science n'égale pas le zèle»[13], cioè quegli ultramontanisti i quali, esagerando il vero senso dei documenti conciliari, avevano fornito agli stessi oppositori le armi da brandire nella loro campagna antiecclesiastica. Potremmo quasi dire che in questo modo si assiste alla chiusura di un cerchio: quel documento, che aveva visto i suoi natali in una conferenza episcopale, approvato dal papa, veniva successivamente fatto proprio da altri vescovi e utilizzato come strumento di insegnamento della corretta interpretazione delle affermazioni conciliari. È evidente la coincidenza nel giudizio: esso veniva unanimemente riconosciuto come il miglior commento alla *Pastor aeternus*. Una tale uniformità di valutazione non può che essere una spia dell'importanza e del peso che va riconosciuto al testo.

È dunque con piena ragione che alcuni teologi come Olivier Rousseau nel 1956[14], il cardinal Umberto Betti nel 1961[15] e, nello stesso

---

[11] H.E. MANNING, *The vatican decrees in their bearing on civil allegiance*, London 1875.
[12] L. BEAUDUIN, «L'unité», 292.
[13] V.A. DECHAMPS, *Oeuvres complétes*, XII, 142.
[14] O. ROUSSEAU, «Le vraie valeur», 718.
[15] U. BETTI, *La costituzione*, 624.

anno, anche Joseph Ratzinger[16], quando ancora l'*Enchiridion symbolorum* non riportava alcuna citazione della *Kollektiv-Erklärung*, ne avevano richiesto l'inserzione all'interno della famosa raccolta. Esso ora riporta non solamente uno stralcio della dichiarazione dell'episcopato che distingue la falsa dottrina proposta dal cancelliere alla vera dottrina dei vescovi, ma anche un passaggio della *Mirabilis illa constantia* e, nell'introduzione ai brani precedentemente trattati e solo in traduzione, anche una parte del discorso al concistoro[17].

1.1.2 Il contenuto del documento

Volgendoci ora al contenuto del documento, lo scorreremo integralmente e, per comodità, ci serviremo della traduzione italiana pubblicata da Gherardini[18], che ci risulta essere la più recente e aderente all'originale tedesco. Il testo si apre così:

> La Gazzetta Ufficiale ha pubblicato, qualche tempo fa, una circolare del Cancelliere dell'Impero, Principe di Bismarck, in data 14 maggio 1872, relativa al futuro Conclave. Secondo l'espressa dichiarazione della Gazzetta, questa circolare doveva essere la base di tutti i documenti relativi alla politica ecclesiastica, spesso ricordati nel processo del conte d'Armin ma poi sottratti ad ogni pubblicità. Tale circolare parte dall'ipotesi che 'a causa del concilio vaticano e delle sue più importanti decisioni, quelle sull'infallibilità e la giurisdizione del Papa, la situazione di quest'ultimo nei confronti delle potenze è completamente cambiata'. Essa conclude dicendo che 'per questo motivo, l'interesse dei vari governi ad un conclave era particolarmente aumentato, consolidando così maggiormente il loro diritto d'ingerenza'. Tali conseguenze son così poco giustificate quanto infondate le premesse. La grande importanza di questa circolare e la conclusione ch'è possibile trarne sui principi che guidano la cancelleria tedesca nel trattare gli affari ecclesiastici, danno all'episcopato tedesco il diritto, e gl'impongono il dovere, nell'interesse della verità, d'opporre una dichiarazione pubblica ai dati di fatto erronei, contenuti nella circolare[19].

---

[16] J. RATZINGER, «Primat, Episkopat und successio apostolica», 262.

[17] DH 3112-3117.

[18] B. GHERARDINI, *Il beato Pio IX*, 64-69.

[19] In originale: «Der "Staatz-Anzeiger" hat unlängst eine auf die künftige Papstwahl bezügliche Circular-Depesche des Herrn Reichskanzlers Fürsten von Bismarck vom 14 Mai 1872 veröffentlicht, welche nach der ausdrucklichen Erklärung des Anzeigers die Basis zu dem ganzen der Oeffentlichkeit vorenthaltenen Fascicel der in dem Processe gegen den Grafen von Arnim oft erwähnten Acten-

La sezione appena riportata funge da introduzione dell'intera dichiarazione: in essa i vescovi tedeschi riassumono a grandi linee il fatto avvenuto, il contenuto della circolare governativa e lo scopo del loro intervento. Avendo già trattato in precedenza delle circostanze storiche che avevano portato alla pubblicazione della circolare, di questa introduzione ci sembra ora utile evidenziare solamente la sintesi che essa offre sia delle affermazioni di Bismarck che dell'intenzione dei vescovi. L'episcopato tedesco rinveniva, nelle parole del cancelliere, una tesi di partenza e una conclusione. La sua affermazione centrale, sorretta da quelle che i vescovi identificarono in sei proposizioni, era che le decisioni conciliari sull'infallibilità e sul primato avevano modificato notevolmente il rapporto tra il papa e gli stati. È dunque evidente che l'interesse principale di Bismarck, coerentemente con la politica del *Kulturkampf*, fosse quello di delimitare in senso restrittivo l'ambito di influenza del pontefice nella politica interna della Germania. La soluzione che il governatore tedesco proponeva per porre un freno a questa ingerenza esterna nella vita dei governi europei era il loro diritto di condizionare la futura elezione papale. Il tempestivo intervento dei vescovi tedeschi veniva motivato dall'importanza della circolare stessa: questa non solo proponeva una nuova definizione dei futuri rapporti dei governi con la Chiesa, ma soprattutto contribuiva alla diffusione di una volgata erronea dei testi conciliari inducendo, più che gli stati (che in fin dei conti avevano risposto con poco entusiasmo alla "chiamata alle armi" di Bismarck), gli stessi fedeli cattolici verso una comprensione distorta delle decisioni del Concilio Vaticano I. La loro manifesta intenzione era, dunque, quella di difendere la verità contro l'errore attraverso una dichiarazione comune ufficiale.

---

stücke kirchen-politischen Inhaltes bildete. Diese Depesche geht von der Voraussetzung aus, dass durch das Vaticanische Concil und seine beiden wichtigsten Bestimmungen über die Unfehlbarkeit und die Jurisdiction des Papstes die Stellung des Letzteren auch den Regierungen gegenüber gänzlich verändert sei, und folgert hieraus, dass das Interesse der letzteren an der Papstwahl auf's Höchste gesteigert, damit aber auch ihrem Rechte, sich darum zu kümmern, eine um so festere Basis gegeben sei. Diese Folgerungen sind eben so ungerechtfertigt, asl ihre Voraussetzung unbegründet ist; und es halten bei der hohen Wichtigkeit dieses Actenstückes und be idem Schlusse, welchen dasselbe auf die elitenden Principien des Reichskanzleramtes in der Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands gestattet, die anterzeichneten Oberhirten sich für eben so berechtigt als verpflichtet, den darin anthaltenen irrigen Anschauungen im Interesse der Wahrheit eine öffentliche Erklärung entgegenzustellen».

L'introduzione permetteva ai Vescovi di entrare nel merito del testo del dispaccio: da esso venivano così estrapolate sei affermazioni (che noi per comodità numereremo), nelle quali era condensata la dottrina erronea propugnata dal cancelliere:

1. il Papa può arrogarsi in ogni diocesi i diritti episcopali e sostituirli col proprio potere papale;
2. la giurisdizione episcopale è assorbita da quella papale;
3. il Papa non esercita più, come nel passato, alcuni determinati diritti riservati, ma detiene la pienezza di tutti i diritti episcopali;
4. essendosi sostituito in linea di massima ai singoli vescovi non dipende che da lui il sostituirli anche nella pratica, in qualunque momento, dinanzi ai loro governi;
5. i vescovi perciò non son che strumenti del Papa, suoi funzionari senza proprie responsabilità;
6. dinanzi ai propri governi, i vescovi son diventati i funzionari d'un sovrano straniero, e precisamente d'un sovrano che, grazie alla sua infallibilità, è monarca assoluto bell'e buono, più di qualunque altro in questo mondo[20].

Le affermazioni sopra riportate rispondevano a una logica di concatenazione che, a partire da un'errata comprensione del rapporto tra l'autorità papale e quella episcopale, giungeva fino a giudicare il pontefice come il più grande monarca assoluto del tempo e, quindi, a giustificare la maggiore attenzione che i governi europei avrebbero dovuto prestare nei riguardi della sua elezione. Tra le sei sentenze si possono distinguere le prime tre, che hanno come oggetto centrale la portata del primato papale; la quarta e la quinta, che descrivono il conseguente *status* dei vescovi nei riguardi del papa e dei governi delle rispettive nazioni di appartenenza; l'ultima, che espone le conseguenze del dogma dell'infallibilità. Scopo di tutto il complesso delle asserzioni era provare la fondatezza del sospetto di una ipertrofia papale assolutistica,

[20] In originale: «Durch diese Beschlüsse ist der Papst in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diöcese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen und die päpstliche Gewalt der landesbischöflichen zu substituiren. Die bishöfliche Jurisdiction ist in der päpstlichen aufgegangen. Der Papst übt nicht mehr, wie bisher, einzelne bestimmte Reservatrechte aus, sondern die ganze Fülle der bischöflichen Rechte reht in seiner Hand; er ist im Princip an die Stelle jedes einzelmnen Bischofes getreten, und es hängt nur von ihm ab, sich auch in der Praxis in jedem einzelnen Augenblicke an die Stelle desselben gegenüber den Regierungen zu setzen. Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, sein Beamten ohne eigen Verantwortlichkeit; sie sind den Regierungen gegenüber Beamte eines fremden Souveräns geworden, und zwar eines Souveräns, der vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter ist, mehr als irgend ain absoluter Monarch der Welt».

ragione centrale della virulenta politica antiecclesiastica scatenata con il *Kulturkampf*[21].

Le prime tre sentenze appaiono disposte secondo una sorta di *climax* ascendente. Tutte si fondano su una deviata comprensione del capitolo terzo della *Pastor aeternus*, in cui il Concilio affermava il possesso, da parte del pontefice, del supremo potere ordinario e immediato su tutti i cattolici, fedeli e pastori. Tale affermazione dottrinale veniva completamente fraintesa dal cancelliere, il quale dunque dichiarava, nella prima sentenza, la possibilità del papa di sostituirsi in ogni diocesi al legittimo vescovo; nella seconda l'assorbimento totale, da parte della giurisdizione papale, della potestà episcopale; nella terza la concentrazione nelle sue mani della pienezza del potere episcopale. Scorrendo queste parole si ha proprio l'impressione plastica di un rigonfiamento graduale e progressivo della potestà papale: essa, ingrandendosi, prima tocca, poi inizia ad assorbire e infine ingloba completamente fino a dissolvere al suo interno l'autorità di ogni singolo vescovo. Questa teoria non solo fraintendeva il dettato e lo spirito dei documenti conciliari, ma sembrava ignorare deliberatamente quel passaggio della *Pastor æternus* in cui si respingeva in maniera esplicita e chiara l'ipotesi di una riduzione della potestà episcopale, che anzi veniva confermata, rafforzata e difesa.

La quarta e la quinta affermazione traevano le conclusioni pratiche dalla teoria precedentemente esposta: da tali premesse, infatti, da una parte si deduceva che fosse completa discrezione del pontefice la possibilità di sostituirsi ai vescovi, in particolar modo nel rapporto con gli stati; dall'altra la figura del vescovo veniva declassata alla stregua di un funzionario o, peggio ancora, a quella di un mero strumento. Il termine è veramente calzante, perché, nelle affermazioni di Bismarck, i pastori delle diocesi venivano esattamente considerati come degli oggetti inanimati nelle mani del papa, che se ne poteva servire a proprio piacimento, costringendoli a un'obbedienza cieca e senza riserve. L'ultima frase si presentava come l'apice della *climax*: se l'episcopato era stato ridotto a uno strumento senza vita, il papa si era invece trasformato nel monarca assoluto più potente del mondo. Un'interpretazione così falsificante dell'infallibilità papale era sicuramente nata dalla traslazione della definizione dogmatica da un piano strettamente teologico a uno politico, derivandone dunque la confusione tra il concetto di infallibilità proprio della dogmatica e quello di autorità tipico delle organizzazioni civili.

[21] B. GHERARDINI, *Il beato Pio IX*, 71.

Quest'errore, voluto e ricercato, aveva trasformato il pontefice in una sorta di supremo gerarca che, anche solo a motivo della sua esistenza, attentava alla libertà di altre monarchie[22].

All'elenco delle affermazioni erronee presenti nel dispaccio governativo faceva però seguito la risposta dei Vescovi che, oltre a condannare le sue asserzioni, si impegnavano a esporre la retta dottrina. Anzitutto essi pronunciavano un giudizio complessivo sulle teorie esposte dal cancelliere Bismarck:

> Tutte queste tesi mancan di fondamento e sono in evidente contraddizione con il testo e con il vero senso delle decisioni del concilio vaticano, senso più volte dichiarato dal Papa, dall'episcopato e dai rappresentanti della scienza cattolica[23].

La condanna è chiara e senza appello: ognuna delle tesi elencate non è solamente giudicata in contraddizione con la dottrina della Chiesa, ma è addirittura reputata priva di qualunque fondamento. In altre parole i vescovi affermano che nei documenti del Concilio Vaticano I non è possibile rintracciare alcun appiglio che possa giustificare una tale deviante interpretazione. Il vero significato dei decreti, cioè quello autentico, rispondente alle intenzioni dell'assemblea vaticana, non era quello illustrato dal dispaccio della cancelleria tedesca ma era da ricercare solo nelle parole del papa e dei vescovi, autentici maestri della fede, e dei teologi che rappresentavano la scienza cattolica, cioè quegli studiosi che si mettevano in ascolto del Magistero della Chiesa e vi ponevano a servizio le loro capacità, le loro ricerche e i loro studi. È evidente che l'episcopato tedesco, richiamando le fonti da cui è possibile ricevere un'interpretazione corretta dei documenti magisteriali, introduceva anche il suo ruolo all'interno del caso preso in considerazione: i vescovi tedeschi conoscevano il vero significato della *Pastor aeternus* e, da autentici maestri della fede, erano autorizzati insegnarlo con autorità, condannando le affermazioni contrarie.

A questo punto si entra nella parte centrale del documento in cui i prelati si preoccupano di rispondere in modo chiaro ed esaustivo alle affermazioni di Bismarck. Essi avevano compreso che le loro parole avrebbero dovuto demolire il fondamento stesso delle affermazioni per

---

[22] B. GHERARDINI, *Il beato Pio IX*, 72-73.

[23] In originale: «Alle diese Sätze antbehren der Begründung und stehen mit dem Wortlaute, wie mit dem richtigen, durch den Papst, den Episcopat und die Vertreter der katholischen Wissenschauft wiederholt erklärten Sinn der Beschlüsse des Vaticanischen Concils entschieden im Widerspruch».

fugare il pericolo di un'invasione pontificia dell'ambito di indipendenza degli stati: per farlo era necessario smontare la tesi di una crescita abnorme della potestà papale, rivendicando nuovamente la costante importanza dell'ordine episcopale nella struttura gerarchica della Chiesa. Per prima cosa, dunque, i vescovi espongono in massima sintesi il contenuto dell'affermazione conciliare sul primato:

> Non c'è dubbio che, secondo tali decisioni, il potere di giurisdizione del Papa sulla Chiesa è una *potestas suprema, ordinaria et immediata*, un supremo potere di governo che Gesù Cristo, Figlio di Dio, ha concesso al Papa nella persona di San Pietro e che si estende direttamente a tutta la Chiesa, e perciò anche su ogni diocesi e su tutti i fedeli, al fine di conservarne l'unità della fede, della disciplina e del governo; non è affatto, pertanto, una semplice facoltà consistente nella riserva di qualche diritto[24].

Con le parole sopra riportate essi non fanno altro che riprendere, nel loro contenuto fondamentale, le affermazioni dogmatiche della *Pastor aeternus* relative al primato del romano pontefice, definendo la potestà del papa attraverso gli stessi aggettivi utilizzati dalla costituzione e specificandone l'origine, l'estensione e lo scopo. La potestà papale è suprema, ordinaria e immediata; essa è concessa a san Pietro dallo stesso Gesù ed è tramandata ai pontefici successivi; ha come estensione tutta la Chiesa, in ogni porzione di popolo e su ogni singolo fedele. I vescovi negano poi, come già esplicitamente condannato dai padri conciliari nel canone relativo al terzo capitolo della *Pastor æternus*, che il potere papale si riducesse alla semplice riserva di qualche diritto.

Dopo aver riproposto il contenuto fondamentale della dottrina del primato, il testo si preoccupa di offrirne una spiegazione esaustiva:

> Questa, peraltro, non è una dottrina nuova, ma una verità costantemente riconosciuta dalla fede cattolica, un principio ben noto del diritto canonico, un insegnamento dichiarato e confermato dal recente concilio vaticano, d'accordo con le decisioni dei concili ecumenici anteriori, contro gli errori dei gallicani, dei giansenisti e dei febroniani. Secondo questa dottrina della Chiesa cattolica, il Papa è vescovo di Roma, non d'un'altra qualunque città o diocesi, non di Colonia o di Breslavia e così via. Ma in quanto vescovo di

[24] In originale: «Allerdings ist nach diesen Beschlüssen die kircheliche Jurisdictionsgewalt des Papstes eine potestas suprema, ordinaria et immediate, eine dem Papst von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, in der Person des hl. Petrus verliehene, auf die ganze Kirche, mithin auch auf jede ainzelne Diöcese und alle Gläubingen sich direct erstreckende oberste Amtsgewalt zur Erhaultung der Einheit des Glaubens, der Disciplin und der Regierung der Kirche, und keineswegs eine blos aus einigen Reservatrechten bestehende Befugniss».

> Roma, egli è in pari tempo Papa, cioè pastore e capo supremo di tutta la Chiesa, capo supremo di tutti i vescovi e fedeli; il suo potere papale non solamente ha vigore in alcuni casi eccezionali, ma vale ed obbliga sempre e dovunque. Per questa sua posizione il Papa deve vigilare a che ogni vescovo compia il proprio dovere in tutta l'estensione dell'ufficio episcopale; e dove un vescovo ne è impedito, o una qualunque necessità si presenta, il Papa ha il diritto ed il dovere, non come vescovo della diocesi interessata ma in quanto Papa, di predisporre in essa tutto quanto concerne la sua amministrazione. Tutti gli Stati europei, fino ad oggi, han riconosciuto i suddetti diritti papali come facenti parte della costituzione della Chiesa cattolica. Nei loro negoziati con la Santa Sede, essi han sempre considerato il Papa come il vero capo di tutta la Chiesa cattolica, così dei vescovi come di tutti i fedeli, e non già come il semplice depositario d'alcuni diritti riservati[25].

Per prima cosa le affermazioni proposte dal Concilio Vaticano I vengono collocate nell'alveo della tradizione. La circolare del cancelliere tedesco faceva intendere che la dottrina della Chiesa avesse subito una variazione ingiustificata: prima il papa era detentore di qualche diritto riservato, successivamente al Vaticano I si era trasformato in un monarca assoluto. I vescovi, invece, anzitutto negano questa concezione, ponendo chiaramente le definizioni conciliari all'interno del legittimo sviluppo della fede della Chiesa: esse non rappresentano una novità ma fanno parte del credo fin dalle sue origini, anche se erano state dichiara-

---

[25] In originale: «Dies ist aber keine neue Lehre, sondern eine stets anerkannte Wahrheit des katholischen Glaubens und ein bekannter Grundsatz des canonischen Rechtes, eine Lehre, welche das Vaticanische Concil gegenüber den Irrthümern der Gallicaner, Jansenisten und Febronianer im Anscluss an die Aussprüche der früheren allgemeinen Concilien neuerdings erklärt und bestätigt hat. Nach dieser Lehre der katholischen Kirche ist der Papst Boschof von Rom, nicht Bischof irgend einer andern Stadt oder Diöcese, nicht Bischof von Köln oder Breslau u. s. w. Aber als Bischof von Rom ist er zugleich Papst, d. h. Hirt und Oberhaupt der ganzen Kirche, Oberhaupt aller Bischöfe und aller Gläubingen, und seine pästliche Gewalt lebt nicht etwa in bestimmten Ausnahmefällen erst auf, sondern sie hat immer und allezeit und überal Geltung und Kraft. In dieser seiner Stellung hat der Papst darüber zu wachen, dass jeeder Boschof im ganzen Umfange seines Amtes seine Pflicht erfülle, und und wo ein Boschof behindert ist, oder eine anderweitige Nothwendigkeit es erfordert, da hau der Papst das Recht und die Pflicht, nicht als Bischof der betreffenden Diöcese, sondern als Papst, alles in derselben anzuordnen, was zur Verwaultung derselben gehört. Diese päpstlichen Rechte habe alle Staaten Europa's bis auf die gegenwärtige Zeit stets als zum Systeme der katholischen Kirche gehörend anerkannt und in ihren Verhandlungen mit dem päpstilichen Stuhle den Inhaber desselben immer als das wirkliche Oberhaupt der ganzen katholischen Kirche, der Boschöfe sowohl als der Gläubigen, und keineswegs als den blossen Träger einiger bestimmter Reservatrechte betrachtet».

te in maniera solenne solamente dal Concilio. Senza fornire citazioni dirette, a riprova però che l'insegnamento recente non fosse contrario alla fede della Chiesa, si sostiene un accordo fondamentale con i Concili precedenti e si dichiara la motivazione che ha portato alla definizione solo in quella congiuntura storica: l'avvertita e diffusa presenza degli errori gallicani, giansenisti e febroniani. In questo modo il Concilio Vaticano I non appariva un evento sradicato dal suo contesto e incomprensibile, ma ben inserito nella storia, coerente con gli eventi della contemporaneità, tappa significativa di un progressivo sviluppo nella comprensione di quel *depositum fidei* affidato da Cristo alla Sua Chiesa.

Accreditata in questo modo l'opera dell'assise vaticana, era possibile dare una spiegazione più chiara della sua dottrina. Si puntualizza così che il papa è vescovo solamente della diocesi di Roma, e che non si può dire propriamente, per esempio, vescovo di Colonia o vescovo di Breslavia, perché si tratta di diocesi affidate alla responsabilità pastorale di altri vescovi. Alla cattedra di Roma è però associata la potestà suprema su tutta la Chiesa, per cui colui che ne diviene vescovo, allo stesso tempo assume la potestà su tutto il gregge di Cristo, pastori e fedeli. L'ambito del suo potere non si restringe a singole eccezioni né si struttura attraverso alcuni diritti riservati; si tratta invece del potere pieno e supremo, che obbliga sempre e dovunque.

L'affermazione seguente sembra poi presentarsi come un commento della postilla della *Pastor aeternus* in cui si afferma che il potere papale conferma, rafforza e difende quello episcopale: essa, infatti, spiega in cosa consista la responsabilità del papa nei confronti dei vescovi. Il sommo pontefice, in situazioni ordinarie, deve vigilare affinchè ogni vescovo provveda a compiere il suo dovere nei riguardi della porzione di popolo di Dio affidata alle sue cure pastorali; in situazioni eccezionali, come il caso di impedimento del vescovo o di altre particolari necessità, il papa dovrebbe garantirne lui stesso l'amministrazione. Nella seconda situazione, però, si specifica che questa incombenza non gli deriva in quanto vescovo di quella determinata diocesi, ma proprio e solamente in quanto vescovo di Roma e pontefice della Chiesa universale.

A conclusione della sezione riguardante il primato, i Vescovi cercano di mettere a tacere le proteste di Bismarck, ricordando che una tale realizzazione pratica del primato pontificio non solo, come affermato in precedenza, è coerente con la fede della Chiesa ma era anche stata sempre riconosciuta e accettata dagli stati europei. Questi ultimi, infatti, nei negoziati diplomatici si sono sempre rivolti al papa proprio a motivo di questo suo specifico ruolo di unico capo della Chiesa cattolica.

Per togliere credibilità all'accusa di una possibile grave ingerenza del potere pontificio nell'ambito proprio del governo degli stati, i Vescovi demoliscono poi alle fondamenta ogni possibile accostamento della figura del papa con quella di un monarca assoluto:

> Inoltre le decisioni del concilio vaticano non forniscono nemmeno l'ombra d'un qualche fondamento alla pretesa che il Papa sia divenuto, grazie ad esse, un sovrano assoluto, e precisamente, per effetto della sua infallibilità, 'un vero e proprio monarca assoluto, più di qualsiasi altro al mondo'. Prima di tutto il campo del potere ecclesiastico del Papa è essenzialmente diverso da quello sul quale s'estende la sovranità temporale dei monarchi; per questo i cattolici non contestano la piena sovranità del loro Principe sul terreno civile. Astrazion fatta da ciò, la qualifica di monarca assoluto non può esser applicata al Papa, nemmeno in materia ecclesiastica, essendo egli stesso sottoposto al diritto divino e legato alle disposizioni lasciate da Gesù Cristo alla sua Chiesa. Egli non può modificare la costituzione data alla Chiesa dal suo divin fondatore, come invece un legislatore temporale può modificare la costituzione dello Stato. La costituzione della Chiesa è fondata, in tutti i suoi punti essenziali, su un ordinamento divino, e resta sottratta ad ogni arbitrario intervento umano[26].

Talvolta nella teologia, ma ancor più nella pubblicistica divulgativa, il processo di sviluppo nella dottrina cattolica che ha portato alla definizione del primato nel Concilio Vaticano I sembra essere assimilato a una sorta di monarchizzazione della Chiesa, e così era stato compreso da Bismarck. I vescovi, quindi, si premuravano di allontanare ogni dubbio a riguardo: le decisioni conciliari non fornivano alcun appiglio per una interpretazione del genere. A sostegno di questa affermazione vengono apportati due generi di motivazioni: il primo riguardante l'ambito di esercizio del potere papale, il secondo relativo all'estensio-

---

[26] In originale: «Die Beschlüsse des Vaticanischen Concils bieten ferner keinen Schatten von Grund zu der Behauptung, es sei der Papst durch dieselben ein absoluter Souverän geworden, und zwar vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter, mehr als irgend ein absoluter Monarch in der Welt. Zunächst ist das Gebiet, auf welches sich die kirchliche Gewalt des Papstes bezieht, wesentlich verschieden von demjenigen, worauf die volle Souveränetät des Landesfürsten auf staatlichem Gebiete von Katholiken nirgends bestritten. Aber abgesehen hiervon kann die Bezeichnung eines absoluten Monarchen auch in Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten auf den Papst nicht angewendet warden, weil derselbe unter dem göttlichen Rechte steht und an die von Christus für seine Kirche getroffenen Anordnungen gebunden ist. Er kann die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter gegebene Verfassung nicht ändern kann. Die Kirchenverfassung beruht in allen wesentlichen Punkten auf göttlicher Anordnung und ist jeder menschlichen Willkür entzogen».

ne dello stesso. Il papa non può essere paragonato a un monarca assoluto, anzitutto perché essenzialmente diversi sono i campi dipendenti dalla loro potestà: mentre i monarchi esercitano una sovranità temporale, cioè riguardante il governo della società umana e tesa alla realizzazione di fini terreni, i papi, pur possedendo quali capi di stato un potere temporale, detenevano invece un potere spirituale, che li porta a porre in atto opere volte alla salvezza delle anime dei fedeli. Questo sarebbe sufficiente per giustificare l'impossibilità di un'equiparazione tra i due. Volendo comunque stabilire una sorta di analogia, i vescovi tedeschi evidenziano inoltre una seconda differenza: il potere del papa non è assoluto, nel senso letterale di sciolto da qualsiasi legge. Infatti, la costituzione della Chiesa non dipende dal suo arbitrio ed egli è posto a capo della compagine ecclesiale come custode della tradizione, sottoposto egli per primo al diritto divino. Con questi ragionamenti l'episcopato tedesco difendeva con decisione l'impossibilità di una qualsivoglia riduzione della Chiesa a una istituzione totalmente intramondana: essa è unica, non può essere paragonata ad altre istituzioni umane perché caratterizzata da un'origine celeste che la rende divina e umana allo stesso tempo, immagine del Verbo incarnato. La sua costituzione fondamentale non risale a un'opera meramente umana ma le era stata data da Cristo stesso e per questo non poteva subire mutamenti sostanziali.

Della struttura divina della Chiesa fa, sì, parte il papato, ma anche l'episcopato ed è su questo punto che il documento rivela tutta la sua peculiarità.

> In virtù della stessa divina istituzione sulla quale riposa il papato, è costituito anche l'episcopato; anch'esso ha i suoi diritti ed i suoi doveri in base all'ordinamento stabilito da Dio stesso, che il Papa non ha né il diritto né il potere di modificare. È dunque un madornale fraintendimento delle decisioni vaticane, il credere ch'esse comportino 'l'assorbimento della giurisdizione episcopale in quella papale', il principio che il Papa possa sostituirsi ai singoli vescovi, e che questi altro non siano che strumenti o funzionari del Papa, destituiti d'ogni personale responsabilità. Secondo la costante dottrina della Chiesa, del resto esplicitamente proclamata dal concilio vaticano, i vescovi non sono né semplici strumenti né funzionari del Papa senza responsabilità personale; ma, 'istituiti dallo Spirito Santo e messi al posto degli Apostoli, essi pascono e reggono in quanto veri pastori, il gregge a ciascuno di essi affidato'. E come, lungo i precedenti diciotto secoli di storia, il primato del Papa è sempre esistito nell'organismo della Chiesa accanto e al di sopra dell'episcopato, anch'esso istituito da Gesù Cristo con divina investitura, ed ha sempre lavorato per la salvezza della Chiesa, così accadrà anche per l'avvenire. Parimenti, come il diritto, che il Papa ha avu-

> to in tutti i tempi, d'esercitare in tutto l'orbe cattolico la sua potestà ecclesiastica di governo, non ha mai reso illusoria la potestà dei vescovi, così la nuova definizione dell'antica dottrina cattolica non autorizza simile paura per l'avvenire. Non è forse noto, che, anche dopo il concilio, tutte le diocesi del mondo continuano ad essere amministrate e governate nello stesso modo che per il passato? All'affermazione che i vescovi, in seguito alle decisioni del concilio vaticano, son diventati funzionari del Papa senza responsabilità personale, noi possiamo opporre una ferma smentita: non è certo la Chiesa cattolica ad ammettere il principio immorale e dispotico che l'ordine d'un superiore esoneri incondizionatamente da ogni responsabilità personale[27].

Rispondendo alle accuse di Bismarck che, a seguito delle decisioni conciliari, vedeva il ruolo dei vescovi completamente svuotato di ogni genere di potestà, il documento oppone alcuni aspetti della dottrina cattolica riguardante l'episcopato. Certo, non ci troviamo di fronte a una trattazione completa, ma il testo riporta le verità fondamentali sull'episcopato, esplicitandole proprio a partire dalla *Pastor aeternus*;

---

[27] In originale: «Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papstthum beruht, besteht auch der Episcopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ain völliges Missverständniss der Vaticanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch dieselbe sei die bischöfliche Jurisdiction in der päpstlichen aufgegangen, der Papst sei im Princip an die Stelle jedes ainszelnen Bischofes getreten, die Bischöfe seinen nur noch Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit. Nach der beständigen Lehre der katholischen Kirche, wie sie auch vom Vaticanischen Concil ausdrücklich erklärt worden ist, sind die Bischöfe nicht blosse Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit, sondern vom heiligen Geist gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten, weiden und regieren sie als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Heerden. Wie in den bisherigen achtzehn Jahrhunderten der christlichen Kirchengeschichte der Primat neben und über dem ebenfalls von Christus angeordneten Episcopat kraft göttlicher Einsetzung im Organismus der Kirche bestanden und zum Heile derselben gewirkt hat, so wird solches auch ferner geschehen: und so wenig das zu allen Zeiten bestandene Recht des Papstes, seine kirchliche Regierungsgewalt in der ganzen katholichen Welt auszuüben, seither dazu geführt hat die Autorität der Boschöfe illusorisch zu Machen, ebensowenig kann die neue Erklärung der alten katholischen Lehre über den Primat eine solche Befürchtung für die Zukunft begründen. Werden ja auch notorisch die Diöcesen der ganzen katholischen Welt von ihren Bischöfern seit dem Vaticanischen Concil gerade in derselben Art und Weise geleitet und regiert, wie vor demselben. Was insbesondere die Behauptung betrifft, die Bischöfe seinen durch die Vaticanischen Beschlüsse päpstliche Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit geworden, so können wir dieselbe nur mi taller Entschiedenheit zurückweisen; es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz: der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat».

evidenziando, in altre parole, quelli che sono, già nel testo conciliare, dei nuclei teologici relativi a questo tema, non sviluppati compiutamente a causa della prematura interruzione del Vaticano I.

I vescovi sottolineano anzitutto l'origine divina della potestà episcopale. Essa fa parte della costituzione data da Cristo alla Chiesa, per garantire una successione al collegio apostolico: per questo, scaturendo dalla medesima sorgente, l'episcopato condivide con il papato una medesima divina istituzione. All'ufficio episcopale voluto da Cristo sono poi associati diritti e doveri che il sommo pontefice non può in alcun modo limitare, non possedendone né il diritto né la potestà. Tali diritti e doveri non vengono elencati esplicitamente, ma è possibile rinvenirli nei due verbi a loro riferiti, utilizzati dal Concilio e citati nella dichiarazione, cioè quelli di pascere e reggere. Sono questi due compiti a rendere i vescovi in maniera indiscutibile i veri pastori delle loro Chiese. Tali affermazioni non sono dunque in alcun modo compatibili con la descrizione dei vescovi quali meri strumenti o funzionari papali; esse, anzi, si posizionano sul versante teologico-sacramentale e suonano quasi come una decisa rivendicazione del proprio ruolo ecclesiale, non nei riguardi di un papa che ha attentato al loro ufficio, ma della volgata del Vaticano I che Bismarck sta diffondendo.

Anche in questo caso i vescovi insistono sulla perfetta coerenza della dottrina proposta dal Concilio con il costante insegnamento della Chiesa. Essi, però, non propongono solamente una pura teoria teologica a sostegno della loro posizione, ma avanzano dei dati di fatto: tale dottrina aveva avuto la sua traduzione nella vita pratica della Chiesa che per diciotto secoli aveva visto primato ed episcopato convivere e collaborare alla salvezza delle anime, senza che il primo rendesse in alcun modo vana la presenza e l'opera del secondo. Anche a seguito delle definizioni conciliari, nulla era cambiato nel governo delle diocesi, a riprova del fatto che il Vaticano I aveva semplicemente proposto, attraverso una definizione solenne, l'antica dottrina della Chiesa.

A nostro parere è di particolare significato la definizione di un papato come organismo della Chiesa posto "accanto e al di sopra dell'episcopato". Tale espressione rende particolarmente bene lo statuto particolare del papa: egli è accanto, perché vescovo insieme ad altri vescovi, ma in quanto vescovo di Roma egli si trova allo stesso tempo al di sopra, perché a lui è affidata la suprema potestà di governo sulla Chiesa intera; egli, come gli altri vescovi, ha la cura pastorale della Chiesa di Roma, ma, a differenza degli altri, la sua responsabilità personale si estende a tutto l'orbe cattolico. La locuzione "accanto e al di sopra" ci

sembra sintetizzare nel modo migliore, anche perché utilizza un paradigma spaziale facilmente visualizzabile, la posizione gerarchica del papa, senza trascurare il suo *status* di vescovo e nel contempo evitando di renderlo una sorta di super-vescovo.

Concludendo la difesa dell'episcopato quale reale autorità nella Chiesa, quasi a complemento del discorso dogmatico, i vescovi tedeschi accennano anche a una questione morale. In risposta alla concezione di Bismarck, che li voleva come funzionari privi di responsabilità personale, essi propongono una riflessione sui limiti della virtù dell'obbedienza: essa impegna sì l'inferiore a ubbidire all'ordine impartito dal superiore, ma in nessun modo lo esonera dalla responsabilità personale delle sue azioni. In questo senso la Chiesa non può essere definita come un regime dispotico, cioè un'istituzione nella quale il superiore esercita un governo tirannico e che richiede un'obbedienza totale e cieca.

L'ultima riflessione teologica che l'episcopato tedesco descrive nella sua dichiarazione riguarda nello specifico il dogma dell'infallibilità:

> Infine, l'asserzione che il Papa è divenuto, 'in virtù della sua infallibilità, un vero e proprio monarca assoluto', riposa su una idea del tutto falsa dell'infallibilità papale. Come ha dichiarato il concilio vaticano in termini inequivocabili, e come risulta dalla natura stessa della cosa, l'infallibilità appartiene in modo esclusivo al supremo potere di magistero del Papa; tale potere s'estende esattamente tanto quanto il magistero infallibile della Chiesa stessa ed è soggetto alla dottrina contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, oltre che alle decisioni dottrinali emanate anteriormente dal magistero ecclesiastico. Nulla con ciò, nell'esercizio del governo papale, è stato in alcun modo cambiato[28].

I vescovi si rendevano conto che l'equiparazione del pontefice a un monarca assoluto dipendeva principalmente da una errata comprensione del dogma dell'infallibilità; ma essi erano anche consapevoli che la formulazione del dogma proposta dal Concilio era precisa e ponderata,

---

[28] In originale: «Die Ansicht endlich, als sei der Papst vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommener absoluter Souverän, beruht auf einem durchaus irrigen Begriff von dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Wie das Vaticanische Concil e smit klaren und deutlichen Worten ausgesprochen hat und die Natur der Sache von selbst ergibt, bezieht sich dieselbe lediglich auf eine Eigenschaft des höchsten päpstlichen Lehramtes; dieses erstreckt sich genau auf desselbe Gebiet, wie das unfehlbare Lehramt der Kirche überhaupt und ist an den Inhalt der h. Schrift und der Ueberlieferung, sowie an dei bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen gebunden.Hinsichtlich der Regierungshandlungen des Papstes ist dadurch nicht das Mindeste geändert worden».

dunque una sua equivocazione sembrava essere più frutto di malizia che di una reale difficoltà di comprensione. Senza ripetere il dettato della *Pastor aeternus*, ai vescovi è sufficiente definire l'ambito proprio dell'infallibilità papale: per farlo non ricorrono alla classica espressione *de fide vel moribus*, ma la identificano come equiestesa e coincidente con il Magistero infallibile della Chiesa stessa. Viene ulteriormente esplicitato, sempre per fugare l'ipotesi di un'assolutezza del Magistero papale, che esso rimane vincolato alla Scrittura e alla Tradizione (*regula fidei remota*) e al Magistero precedente (*regula fidei proxima*). Per la terza volta i vescovi tornano ad affermare che, anche in questo ambito specifico, nulla era cambiato rispetto all'esercizio della potestà del romano pontefice: la maggior chiarezza nella comprensione della fede e la proposizione del dogma dell'infallibilità non avevano fatto altro che esplicitare un contenuto già presente nel *depositum fidei* e che la Chiesa viveva da sempre nella sua prassi.

L'esauriente e puntuale risposta dei vescovi tedeschi si conclude con un risoluto giudizio sulle affermazioni del cancelliere:

> Completamente infondata, pertanto, si dimostra l'idea che la posizione del Papa nei confronti dell'episcopato sia stata alterata dalle decisioni del concilio vaticano. Risulta pure che le conseguenze tratte da quest'ipotesi, che la posizione del Papa nei confronti dei governi sia stata alterata dalle decisioni conciliari, sono ugualmente prive d'ogni fondamento ed appoggio[29].

L'analisi portata avanti dalla dichiarazione comune aveva evidenziato in modo molto chiaro come le accuse mosse dalla circolare governativa fossero totalmente infondate, non trovando appiglio alcuno nel testo dei documenti conciliari. Negando qualunque plausibilità alle affermazioni di Bismarck, tutto l'impianto della sua costruzione teorica crollava: anzitutto la supposizione che il rapporto tra il papa e vescovi fosse in qualche modo cambiato e, di conseguenza, anche l'ipotesi che a modificarsi potesse essere anche l'equilibrio tra il potere spirituale del papa e quello civile delle organizzazioni statali. Il documento dell'episcopato tedesco svolgeva dunque in modo egregio la sua funzione: non solo condannava le dottrine erronee, ma le confutava in modo chiaro e

[29] In originale: «Wenn diesem nach die Meinung, es sei die Stellung des Pastes zum Episcopat durch die Vaticanischen Beschlüsse alterirt worden, als eine völlig unbegründete erscheint, so verliert eben damit auch die aus jener Voraussetzung hergeleitete Folgerung, dass die Stellung des Papstes den Regierungen gegenüber durch jene Beschlüsse verändert sei, allen Grund und Boden».

insegnava la retta interpretazione di un Concilio che aveva subito non pochi attacchi, dentro e fuori la Chiesa.

Ultimata la sezione dogmatica, la lettera accenna appena alla questione dell'ingerenza degli stati per una futura elezione papale:

> Come legittimi rappresentanti della Chiesa cattolica nelle nostre diocesi, noi abbiamo il diritto di chiedere che ci venga dato ascolto in materia riguardante principi e dottrine della nostra Chiesa; e perché conformiamo a tali principi e dottrine le nostre azioni, noi abbiamo diritto ad ogni credito. Nel rettificare con la presente dichiarazione l'erronea esposizione della dottrina cattolica contenuta nella circolare del sig. Cancelliere, non siamo affatto disposti a discutere le ulteriori deduzioni di tale circolare rispetto al futuro conclave. Crediamo pertanto che sia nostro dovere di protestare altamente e solennemente contro questo tentato attacco alla libertà ed autonomia della scelta del capo supremo della Chiesa cattolica, e parimenti osserviamo che sulla validità d'un'elezione papale la parola decisiva spetta sempre alla Chiesa, alla cui decisione ogni cattolico, così delle altre come della nazione tedesca, deve senza riserve sottomettersi[30].

La petizione iniziale ha lo scopo di accreditare, agli occhi del governo tedesco, le parole dei vescovi: il loro peso era di certo chiaro alla mente dei cattolici tedeschi, essendo la parola dei loro legittimi pastori; la stessa cosa, però, non poteva darsi per scontata nei riguardi di coloro che erano impegnati nel *Kulturkampf*. La loro autorità nell'interpretare i documenti conciliari questa volta non veniva fondata su affermazioni di fede, ma presentata a partire da motivazioni di ordine pratico: come rapprentanti della Chiesa cattolica in territorio tedesco, essi avevano il diritto di essere ascoltati quando si trattava di accostare argomenti concernenti la dottrina della fede o altri principi religiosi; in più, essendo

---

[30] In originale: «Als rechtmässige Vertreter der katholischen Kirche in den unserer Lentung anvertranten Diöcesen haben wir das Recht, zu verlangen, dass, wenn es sich um die Beurtheilung von Grundsätzen und Lehren unserer Kirche handelt, man uns höre; und so lange wir nach diesen Lehren und Grundsätzen unsere Handlungen einrichten, dürfen wir erwarten, dass man uns Glauben chenke. Indem wir durch gegenwärtige Erklärung die in der Circular-Depesche des Herrn Reichskanzlers wnthaltenen unrichtigen Darstellungen der katholischen Lehre berichtigen, ist es keineswegs unsere Absicht, auf die weiteren Ausführungen der Depesche in Betreff der künftigen Papstwahl näher einzugehen. Wir fühlen un saber verpflichtet, gegen den damit versuchten Angriff auf die volle Freiheit und Unabhängigkeit der Wahl des Oberhauptes der katholischen Kirche laut und feierlich Einspruch zu erheben, indem wir zugleich bemerken, dass über die Gültigkeit der Papstwahl jeder Zeit nur die Auctorität der kirche zu entscheiden hat, deren Entscheidung jeder Katholik, wie in allen Ländern, ao auch in Deutschland rückhaltlos sich unterwerfen wird».

evidente come il loro *modus operandi* si conformasse alle regole da loro stessi insegnate, alla loro parola doveva esser dato credito.

Nei riguardi della futura elezione pontificia, i Vescovi rifiutavano qualunque genere di discussione e usavano parole decise per manifestare la loro protesta nei confronti di quello che definivano un attentato contro la libera elezione del capo supremo della Chiesa cattolica, affermando che la sua validità non potesse dipendere da altri all'infuori della Chiesa stessa, al cui giudizio ciascun fedele, a qualunque stato appartenga, doveva conformarsi con obbedienza.

Concludendo l'analisi di questo primo strumento ermeneutico, possiamo ribadire ora a maggior ragione la sua importanza: pur dimenticato per decenni, questo documento rappresenta un aiuto fondamentale per accostare e comprendere il vero significato dei testi del Vaticano I. Non a caso esso più volte era stato citato dagli stessi padri del Vaticano II nelle discussioni sulla dottrina della collegialità, come vedremo in seguito trattando della storia genetica di numeri 22 e 23 di *Lumen gentium*. Giustamente, in tempi più recenti, esso ha visto anche accrescere la sua considerazione, tanto da poter affermare che:

> The response which the German bishops made to this [Bismarck's] accusation in the Collective Declaration of 1875 became an important document for the interpretation of Vatican I. […] The language of this document is doubtless clearer than that of the constitution Pastor æternus itself[31].

1.2 *La relazione di Zinelli e lo schema* Tametsi Deus

L'analisi della dichiarazione comune dell'episcopato tedesco potrebbe già da sola, per il particolare valore del documento come per la sua densità di contenuti, essere sufficiente a fornire indicazioni chiare e autorevoli per un'interpretazione corretta della *Pastor æternus*; ci sembra però essere di non poco aiuto unire a essa lo studio di altri documenti. Se, infatti, il testo elaborato dai vescovi tedeschi sopravvenne solo in un secondo tempo, dopo la chiusura del Concilio, come interpretazione postuma delle sue affermazioni dogmatiche sul primato e l'infallibilità, esistono però altre indicazioni ermeneutiche che, potremmo dire, provengono dall'interno del Vaticano I e che indirizzano la comprensione dei dogmi vaticani nella stessa direzione della *Kollektiv-Erklärung*. Essi non rappresentano una spiegazione successiva della costituzione, ma sono piuttosto indicazioni previe che, come tali, hanno

[31] H.J. POTTMEYER, *Towards a papacy in communion*, 73.

condizionato il voto stesso dei padri conciliari. Mi sto riferendo a quelle relazioni pronunciate in aula dai membri della deputazione per la fede, che precedevano i suffragi sugli emendamenti e sulle eccezioni.

Di esse abbiamo già trattato in precedenza, nella nostra sintesi sull'*iter* di formazione della *Pastor æternus*; ora però ci sembra utile indicare nuovamente il ruolo di questi interventi, per meglio comprenderne l'importanza. Essi avevano a tema i singoli capitoli della costituzione e venivano proposti da membri scelti della deputazione per la fede, con lo scopo di descrivere ai padri conciliari le motivazioni dell'accettazione o del respingimento delle modifiche proposte dall'aula, a ciascuna delle quali faceva poi seguito una votazione. In essi venivano quindi offerte ai padri spiegazioni più approfondite e chiare riguardo al significato di espressioni e di singoli termini contenuti nei testi e, in questo modo, fornivano delle indicazioni interpretative riguardo alle affermazioni dei capitoli. Così facendo, le spiegazioni della deputazione per la fede condizionavano di fatto le votazioni, dichiarando ufficialmente l'interpretazione dei testi più aderente all'intenzione degli estensori e, di conseguenza, all'intenzione con cui il Magistero li avrebbe accolti.

Le relazioni ufficiali furono quella di Leahy del 13 giugno[32] sul proemio, preceduta da un intervento di Dechamps[33] rivolto all'aula sempre a nome della deputazione per la fede; quella sui primi due capitoli pronunciata il 15 giugno da D'Avanzo[34]; il 5 luglio l'introduzione al terzo capitolo di Zinelli[35]; la spiegazione del quarto da parte di Gasser l'11 luglio[36]; quella sulle *exceptiones* pronunciata da D'Avanzo, Zinelli e Gasser il 16 luglio[37]. Tali relazioni non si presentano come trattazioni organiche della dottrina della *Pastor æternus*, perché, pur seguendo l'ordine dei capitoli, desiderano più che altro offrire puntuale risposta alle modifiche avanzate dai padri. La nostra scelta, dunque, non sarà quella di fornire una sintesi di ciascuna, essendo impossibile senza la citazione del testo dei singoli emendamenti e rischiando solamente di proporre una mole di informazioni inutile all'ermeneutica finale del testo, ma piuttosto quella di riprendere le indicazioni che, a nostro avviso, emergono come maggiormente significative, facendo poi

[32] Mansi 52, 636-643.
[33] Mansi 52, 529-530.
[34] Mansi 52, 709-722.
[35] Mansi 52, 1100-1119; Mansi 52, 1200-1204.
[36] Mansi 52, 1204-1232.
[37] Mansi 52, 1302-1318.

particolare attenzione alla relazione di Zinelli, dato che si concentra sul capitolo terzo, dove si trova sintetizzata la definizione della natura e della portata del primato, a cui il nostro studio sul Concilio Vaticano I è principalmente dedicato.

Nei riguardi del complesso della costituzione, di fronte agli interventi di alcuni padri, che lamentavano nella costituzione in discussione una trattazione parziale della Chiesa, è Dechamps a intervenire a nome della deputazione per la fede, chiarendo nella sua risposta le motivazioni che avevano guidato tale scelta:

> a conciliis non conscribi tractatum seu cursum theologiæ. Concilium non agit modo systematico de omnibus illis quæstionibus, quæ reduci possunt ad unam aliamve materiam dogmaticam; sed partes concilii sunt clare et fortiter exponere veritates oppositas erroribus hinc et nunc vigentibus[38].

Il testo della futura costituzione non aveva l'intenzione di presentarsi come un trattato teologico completo sulla Chiesa, perché non era nemmeno questo lo scopo del Concilio. Esso non intendeva occuparsi in maniera sistematica di tutta la dottrina *de Ecclesia*; suo scopo era quello di operare per la salvezza delle anime, esponendo quelle verità cattoliche che venivano messe in discussione al tempo: così si erano comportati tutti i concili precedenti, ai quali lo stesso Dechamps si ricollegava. Era dunque naturale offrire una trattazione parziale, con un proprio *focus* sui punti della dottrina cattolica più avversati al tempo.

Alle affermazioni di Dechamps faceva eco D'Avanzo, il quale, rispondendo agli emendamenti riguardanti sia l'ordine della trattazione all'interno della *Pastor æternus* che l'assenza di un'adeguata esplicitazione della dottrina sui vescovi, affermava:

> Igitur neque ex hoc capite nostrum schema iuste potest accusari; ac proinde cum emendator primus ordine dicit, quod adsit aliqua contradictio in ipso titulo nostri schematis, scilicet titulus sit "constitutio de ecclesia", et tamen incipiat tantummodo de primatu, nos observamus quod titulus non est absolute constitutio de ecclesia, in quo sensu possemus etiam de primatu agere, sed dicit titulus "constitutio prima de ecclesia". Ergo prima de ecclesia agit de primatu; secunda erit de apostolis, de notis ecclesiæ et sic deinceps[39].

Dalle sue parole non emergeva solo una naturale parzialità di trattazione, perché scopo della costituzione era affrontare la dottrina *de romano pontifice*, ma anche una necessaria complementarietà a cui la

[38] Mansi 52, 529.
[39] Mansi 52, 711.

constitutio prima de Ecclesia obbligatoriamente rimanda: piano del Concilio era appunto promulgare una *constitutio secunda de Ecclesia*, nella quale sarebbe stata presente non solo un'adeguata trattazione riguardante l'episcopato, ma anche altri aspetti della dottrina ecclesiologica. Dunque, quella di *Pastor æternus* era una parzialità conosciuta e voluta, che richiamava un suo necessario completamento, che a causa di contingenze storiche avverrà solamente con il Concilio Vaticano II e la *Lumen gentium*.

Riguardo strettamente al tema dell'episcopato, sempre D'Avanzo affermava in maniera indubitabile la sua divina istituzione:

> sapientissimam esse œconomiam Iesu Christi Domini nostri, qua, cum tradidisset plenam et supremam potestatem Petro sine aliis, ut loquitur Innocentius III, postea eandem confirmat aliis, sed non sine Petro. Apostolatus ergo, et in ipso episcopatus, immediate et iure divino est ex Christo institutione, non ad imponendum limitem, sed ad cooperandum supremæ ac plenæ potestati Petri in ædificationem ecclesiæ, quam Christus acquisivit sanguine suo[40].

Dunque, all'episcopato era riconosciuta piena cittadinanza nella costituzione imprescindibile della Chiesa, così com'era stata voluta direttamente dal suo divino fondatore. La cooperazione dell'istanza primaziale dei successori di Pietro con l'istanza episcopale dei successori degli apostoli garantiva l'edificazione della Chiesa. Proprio la costituzione divina della compagine ecclesiale rappresentava una duplice limitazione al potere del romano pontefice, attiva e passiva:

> Habet activam ex parte Christi donantis, qui ait: Ego Christus Deus dabo tibi; ego rogavi pro te; pasce oves meas. Itaque tantam potestatem habet Petrus, quantam illi dedit Christus Dominus, non in destructionem, sed in ædificationem corporis Christi, quod est ecclesia. Sed est alia limitatio passiva, si ita loqui fas est, ab ipso Christo posita ex parte apostolorum[41].

La limitazione attiva derivava dal mandato stesso di Cristo a Pietro e ai suoi successori, contenuto nelle parole di Gesù; una limitazione relativa allo scopo, quello cioè di costruire la Chiesa, non di distruggerla. La limitazione passiva si rifaceva invece alla stessa presenza degli apostoli, dei quali Pietro, proprio essendone capo, faceva parte. Dunque nel Vaticano I non si sarebbe votata l'assolutezza del potere papale, perché era ben chiaro agli stessi padri che l'episcopato era una realtà costituti-

[40] Mansi 52, 715.
[41] Mansi 52, 715.

va della Chiesa e, con la sua stessa presenza, costituiva una sorta di limitazione alla giurisdizione pontificia.

Alla relazione di Zinelli sul terzo capitolo possiamo rifarci, invece, per ben comprendere il significato delle tre qualificazioni della potestà del papa, sulle quali si concentrò un numero notevole di emendamenti: *episcopalis, ordinaria et immediata*.

L'attributo *episcopalis* era ricondotto dal relatore della deputazione alla radice del suo significato, ovvero a ciò che si presentava come tipico del ruolo dei vescovi: «Episcopi est pascere gregem»[42]. In questo pascere erano contenute tutte le azioni del pastore nei riguardi del suo popolo, come amministrare i sacramenti, promulgare leggi ecclesiastiche, vigilare sulla loro esecuzione, visitare la propria diocesi, predicare il Vangelo, giudicare le controversie, punire i colpevoli. Ricordando poi le parole rivolte da Cristo a Pietro, ne conseguiva che tale termine doveva logicamente poter essere utilizzato anche nei riguardi della potestà del papa:

> Consideremus autem quænam Iesus Christus attribuit apostolo Petro et eius successoribus. Nonne in præmium triplicis declarationis amoris dedit illi munus pascendi gregem, scilicet agnos et oves? Cum hoc discrimine, quod episcopis datum est tantum pascere qui in eis est gregem, scilicet determinatas partes gregis illis commissas; Petro autem et successoribus eius datum est pascere omnem gregem, agnos et oves, simplices fideles nempe et episcopos, in suo regimine independenter ab aliis; dum contra episcopi pascunt semper, ut diximus, dependenter a Petro et Petri successore[43].

A Pietro Gesù aveva affidato il compito di prendersi cura del suo gregge, pecore e agnelli; allo stesso modo al successore di Pietro spettava il compito di pascere tutto il gregge, vescovi e semplici fedeli. A sostegno di tale utilizzo del termine *episcopalis* Zinelli sottolineava anche il fatto che non si trattasse di un vocabolo nuovo nei riguardi della potestà pontificia, perché gli stessi papi, in tanti loro atti, si erano firmati *catholicæ ecclesiæ episcopus*[44]

Il termine *ordinaria* veniva invece spiegato ricorrendo al linguaggio del diritto canonico:

> Apud omnes iuriconsultos aut iuris canonici doctores, apud omnia acta ecclesiastica dividitur potestas in ordinariam et delegatam. Omnes dicunt po-

---

[42] Mansi 52, 1104.

[43] Mansi 52, 1104.

[44] Uno studio approfondito sulla qualifica *episcopalis* che si rifa alla relazione di Zinelli è W.F. DEWAN, «"Potestas vere episcopalis"», 661-687.

testatem ordinariam, quæ alicui competit ratione muneris, delegatam, quæ non competit alicui ratione muneris, sed nomine alterius exercetur, in quo est ordinaria[45].

Diveniva dunque chiaro ai padri conciliari che, parlando di *potestas ordinaria*, la costituzione non intendeva affermare che di norma il papa si poteva sostituire alla potestà dei singoli vescovi nelle loro rispettive diocesi, ma semplicemente che il termine veniva usato nella sua accezione canonica classica, per affermare che la potestà del papa non era delegata da nessuno, ma gli competeva a motivo del suo ufficio[46].

Una spiegazione simile veniva offerta riguardo al termine *immediata*. Con esso, sempre servendosi del linguaggio canonico, gli estensori dello schema volevano affermare che la potestà del papa era da lui esercitata senza nessuna mediazione, direttamente nei riguardi di tutti e singoli i fedeli e i pastori. Con questi chiarimenti Zinelli poteva perciò serenamente proseguire:

Nullo modo autem turbemur, ne in regimine particularium ecclesiarum ex hac ordinaria, immediata, episcopali potestate concurrente cum illa, quæ est propria episcopi unius aut alterius diœcesis, oriatur confusio. Confusio orietur, si duæ pares iurisdictiones concurrerent, minime cum altera alteri sit subordinata. Certe, si summus pontifex, sicut habet ius peragendi quemcumque actum proprie episcopalem in quacumque diœcesi, se ut ita dicam multiplicaret, et quotidie, nulla habita ratione episcopi, ea quæ ab hoc sapienter determinarentur, destrueret; uteretur non in ædificationem, sed in destructionem sua potestate, confusio orietur in spirituali administratione[47].

La potestà dei vescovi sulle singole Chiese non veniva in alcun modo limitata dalle affermazioni della costituzione, perchè la potestà papale non sarebbe andata a sostituirsi a quella episcopale: «It is designed as "immediate" power because the pope – if the necessitas ecclesiæ demands – can intervene everywhere within the church, directly and without the mediation or permission of any other authority»[48]. Lo scopo di tale potestà era e rimaneva sempre l'edificazione del corpo mistico di Cristo; dunque, l'intervento del pontefice in maniera immediata doveva essere inteso nei casi gravi di *necessitates ecclesiæ*, quando cioè le necessità del momento, come le minacce reali all'unità e alla libertà

[45] Mansi 52, 1104.
[46] Uno studio approfondito sulla qualifica *ordinaria* che si rifa alla relazione di Zinelli è G. THILS, «Potestas ordinaria», 689-707.
[47] Mansi 52, 1105.
[48] H.J. POTTMEYER, «Recent discussion», 238.

della Chiesa oppure all'integrità della fede, lo avrebbero richiesto. Il papa non si poteva configurare dunque come un vescovo universale che potesse considerare la Chiesa intera come sua propria diocesi; egli rimaneva vescovo di Roma, pur avendo una propria responsabilità su tutte e singole le Chiese.

Dell'intervento di Zinelli è importante ancora evidenziare le sue affermazioni relative al collegio episcopale. Pur non possedendo una terminologia specifica per descrivere il corpo dei vescovi, cosa che noi abbiamo ereditato dalla *Lumen gentium*, egli non mancava di esplicitare per ben due volte nella relazione da lui pronunciata la potestà di esso su tutta la Chiesa, cosa che verrà sancita solo in seguito nel Concilio Vaticano II. Diceva infatti:

> His positis, concedimus lubenter et nos in concilio œcumenico sive in episcopis coniunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes; utique ecclesiæ cum suo capite coniunctæ optime hæc congruit. Igitur episcopi congregati cum capite in concilio œcumenico, quo in casu totam ecclesiam repræsentant, aut dispersi, sed cum capite, quo casu sunt ipsa ecclesia, vere plenam potestatem habent[49].

E in seguito ancora: «nos admittimus vere plenam et supremam potestatem existere in summo pontifice veluti capite, et eamdem vere plenam et supremam potestatem esse etiam in capite cum membris coniuncto, scilicet in pontifice cum episcopis»[50]. Egli parlava dunque di una stessa piena e suprema potestà relativa sia al solo pontefice come capo, sia al pontefice unito all'intero collegio episcopale.

Particolarmente estesa fu la relazione di Gasser, a motivo dei tanti scontri che si erano accesi riguardo al tema dell'infallibilità: qui ci contentiamo di sottolineare ciò che dell'infallibilità sostiene le affermazioni già evidenziate riguardo al primato. Viene detto: «Nos deducimus ex primatu supremam potestatem docendi tamquam speciem a suo genere, et ex suprema potestate docendi, respectu habito ad finem illius, qui est conservatio unitatis in fide, et ad promissiones Christi, deducimus infallibilitatem»[51]. L'infallibilità, secondo la deputazione per la fede, poteva quindi essere presentata come diretta conseguenza dell'affermazione del primato: essa, infatti, veniva a configurarsi come emanazione del primato di giurisdizione nell'ambito del Magistero. Essa, così strettamente legata al ruolo primaziale del papa, non poteva che essere rico-

[49] Mansi 52, 1109.
[50] Mansi 52, 1110.
[51] Mansi 52, 1221.

nosciuta da chi non negava la potestà particolare che Cristo aveva concesso a Pietro e ai suoi successori. Tale infallibilità, anche proprio a motivo di questa connessione, non poteva mai e in alcun modo essere separata dalla Chiesa:

> Demum papam non separamus, et vel minime separamus a consensu ecclesiæ, dummodo consensus iste non ponatur ceu conditio, sive sit consensus antecedens sive sit consequens. Non possumus separare papam a consensu ecclesiæ, quia hic consensus nunquam ipsi deesse potest. Cum enim credimus papam per assistentiam divinam esse infallibilem, eo ipso etiam credimus iis definitionibus assensum ecclesiæ non potest defuturum; cum fieri non possit quod corpus episcoporum separetur a suo capite, et cum ecclesia universa deficere non possit[52].

La paura che si stesse per approvare una prerogativa papale personale, separata e assoluta veniva fugata dalle parole di Gasser che, anzi, sottolineava come fosse necessario per il pontefice tenere in considerazione, per la gravità del suo ufficio, anche le decisioni dei concili, i consigli dei vescovi e dei cardinali, come gli studi dei teologi.

Le spiegazioni fornite da Gasser verranno poi ripetutamente citate in nota della *Lumen gentium*, insieme alla relazione di Zinelli ed è interessante sottolineare come Paolo VI, riferendosi alla composizione della *nota explicativa prævia*, la eguagliasse, sia nel ruolo che nell'importanza, all'intervento di Zinelli a margine del terzo capitolo della *Pastor æternus*[53]. Sempre a questi documenti si rifacevano altri interventi dei padri, sia nella fase preparatoria che nelle discussioni della seconda assise vaticana, sui quali ci soffermeremo nella parte quarta dedicata alla *Lumen gentium*.

Nelle note della costituzione sulla Chiesa approvata dal Vaticano II viene anche richiamata la relazione di un altro membro della deputazione per la fede, Kleutgen, nei riguardi dello schema riformato *Tametsi Deus*, che il Vaticano I non è riuscito a discutere né approvare. Certo, non possiamo dire che questo testo condizionò il voto dei padri, ma pensiamo sia comunque utile trattarne brevemente, perché ci sembra possa presentarsi come autorevole testimonianza del comune sentire dei padri nei riguardi della dottrina ecclesiologica. Peraltro, gli stessi interventi di Dechamps e D'Avanzo rimandano alla seconda costituzione sulla Chiesa come al naturale completamenteo della *Pastor æternus*. Infine potremmo quasi spingerci ad affermare che «il criterio adottato

---

[52] Mansi 52, 1214.
[53] AS VI/3, 643.

dal Vaticano II per la recezione del Vaticano I è da riferirsi alla globalità dell'evento e non solo ai documenti ufficiali, che si prestano a una comprensione unilaterale del ministero petrino»[54].

Lo schema riformato *Tametsi Deus*[55] si componeva di una introduzione, dieci capitoli e sedici canoni. Dopo aver descritto la divina istituzione della Chiesa come *cœtus fidelium* e aver affermato l'esistenza in essa di una potestà di origine divina, il capitolo quarto del testo trattava esplicitamente della costituzione gerarchica, in particolar modo dei vescovi. Esso si divideva in tre parti: nella prima affermava la superiorità dell'episcopato nei riguardi del presbiterato; nella seconda si occupava della partecipazione dei vescovi al governo della Chiesa universale; nella terza confermava la loro sottomissione al romano pontefice. I vescovi venivano considerati superiori ai presbiteri, secondo il testo dello schema, perché sono gli unici che «Spiritus sanctus posuit regere ecclesiam Dei»[56]; non a questo invece sono chiamati gli altri ministri. Queste poche parole tornavano dunque a confermare la stima per l'episcopato e la certezza della sua divina istituzione.

Il passaggio però più importante riguardava la descrizione del supremo potere sulla Chiesa:

> Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium, quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti coniuncto, tributum esse constant[57].

Dunque i vescovi non rimanevano estranei al potere supremo su tutto il corpo mistico di Cristo: quella potestà di legare e sciogliere che il Signore aveva dato a Pietro, apparteneva anche agli apostoli uniti al loro capo. Oltre a questo, il testo dello schema riformato sottolineava anche la sollecitudine che i vescovi erano tenuti ad avere nei riguardi del bene di tutta la Chiesa, alla quale si riconduceva la stessa motivazione di indizione dei Concili ecumenici.

Nella relazione proposta da Kleutgen[58] sul capitolo quarto della *Tametsi Deus* ancora una volta, con forza, si sottolineava come l'episcopato «procul dubio divinitus institutus est; institutus autem est, non solum, ut episcopi sanctificent, sed etiam ut regant eccle-

---

[54] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 18.
[55] Mansi 53, 308-317; un commento in J.P. TORRELL, *La théologie*, 247-279.
[56] Mansi 53, 310.
[57] Mansi 53, 310.
[58] Mansi 53, 317-332.

siam Dei»[59]. Nei riguardi poi della relazione tra l'intero corpo episcopale e la Chiesa universale, affermava:

> Cum enim episcopi, a summo pontifice in parte sollecitudinis vocati, non sint meri consiliarii, sed una cum papa decreta tanquam veri iudices et definitores edant, hæc vero decreta supremæ sint auctoritatis, totamque ligent ecclesiam; dubitari non potest, quin episcopi in docenda et gubernanda universa ecclesiam partem aliquam habeant. Sed quoniam non minus constat, et in constitutione prima de ecclesia per canonem capitis tertii definitum est, in Romano pontifice non potiores tantum partes, sed totam plenitudinem supremæ potestatis inesse: consequens est, hanc potestatem in duplice subiecto esse, in episcoporum corpore papæ coniuncto, et in papa solo[60].

Il possesso della piena e suprema potestà sulla Chiesa da parte del collegio episcopale unito al suo capo veniva dato come assodato, tanto da parlare di un duplice soggetto di questa potestà. Una tale affermazione era considerata sicura perché «per se ipsum difficultatem nullam habere videtur»[61].

1.3 *La* mens *conciliare*

Come complemento agli strumenti ermeneutici finora analizzati pensiamo non possa essere trascurata la *mens* del Concilio, ovvero l'intenzione che ha spinto il Magistero della Chiesa a proporre, in questo caso, un insegnamento ufficiale e solenne sulla dottrina *de romano pontifice*. L'intenzione, infatti, non è estranea all'espressione magisteriale, anzi, ne indica le motivazioni profonde, lo scopo finale che si prefigge e, per questo, aiuta a comprendere più in profondità i contenuti dell'insegnamento dottrinale. In questo caso pensiamo sia sufficiente far emergere le ragioni della convocazione del Concilio Vaticano I dalle espressioni ufficiali che hanno segnato le tappe principali della sua preparazione e della sua conclusione: ci riferiamo all'annuncio dato da Pio IX ai cardinali durante il concistoro del 1867, la risposta che i vescovi rivolsero al Santo Padre nello stesso anno, la bolla *Aeterni Patris* con cui veniva indetto il Concilio, l'omelia nella celebrazione di apertura del 1869, infine le poche parole rivolte a braccio ai padri conciliari dopo la solenne approvazione della *Pastor æternus*.

Come già emerso in precedenza, se anche Pio IX da tempo meditasse nel suo cuore il desiderio di indire un concilio, inizialmente comunicò

---

[59] Mansi 53, 321.
[60] Mansi 53, 321.
[61] Mansi 53, 321.

la sua intenzione privatamente a una quindicina di cardinali di curia nel 1864. Nonostante poi nel 1865 avesse istituito una Commissione preparatoria e, successivamente, nuove commissioni che lavorassero ai temi della futura assise, il primo annuncio pubblico venne dato solamente nel 1867, durante i festeggiamenti romani per i milleottocento anni dal martirio dei santi Pietro e Paolo. Nel corso del concistoro pubblico del 26 giugno, il papa rivolse ai vescovi convenuti a Roma parole accorate: la presenza di tutti quei prelati, in risposta al suo desiderio ma anche come segno della loro profonda pietà, attenuava il dolore del papa per il difficile periodo che la Chiesa stava attraversando. L'unione dei vescovi tra loro e con il successore di Pietro avrebbe portato frutto abbondante nell'edificazione dei fedeli e nella difesa della Chiesa; infatti, nemmeno i più sottili ragionamenti sarebbero stati in grado di spingere il popolo cristiano all'obbedienza verso il papa più dell'esempio dei pastori. Il papa, però, considerando la dura battaglia che la Chiesa si trovava ad affrontare per la difesa della fede e la libertà del pontefice, affermava di aver più volte riflettuto sull'ipotesi della convocazione di un concilio, e in quell'occasione lo annunciava con queste parole:

> Iamdiu enim animo agitavimus, quod pluribus etiam Venerabilium Fratrum Nostrorum pro rerum adiunctis innotuit, ac illud etiam, ubi primum optata Nobis opportunitas aderit, efficere aliquando posse confidimus, nempe ut sacrum oecumenicum et generale omnium Episcoporum catholici Orbis habeamus Concilium, quo collatis consiliis coniunctisque studiis necessaria ac salutaria remedia, tot praesertim malis quibus Ecclesia premitur, Deo adiuvante, adhibeantur. Ex hoc profecto uti maximam spem habemus eveniet, ut Catholicæ veritatis lux errorum tenebris, quibus mortalium mentes obvolvuntur, amotis, salutare suum lumen diffundat, quo illi veram salutis et iustitiae semitam, adspirante Dei gratia, agnoscant et instent. Ex hoc item eveniet, ut Ecclesia veluti invicta castrorum acies ordinata hostiles inimicorum conatus retundat, impetus frangat, ac de ipsis triumphans Iesu Christi Regnum in terris longe lateque propaget ac proferat[62].

Da queste parole l'intenzione del pontefice emerge in modo molto chiaro: il concilio sarebbe stato convocato con lo scopo di elaborare i rimedi necessari ai mali che affliggevano la Chiesa del tempo; attraverso di esso la luce della verità cattolica avrebbe dovuto sconfiggere le tenebre dell'errore che obnubilavano le menti; solo così la Chiesa sarebbe riuscita a respingere gli attacchi dei suoi nemici ed espandere il Regno di Cristo.

---

[62] ASS 3 (1895) 8-9.

Poco prima il papa aveva anche indicato i due ambiti principali in cui gli oppositori muovevano guerra alla Chiesa dicendo:

> Nam quid Nos tandem dissimulemus, Venerabiles Fratres? Iamdiu in acie contra callidos et infestos hostes pro iustitiæ et Religionis defensione versamur. Tam diuturna tam ingens dimicatio geritur, ut omnium quotquot in sacra militia censentur simul coniunctæ vires, non iusto maiores numero ad resistendum esse videatur. Nos quidem Ecclesiæ causam, libertatem et iura pro supremi muneris Nostri ratione propugnantes, usque ad hanc diem, Dei Omnipotentis ope, ab exitialibus periculis incolumes fuimus; sed tamen rapimur et iactamur adhuc adversis ventis et fluctibus non quidem timentes naufragium, quod Christi Domini præsens auxilium timere non sint, sed intimo sane dolore affecti ob tot novarum doctrinarum monstra, tot impie in Ecclesiam ipsam et Apostolicam Sedem commissa, quæ quidem iam alias damnata ac reprobata, palam nunc iterum pro sacri Nostri muneris officio reprobamus et condemnamus[63].

Con queste parole Pio IX si riferisce a due campi diversi in cui lui in primo luogo, ma di conseguenza il futuro Concilio e la Chiesa tutta, si trovavano a dover combattere, ovvero gli errori contro la fede cattolica e l'aspra lotta contro l'autorità della Santa Sede. Proprio in difesa della *veritas* della fede cattolica e della *auctoritas* pontificia furono elaborate le due costituzioni conciliari che il Vaticano I fece in tempo ad approvare prima della sua inaspettata sospensione.

Alle parole del papa facevano eco quelle di ringraziamento scritte dai vescovi in una lettera di risposta a lui indirizzata, in un passaggio del testo in cui anche loro si rivolgevano con speranza all'assise conciliare. Pur configurandosi come una dimostrazione di ossequio al sommo pontefici, dal sapore retorico e priva di una valenza strettamente teologica, il documento ci sembra comunque utile per cogliere il comune sentire dei vescovi nei riguardi del concilio che di lì a poco avrebbe avuto inizio, potendo vantare le firme di quattrocentottantasette padri, numero non trascurabile se confrontato ai circa settecentoquaranta che parteciparono ai lavori conciliari. I firmatari dedicavano buona parte della lettera a magnificare la persona e l'opera di Pio IX, comunicavano al pontefice la loro gioia per le solenni celebrazioni in onore dei santi Pietro e Paolo, gli attestavano sentimenti di profonda stima per l'eroica virtù con cui guidava la Chiesa in tempi così difficili. Dimostravano poi una singolare unione con la cattedra di Pietro, affermando ripetutamente di credere e insegnare quello che il successore di Pietro crede e inse-

[63] ASS 3 (1895) 6-7.

gna e, come con una sola bocca e un solo cuore, rigettare quello che rigetta perché contrario alla fede divina, alla salvezza delle anime, al bene della società umana. Essi arrivano addirittura ad affermare di credere, ricalcando un antico adagio, che Pietro parlasse per bocca di Pio. Verso la conclusione del testo, prima di assicurare al papa la loro preghiera, i vescovi elencavano tra i motivi della loro gioia anche l'annuncio dato dal papa riguardo il Concilio:

> Summo igitur gaudio repletus est animus noster, dum e sacrato ore Tuo intelleximus, tot inter praesentis temporis discrimina eo Te esse consilio, ut maximum, prout aiebat inclitus Tuus prædecessor Paulus III, in maximis rei christianae periculis remedium, Concilium œcumenicum convoces. Annuat Deus huic Tuo proposito, cuius ipse Tibi mentem inspiravit; habeantque tandem aevi nostri homines, qui infirmi in fide, semper discentes et nunquam ad veritatis agnitionem pervenientes omni vento doctrinae circumferuntur, in sacrosancta hac Synodo novam, præsentissimamque occasionem accedendi ad sanctam Ecclesiam, columnam ac firmamentum veritatis, cognoscendi salutiferam fidem, perniciosos reiiciendi errores; ac fiat, Deo propitio, et conciliatrice Deipara Immaculata, haec Synodus grande opus unitatis, sanctificationis et pacis, unde novus in Ecclesiam splendor redundet, novus regni Dei triumphus consequatur[64].

Riguardo allo stralcio riportato, anzitutto non ci sembra di poco conto il parallelismo che viene stabilito tra l'imminente Concilio e il Tridentino, definito da Paolo III il miglior rimedio nei più grandi pericoli. Da quelle parole appare evidente come i vescovi avessero ben chiara la criticità del periodo che l'umanità stava attraversando e desiderassero che la Chiesa vi ponesse rimedio con i mezzi spirituali a lei propri. Vedendo i loro contemporanei dubbiosi nella fede e sedotti da nuove dottrine, i padri confidavano che il nuovo Concilio sarebbe stata per loro una grande occasione per aprirsi alla Chiesa, riconoscere la vera fede e rigettare gli errori.

Il primo documento ufficiale direttamente riconducibile al Concilio è la sua bolla di indizione. In essa Pio IX, prima di definire le disposizioni pratiche relative alla diffusione dell'annuncio e all'inizio dell'assise, si preoccupava di offrire un sostegno storico e teologico alla sua decisione e di descriverne le circostanze particolari. Tutto il primo paragrafo si presentava come una sorta di introduzione teologica alla missione del romano pontefice. L'incarnazione del Figlio veniva descritta come la liberazione dell'umanità dal giogo del peccato e dalle tenebre degli

[64] ASS 3 (1895) 22.

errori: Egli era stato mandato dal Padre per manifestare la verità e insegnare e la giustizia. Prima dell'ascensione, il mandato degli apostoli veniva letto in parallelo con il conferimento della potestà di reggere la Chiesa, che trovava in Pietro il capo, il fondamento e il centro. Anche la missione del principe degli apostoli era definita secondo un'ottica giuridica, cioè come piena potestà e giurisdizione sull'intera compagine ecclesiale, trasmessa ai suoi successori perché ne fossero garantiti in eterno l'unità e il governo. Dopo che il primo paragrafo aveva dunque introdotto la figura del papa, il secondo accennava al suo ruolo che, in determinate congiunture storiche, soprattutto in tempi di particolare gravità, lo aveva indotto a convocare dei concili generali con lo scopo di definire dogmi, condannare errori, illustrare la retta dottrina, rafforzare la disciplina ecclesiastica, correggere i costumi.

L'introduzione teologica e la sintesi storica conducevano Pio IX a trattare la situazione a lui contemporanea, in cui vedeva la Chiesa in mezzo a una terribile tempesta e tutta la società civile afflitta da numerosi e gravissimi mali:

> Iam vero omnibus compertum, exploratumque est qua horribili tempestate nunc iactetur Ecclesia, et quibus quantisque malis civilis ipsa affligatur societas. Etenim ab acerrimis Dei hominumque hostibus catholica Ecclesia, eiusque salutaris doctrina et veneranda potestas, ac suprema huius Apostolicæ Sedis auctoritas oppugnata, proculcata, et sacra omnia despecta, et ecclesiastica bona direpta, ac Sacrorum Antistites, et specialissimi viri divino ministerio addicti, hominesque catholicis sensibus præstantes modis omnibus divexati, et Religiosæ Familiæ extinctæ, et impii omnis generis libri, ac pestiferæ ephemerides, et multiformes perniciosissimæ sectæ undique diffusæ, et miseræ iuventutis institutio ubique fere a Clero amota, et quod peius est, non paucis in locis iniquitatis, et erroris magistris commissa[65].

Il lungo elenco che si trova nel testo fa capo alla prima frase in cui il papa afferma che a essere combattute sono la dottrina cattolica e la potestà della Chiesa, ovvero gli ambiti già citati in precedenza della *veritas* e della *auctoritas*. Pio IX non aveva mai abbandonato il campo di battaglia e più volte aveva tentato di porre rimedio alla situazione così confusa attraverso discorsi e interventi scritti ma, seguendo le orme dei suoi predecessori, riteneva fosse venuto il momento oppurtuno per la convocazione di un nuovo concilio generale, il cui scopo veniva così descritto:

---

[65] ASS 4 (1895) 5.

> In Œcumenico enim hoc Concilio ea omnia accuratissime examine sunt perpendenda, ac statuenda, quæ hisce præsertim asperrimis temporibus maiorem Dei gloriam, et fidei integritatem, divisique cultus decorem, sempiternamque hominum salutem, et utriusque Cleri disciplinam, eiusque salutarem, solidamque culturam, atque ecclesiasticarum legum observantiam, morumque emendationem, et christianam iuventutis institutionem, et communem omnium pacem et concordiam in primis respiciunt. Atque etiam intentissimo studio curandum est, ut, Deo bene iuvante, omnia ab Ecclesia, et civili societate amoveantur mala, ut miseri errantes ad rectum veritatis, iustitiæ, salutisque tramitem reducantur, ut vitiis erroribusque eliminatis, augusta nostra religio eiusque salutifera doctrina ubique terrarum revivi- scat, et quotidie magis propagetur, et dominetur, atque ita pietas, honestas, probitas, iustitia, charitas omnesque christianæ virtutes cum maxima humanæ societatis utilitate vigeant, et efflorescant[66].

In queste righe è descritto il programma che il Concilio avrebbe dovuto trattare, in cui emerge chiaramente il peso e l'importanza dell'aspetto dottrinale di difesa del *depositum fidei*, e di conseguenza la volontà del papa che l'assemblea richiami nuovamente i principi della retta dottrina offuscati dagli errori dilaganti.

Se già dai documenti precedenti sono emersi in maniera chiara sia la consapevolezza che il papa e i vescovi avevano riguardo alla situazione della Chiesa e della società del tempo, in particolar modo riguardo alla diffusione di dottrine erronee, sia il loro desiderio di porvi rimedio tramite la difesa della dottrina cattolica, ci sembra utile ancora scorrere il discorso tenuto dal Pio IX nella solenne celebrazione di apertura del Concilio, l'8 dicembre 1869. In essa, infatti, oltre che esprimere la propria gioia per la tanto attesa inaugurazione dell'assise e ripercorrerne brevemente la genesi, il papa descriveva in un unico periodo il motivo per cui i vescovi erano stati radunati nell'assise vaticana:

> Vos autem nunc, Venerabiles Fratres, in nomine Christi congregati adestis, ut Nobiscum testimonium perhibeatis Verbo Dei et testimonium Iesu Christi, viamque Dei in veritate omnes homines Nobiscum doceatis, et oppositionibus, falsi nominis scientiæ, Nobiscum Spiritu sancto duce iudicetis[67].

Il testo, pur presentando un linguaggio particolarmente solenne, rendeva comunque chiaro lo scopo del Concilio: di fronte a quelli che, poco più sotto, il santo padre definiva come attacchi impetuosi dell'antico avversario del genere umano, i padri conciliari erano chiamati, in

---

[66] ASS 4 (1895) 6.
[67] ASS 5 (1890) 291-292.

unione al successore di Pietro e sotto la guida della Spirito Santo, a insegnare agli uomini la via della verità e a condannare quelle dottrine che, sotto il falso nome di scienza, le venivano opposte. Dunque uno scopo eminentemente dottrinale e dogmatico, al quale il Concilio Vaticano I non si è sottratto.

Le parole, invece, pronunciate a braccio, con sincera commozione, da Pio IX il giorno della solenne approvazione della *Pastor æternus* ci permettono di focalizzare la nostra attenzione sul rapporto tra la dottrina definita dalla costituzione e quella sull'episcopato, lasciata incompiuta. Commentando il testo approvato, infatti, il santo padre affermava: «Summa ista Romani pontificis auctoritas, venerabiles fratres, non opprimit sed adiuvat, non destruit sed ædificat, et sæpissime confirmati in dignitate, unit in charitate, et fratrum, scilicet episcoporum, iura firmat atque tuetur»[68].

Ecco dunque che, non solo negli strumenti ermeneutici presi precedentemente in esame, ma anche dalle stesse parole pronunciate da Pio IX durante il Vaticano I, la dottrina sul primato e sull'infallibilità veniva giudicata come un sostegno all'autorità episcopale: essa veniva solennemente definita per l'edificazione della Chiesa, per confermarla nell'unità e per difendere quegli *iura episcoporum* che non venivano in alcun modo intaccati.

2. **L'interpretazione teologica**

Identificati e descritti gli strumenti ermeneutici fondamentali per attingere al contenuto della *Pastor æternus*, possiamo dedicarci all'analisi del suo dettato, certi che «Da un'angolatura siffatta molte parti della costituzione appaiono in una prospettiva meno squilibrata sui puntilimite, più agevolmente integrabile in una visione d'assieme della realtà ecclesiale»[69]. Essa, dopo aver sintetizzato il contenuto del prologo, nel trattare i capitoli seguenti prenderà avvio dalla comprensione dei canoni conclusivi per poi chiarirne il contenuto risalendo e rifacendosi al testo che li precede[70]. La scelta di partire dagli anatematismi è devuta al fatto che in essi, per il principio *res odiosa restringenda sunt*, vi si trova, potremmo dire, la sintesi estrema e irrinunciabile dei dogmi e delle

---

[68] Mansi 52, 1336.

[69] A. ZAMBARBIERI, *I concili del Vaticano*, 101.

[70] Altre analisi con cui ci siamo confrontati sono in U. BETTI, *La costituzione*, 586-647; T. GRANDERATH, *Constitutiones*, 103-210; G. THILS, *Primauté et infallibilité*, 586-647.

verità definite. È chiaro che, per descrivere ancor meglio il contenuto degli anatematismi, ci si dovrà comunque rifare al testo dei paragrafi, perché in essi è contenuta l'affermazione positiva di ciò che è detto in negativo dalle sentenze conclusive. Gli strumenti ermeneutici in precedenza analizzati, che durante il Concilio e dopo il Concilio sono stati forniti come sussidi nell'interpretazione del testo della costituzione, nonostante non rientrino strettamente nelle definizioni stesse, avranno un valore di una loro spiegazione autentica[71].

2.1 *La* Pastor æternus *e il suo prologo*

La *Constitutio dogmatica prima Pastor aeternus de Ecclesia Christi* venne approvata nella quarta sessione del Concilio Vaticano I, il 18 luglio 1870. Nella sua elaborazione finale, essa si compone di un prologo, tre capitoli riguardanti il primato del romano pontefice, ognuno corredato di un canone finale, e un ulteriore capitolo sull'infallibilità del Magistero pontificio, contenente la proclamazione del dogma corredata di un canone conclusivo.

Come già descritto in precedenza, il contenuto dell'attuale costituzione era stato elaborato, per la parte riguardante il primato, dalla Commissione preparatoria come un decreto a parte rispetto alla costituzione sulla Chiesa, ma poi dalla stessa vi era stato fuso per impedire che la dottrina presentata apparisse mutila o incompleta. Essa, quindi, ne occupava l'undicesimo capitolo, con i relativi tre canoni al termine dell'intero documento, al quale era stato successivamente accodato un capitolo aggiuntivo riguardante la definizione dell'infallibilità. Nell'aprile del 1870, dando seguito a una duplice serie di postulati richiedenti sia l'inversione dei lavori, perché la priorità fosse data alla discussione sulle prerogative papali, sia la creazione di una costituzione a parte riguardante solamente la dottrina *de romano pontifice*, i due capitoli vennero fusi in un unico documento separato dal resto della costituzione sulla Chiesa e passarono in cima all'ordine del giorno dei lavori dell'assemblea conciliare.

Il prologo che introduce al testo della costituzione non contiene definizioni dogmatiche; il suo scopo, però, non è semplicemente quello di fornire una generica introduzione al resto della costituzione: in esso viene proposto un ragionamento teologico capace di motivare e, in un certo qual modo, giustificare tutto lo sviluppo successivo del testo. In

---

[71] Alcuni criteri sono ripresi da S. CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum*, 21-28.

altre parole, nel proemio vengono enunciati sia i principi generali che danno fondamento alle affermazioni della *Pastor aeternus*, sia i motivi storici o cause prossime che hanno condotto a una così chiara definizione dottrinale da parte del Concilio.

La prima metà del prologo[72] si configura come una stretta concatenazione di proposizioni, dalla quale il primato emerge come postulato dalla logica interna della Chiesa. Anzitutto l'edificazione della compagine ecclesiale viene ricondotta alla deliberazione di Cristo, con lo scopo di continuare l'opera della redenzione nella storia degli uomini, e viene caratterizzata per un duplice vincolo di fede e di carità. Questo duplice vincolo fa sì che tutti i cristiani formino una cosa sola, a immagine della comunione intratrinitaria tra il Padre e il Figlio, com'era intenzione esplicita di Gesù, secondo le parole della preghiera sacerdotale contenuta nel Vangelo di Giovanni. Il parallelismo tra la comunione ecclesiale e quella trinitaria si rispecchia anche nel parallelismo tra la missione di Cristo e quella degli apostoli: quelli che crederanno alla loro parola diverranno *unum*. Gli apostoli, dunque, per la loro missione di continuatori della missione del Signore, sono come lo stesso Cristo principio di unità della Chiesa ma, a differenza di Lui, visibile e prossimo. Questo compito è stato ereditato dai loro successori, costituendo un'istituzione stabile, secondo la volontà stessa di Gesù: dottori e pastori (definizione classica dei vescovi, soprattutto successivamente al Concilio di Trento) devono rimanere come un'istituzione perenne, necessaria alla sopravvivenza stessa della Chiesa. Ma perché anche gli apostoli e i loro successori ricevessero un'unità che da soli non avrebbero potuto darsi, il Signore prepose loro l'apostolo Pietro: in lui, centro di unità degli apostoli, tutti i credenti ricevono l'unità nella fede e nella carità.

In questa prima metà del proemio, nonostante l'apparente stringenza della concatenazione logica, si può notare una trattazione poco chiara che confonde nell'espressione il ruolo di Pietro all'interno dei dodici e quello del papa nei confronti dell'episcopato, ma è comunque da considerare che lo sviluppo successivo distinguerà in modo migliore i piani. Emerge inoltre in modo deciso la ripetizione, quasi martellante, di termini quali *unum*, *unus*, *unitas*, che ci aiuta a dedurre la preoccupazione principale e lo scopo fondamentale del primato: mantenere l'unità del gregge di Cristo, non solo nel suo aspetto disciplinare esteriore, che di

[72] DH 3050-3051.

fatto non è neppure citato, ma più che altro nell'ambito della fede e della carità.

La parte finale del proemio[73] ci informa sulle motivazioni che hanno spinto il Concilio a dedicare una costituzione al romano pontefice: il testo si riferisce alla situazione storica contemporanea, in cui gli attacchi al primato papale e al suo insegnamento si facevano sempre crescenti. La risposta del Concilio conferma l'analisi da noi precedentemente sviluppata sulle sue intenzioni: il papa e i padri conciliari intendono proporre la *doctrina credenda ac tenenda* riguardo all'istituzione (cap. I), la perpetuità (cap. II) e la natura (cap. III) del primato e condannarne gli errori relativi. La conclusione del proemio, dunque, non ci informa solo sulla struttura del testo che la segue, nella specularità tra affermazione della retta dottrina e condanna degli errori contrari in una trattazione tripartita, ma mostra l'alto valore vincolante che avranno le sue definizioni, al punto da impegnare la fede di tutti i cristiani.

2.2 *Cap. I: l'istituzione del primato apostolico nel beato Pietro*

Appare chiaro che il contenuto del primo capitolo, e quindi quello delle definizioni, vada ricondotto al titolo che parla esclusivamente dell'istituzione del primato nell'apostolo Pietro. L'analisi del canone conclusivo evidenzia la sua composizione in due diversi commi collegati dalla congiunzione *vel*: iniziamo traducendo il linguaggio negativo del primo comma in linguaggio positivo dottrinale. Vi leggiamo che l'apostolo Pietro è stato costituito da Cristo principe degli apostoli e capo visibile della Chiesa militante[74]. Innanzitutto è da evidenziare come la scelta di Pietro come capo del collegio apostolico sia fatta risalire a un'iniziativa di Cristo stesso: essa non è dunque la conseguenza di un'investitura interna ai dodici, non deriva dalla volontà dei suoi membri o da un riconoscimento della comunità cristiana ma è una sorta di immissione verticale fatta risalire allo stesso divino fondatore. Tale primato non lo pone al di fuori del gruppo degli apostoli, tanto che egli ne mantiene l'appellativo e nel testo della costituzione si parla di *cæteri apostoli*, cioè degli altri di cui lui stesso fa parte, e neppure ne esaurisce in se stesso tutte le funzioni. La sua superiorità è però affermata non solo sugli apostoli singolarmente presi, ma anche sul loro comune consesso, e si estende anche al di fuori del collegio, nei confronti dell'intera Chiesa militante. Di essa Pietro appare il capo visibile: l'uso di tale

[73] DH 3052.
[74] DH 3055.

aggettivo non è di poco conto, in quanto evidenzia come l'apostolo non si sostituisca nemmeno a Cristo, il quale rimane sempre e per sempre il capo della Chiesa, perché essa, da Lui fondata, in Lui solo trova il suo unico principio. Dato però che il Risorto, vivendo ora sulla terra un'esistenza invisibile, non può governare la sua Chiesa in modo proporzionato, sceglie Pietro come suo capo visibile. In quest'ottica si comprende il termine, caduto in disuso nella teologia contemporanea, di *vicarius Christi*: l'apostolo fa le veci di Cristo nella guida della Chiesa universale, come mediazione visibile della sua presenza, in una dinamica che potremmo definire, in certo qual modo, sacramentale. Per argomentare l'affermazione dogmatica, vengono riportati i passaggi scritturistici in cui tale dottrina, a giudizio dei Padri, emerge in modo incontrovertibile, cioè i brani classici di Gv 1,42; Mt 16,16-19; Gv 21,15-17. La dottrina del primato non è dunque fatta risalire solo a una tradizione extrabiblica, tantomeno alla cristallizzazione di varie e successive scelte storiche, ma affonda le sue radici nella fonte scritturistica della Rivelazione. Non pensiamo sia esagerato affermare che il Concilio proponga un'esegesi autentica delle citate pericopi evangeliche: di certo essa non cade nella censura degli anatematismi, ma è testimonianza di una dottrina sempre intesa dalla Chiesa in tal senso, come fosse una verità del Magistero ordinario e universale.

Il secondo comma, nella sua traduzione positiva, sostiene che san Pietro ha ricevuto direttamente e immediatamente da Cristo un primato che non fosse di solo onore ma di vera e propria giurisdizione. Tale dettato, se ricollegato al secondo capoverso del capitolo, evidenzia il suo carattere di risposta alle dottrine eterodosse diffuse al tempo. Al suo interno si possono distinguere due affermazioni, una riguardante la tipologia del primato, l'altra la modalità con cui il Signore l'ha conferito all'apostolo Pietro. Riguardo alla tipologia, il primato viene specificato come vera e propria giurisdizione: è solo a partire da questo genere di primato che deriva anche il particolare onore da tributare alla persona che lo possiede. Tale superiorità giuridica non è dunque una caratteristica propria solamente ai successori dell'apostolo, come si trattasse dell'addizione successiva di una qualità, ma interessa prima di tutti lo stesso Pietro nei riguardi degli altri apostoli. La modalità di ricezione del primato è specificata con l'uso di due avverbi: *directe* e *immediate*. Entrambi vogliono confermare ed evidenziare con forza una stessa verità, ovvero che la potestà di Pietro trova in Cristo la sua origine e nell'apostolo il suo destinatario, senza che alcun'altra istanza si frapponga tra i due. Il primato non può configurarsi in nessun modo come

un'autorità conferita a Pietro dalla totalità del corpo ecclesiale e trova come unico soggetto ricettivo l'apostolo scelto da Gesù.

2.3 *Cap. II: la perpetuità del primato di Pietro nei romani pontefici*

Anche a conclusione del secondo capitolo, che si concentra sulla perenne sussistenza del primato nei successori dell'apostolo Pietro, il canone propone due verità di fede, considerabili in due commi differenti. Il primo comma, al positivo, afferma che per istituzione di Cristo (dunque per diritto divino) il beato Pietro ha sempre mantenuto nel corso della storia successori nel primato prima descritto sulla Chiesa universale[75]. Ora, spiegando questa affermazione, si può verificare il valore teologicamente fondativo della breve trattazione a cui si dedica il proemio della costituzione. Da esso, infatti, avevamo lasciato emergere il primato come un costituto essenziale della Chiesa, voluto da Cristo stesso per garantire l'unità di fede e di carità di tutta la compagine ecclesiale. La necessità di una sua continua presenza viene a giustificarsi per la sussistenza della Chiesa nella storia, anche dopo la morte del principe degli apostoli. Il corpo ecclesiale continua ad aver bisogno di un principio visibile di unità: se dunque è stata volontà di Cristo fornire alla Chiesa apostolica un capo che ne fosse centro d'unità, ed è anche volontà di Cristo che la Chiesa continui a operare nella storia fino al suo ritorno alla fine dei tempi, se ne dovrà dedurre che per sua volontà anche l'istituto del primato debba avere la stessa durata. La citazione del discorso del legato papale al Concilio di Efeso, contenuta nel primo capoverso, per la sua indole peculiarmente metaforica non va presa alla lettera. Con essa non si vuole affermare una reale sopravvivenza di Pietro nei suoi successori, ma piuttosto una trasmissione totale della sua autorità, senza diminuzione di sorta, a coloro che sono venuti dopo di lui sulla cattedra di Roma. A tal proposito è interessante soffermarsi brevemente sul termine successore: mentre, nell'analisi del capitolo precedente, per descrivere il legame dei papi nei riguardi di Cristo ci si era serviti del termine vicario, il testo del secondo capitolo, nel descrivere il rapporto tra i papi e Pietro, utilizza invece il termine successore. A differenza di vicario, il termine successore sottintende l'idea di una vera e propria sostituzione: il romano pontefice prende il posto di Pietro, perché uno solo può essere il detentore del primato visibile; nessun papa, però, potrà mai sostituirsi a Cristo che rimane capo della Chiesa.

---

[75] DH 3058.

Il secondo comma identifica nel romano pontefice il successore di Pietro nel primato[76]. Si giunge così alla concretizzazione storica dell'affermazione teologica della perpetuità del primato. Il comma è particolarmente scarno e anche scorrendo il testo che lo precede poco si può aggiungere al suo dettato. Di fatto emerge che la successione nel primato è legata alla successione sulla cattedra della Chiesa di Roma, perché il primato è consegnato al successore dell'apostolo. Il canone non intende dunque chiarire la natura del diritto con il quale il primato è stato congiunto alla sede romana e, quindi, nemmeno se questo possa essere separato dalla cattedra di Roma. L'anatema intende piuttosto difendere un fatto dogmatico, cioè un fatto storico che non può essere negato senza che contestualmente vengano a cadere anche delle verità divinamente rivelate. Se non si riconosce nel romano pontefice il successore dell'apostolo Pietro, diviene impossibile giustificare storicamente l'affermazione della perpetuità del primato.

2.4 *Cap. III: il valore e la natura del primato del romano pontefice*

Di interesse sicuramente maggiore per il presente lavoro risulta il canone che segue il terzo capitolo e che riguarda il valore e la natura del primato del romano pontefice. Il suo dettato è più lungo rispetto a quello delle altre parti della costituzione, in quanto all'interno presenta una rinnovata adesione alla definizione del Concilio Fiorentino, una chiara definizione introdotta dai verbi di rito *docemus et declaramus*[77], una spiegazione della portata del primato e infine l'anatema conclusivo, composto da tre commi[78]. In questo capitolo, dunque, non è contenuta solo la ripetizione di definizioni precedenti riguardanti la potestà del romano pontefice, ma vengono anche descritti i contenuti di questo primato e stabilite in un certo qual modo le modalità del suo esercizio.

I tre commi del canone conclusivo possono essere analizzati come esplicitazioni del pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa secondo tre dimensioni che ne specificano il significato: l'estensione, l'intensità e il modo di esercizio. Il primo comma del canone, nella sua lettura al positivo, afferma che il romano pontefice ha un pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, non solo un compito di vigilanza, in materia di fede, di costumi, di disciplina e di governo ecclesiastico. L'estensione della giurisdizione è qui qualificata

[76] DH 3058.
[77] DH 3059-3060.
[78] DH 3064.

in relazione al tempo, in relazione ai soggetti e in relazione agli oggetti. L'illimitatezza temporale emerge dalla negazione di un ruolo papale relegato alla semplice ispezione o direzione. All'intervento papale non può essere posto alcun limite esterno, in quanto di esso il pontefice non si serve solo in alcuni casi straordinari, ma ne può usufruire sempre, avendo come unico limite il suo personale giudizio. A tale illimitatezza temporale di intervento, segue un'illimitatezza circa i destinatari, che è specificata in maniera ulteriore nel secondo paragrafo[79]: il potere papale si estende su tutti i componenti della Chiesa, fedeli o pastori che siano, di qualunque rango o rito, sia singolarmente che nel loro complesso. Tale specificazione non è formalmente contenuta nel dettato del canone, ma si può definire teologicamente certa, perché descrive ciò che la locuzione *in universam Ecclesiam* intende implicitamente affermare. Infine l'estensione viene chiarita anche in relazione all'oggetto: il sommo pontefice non ha solo piena e suprema potestà di giurisdizione riguardo alla fede e ai costumi, ma anche riguardo alla disciplina e al governo della Chiesa. Richieste di restrizione di questo potere vennero sollevate da alcuni padri, soprattutto in riferimento a privilegi secolari riguardante le Chiese orientali, ma vennero tutte respinte dalla Deputazione per la fede, a sottolineare come anche in quest'ambito nessuna limitazione poteva essere tollerata. La definizione della potestà papale, così com'è stata finora elaborata, implica per sé le conseguenze riportate al secondo e al quarto capoverso[80] del capitolo. Anzitutto il dovere di obbedienza al pontefice che, anch'esso non presente nella comminazione dell'anatema, si presenta come necessariamente contenuto nell'affermazione di un'universale giurisdizione. Poi il diritto del papa di comunicare liberamente con tutta la Chiesa, affermato soprattutto a causa delle notevoli ingerenze che gli stati contemporanei, con la loro aggressiva politica religiosa, stavano attuando anche nell'ambito delle comunicazioni tra la Santa Sede e i prelati presenti nei loro territori, come sorveglianza e, spesso, attiva limitazione.

Il secondo comma riguarda, invece, l'intensità della potestà e, al positivo, recita: il papa non possiede solo la parte più importante ma la completa pienezza del pieno e supremo potere di giurisdizione. Questo comma venne inserito per iniziativa esclusiva della Deputazione della fede non allo scopo di ampliare la definizione precedente, ma come una sua precisazione. Difatti l'affermazione di una piena e suprema potestà

[79] DH 3060.
[80] DH 3062.

nella Chiesa ne esclude certo l'esistenza di un'altra a essa superiore, ma non una uguale, come potrebbero affermare i propugnatori di un conciliarismo moderato. Affermare, dunque, che il papa possiede tutta la pienezza del potere e non soltanto la parte principale significa esplicitarne l'esclusività: non esiste nessuna autorità nella Chiesa che possieda una potestà uguale a quella del romano pontefice. Sia il Concilio Ecumenico che il collegio episcopale non possiedono un'autorità staccata da quella pontificia, in quanto sussistono solo se in unione con il loro capo e solo insieme con lui possono esercitare la loro potestà sulla Chiesa intera. Questo ragionamento motiva l'identificazione, presente nel quinto capoverso[81], del papa come *iudex supremum fidelium*: la Sede Apostolica infatti, non avendo alcuna istanza a lei superiore, può emettere un giudizio irreformabile.

Infine l'ultimo comma qualifica la potestà del papa anche in base al modo di esercizio: il potere del papa è ordinario e immediato su tutte e ciascuna delle Chiese e su tutti e ciascuno dei singoli pastori e fedeli. Come abbiamo precedentemente affermato a partire dalla relazione di Zinelli, l'appellativo ordinario indica che la potestà è annessa all'ufficio come suo costitutivo essenziale, quindi inerisce alla persona quale suo abito permanente e non è delegata da alcuno. Quello di immediato indica invece che, nella sua origine, esso deriva al pontefice direttamente da Cristo e che, anche nel suo esercizio, non si può frapporre alcun genere di intermediario tra lui e coloro ai quali il suo potere è diretto. È in base a queste due specificazioni che il secondo capoverso parla di un potere di giurisdizione *vere epicopalis*; difatti, le due qualifiche precedenti solo le stesse che venivano comunemente utilizzate per descrivere le caratteristiche della potestà episcopale. Su questa definizione del potere primaziale si ingenerarono forti discussioni in seno al Concilio, ma la Deputazione per la fede difese l'attribuzione della qualifica di *vere episcopalis* all'autorità del pontefice. Nella sua corretta interpretazione, una tale potestà implica che tutto ciò che un vescovo può fare quale pastore proprio della sua diocesi, il papa può farlo nei confronti della Chiesa universale. Per evitare fraintendimenti e per venire incontro a quei Vescovi che erano preoccupati che la loro potestà fosse, in qualche modo, inficiata negativamente da tale definizione, venne aggiunto il terzo paragrafo[82]. Le sue affermazioni non modificano in alcun modo il contenuto del resto del paragrafo o del canone conclusivo,

[81] DH 3063.
[82] DH 3061.

non aggiungono né tolgono qualcosa alla definizione precedente ma servono semplicemente a ribadire che la potestà papale non assorbe quella episcopale: i vescovi rimangono successori degli apostoli e veri pastori delle loro Chiese.

2.5 *La definizione del Magistero infallibile del romano pontefice*

La definizione dell'infallibilità del Magistero papale è totalmente concentrata nel quarto capitolo della costituzione. A differenza dei capitoli precedenti, le verità dogmatiche non sono affermate in forma negativa nei canoni, ma in forma diretta e positiva all'interno del capitolo stesso. Diversamente da quanto fatto in precedenza, quindi, seguiremo il testo del capitolo prima di arrivare alla definizione vera e propria.

Di particolare importanza sono le frasi di apertura[83]: in esse il supremo potere di Magistero, quindi l'infallibilità, viene vista come una prerogativa compresa all'interno del primato, così com'è stato precedentemente descritto. Dunque l'infallibilità è un corollario del primato stesso, non adeguatamente distinguibile da esso, ma facentene parte come un naturale e necessario complemento. Tale affermazione viene motivata, nel testo, dalla tradizione della Chiesa, come emerge in modo particolarmente evidente nei Concili ecumenici, *in primis* quelli che riunivano sia l'Oriente che l'Occidente. L'infallibilità è dunque divinamente rivelata a partire da una pratica da sempre testimoniata nella storia della Chiesa, come rivelano le tre citazioni dei tre capoversi successivi[84]. Il testo riporta anzitutto alcuni stralci del *Libellus fidei*[85], cioè una professione di fede formulata da papa Ormisda per il clero che tornava in seno alla Chiesa e sottoscritta al Concilio Costantinopolitano IV. In essa, citando la pericope classica di Mt 16, si affermava che nella sede romana la fede era sempre stata conservata pura e in essa riposava la vera religione cristiana. La altre due citazioni si riferiscono a quei Concili che, dopo lo scisma orientale, tentano di ristabilire l'unità con gli ortodossi: la prima è uno stralcio riguardante il romano pontefice, estratto dalla professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo al secondo Concilio Lionese, mentre la seconda citazione è ripresa dalla bolla *Laetentur caeli* del Concilio di Firenze.

---

[83] DH 3065.
[84] DH 3066-3068.
[85] DH 363-365.

Il quinto e il sesto capoverso[86] sembrano in qualche modo speculari, perché evidenziano due movimenti opposti e complementari: a partire dalle Chiese particolari, il primo si rivolge alla sede romana perché dirima le questioni riguardanti la retta dottrina; a partire dal romano pontefice, il secondo si rivolge ai vescovi che, secondo la necessità del tempo, vengono consultati tramite concili ecumenici o sinodi particolari. È interessante notare questo duplice movimento che, pur se nella seconda direzione è totalmente affidato al giudizio espresso di volta in volta dal pontefice, è certo segno di una condivisione della responsabilità pastorale nei confronti della Chiesa universale. Il ricorso a Roma è giustificato, nel settimo capoverso[87], dall'assistenza dello Spirito Santo al successore di Pietro, non per la definizione di nuove dottrine (quindi viene imposto un limite molto chiaro) ma solamente al fine di custodire ed esporre fedelmente il deposito della fede apostolica già completamente rivelato. Per questo il capoverso seguente[88] può a ben ragione affermare che il carisma dell'infallibilità viene esercitato dai romani pontefici per il bene e la salvezza eterna di tutto il popolo di Dio ed è un carisma indefettibile perché, come già il primato (al quale è strettamente legato), non può venir meno finchè esiste la Chiesa. Infine il nono capoverso[89] conduce il discorso precedente alla vera e propria definizione: esso ne evidenzia, in poche e brevi parole, la necessità che si era imposta a motivo della contestazione mossa nei confronti del Magistero del romano pontefice.

La definizione è introdotta da una formula solenne che intende esplicitare la volontà del Magistero della Chiesa di proporre un dogma all'obbedienza dei fedeli, sulla scorta della tradizione cristiana così come si è espressa sin dalle sue origini: «*docemus et divinitus revelatum dogma definimus*»[90] è la formula utilizzata. Il contenuto della verità *de fide definita* recita così: il romano pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo il suo ufficio di pastore e di dottore di tutti i cristiani definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, che una dottrina in materia di fede e di costumi deve essere ammessa da tutta la Chiesa, gode, per quell'assistenza divina che gli è stata promessa nella persona del beato Pietro, di quella infallibilità di cui il divino Redentore ha voluto fosse dotata la sua Chiesa, quando definisce la

[86] DH 3069.
[87] DH 3070.
[88] DH 3071.
[89] DH 3073.
[90] DH 3073.

dottrina riguardante la fede e i costumi; di conseguenza le sue definizioni sono irreformabili per se stesse e non per il consenso della Chiesa[91]. Ci sembra la scelta migliore analizzare tale definizione in base a tre gruppi di requisiti costitutivi del Magistero infallibile, che emergono proprio dal dettato conciliare: quelli relativi al soggetto dell'infallibilità, quelli relativi all'oggetto e, infine, quelli relativi alla modalità propria dell'insegnamento.

Anzitutto in relazione al soggetto, emerge chiaramente come il carisma dell'infallibilità risieda nella persona del romano pontefice e non nella sede romana, come invece affermavano i gallicani. Essa, cioè, compete a lui personalmente ma solo in quanto papa, cioè nell'adempimento del suo ufficio nei riguardi della Chiesa universale. È certo che una tale infallibilità non debba in alcun modo essere confusa con l'impeccabilità o la santità, che interesserebbero il successore di Pietro in quanto persona privata. Il sommo pontefice rimane un uomo e, per questo, mantiene tutte le sue debolezze anche dopo l'elezione al soglio petrino: l'infallibilità non riguarda la sua vita privata, ma l'adempimento del suo ufficio ecclesiastico, e nemmeno pervade ogni suo atto pubblico, ma solamente quelli che possono riferirsi al suo ruolo di maestro di tutta la Chiesa. Il sommo pontefice non sarebbe dunque infallibile semplicemente in forza del papato che ha ricevuto, ma solo nel momento in cui se ne serve allo scopo di vincolare al suo insegnamento tutta la Chiesa. L'assistenza divina è così limitata alla sua persona pubblica e alla sua volontà di proporre un insegnamento alla fede della Chiesa universale. Dal dettato della definizione emerge anche in modo inequivocabile che tale infallibilità è la medesima che cristo ha concesso alla sua Chiesa, e tuttavia da quella chiaramente distinta. L'infallibilità, infatti, è una, stessa e identica, ma viene esercitata da due soggetti diversi, cioè il papa da solo e dal Collegio episcopale, che però non può darsi se non in unione al successore di Pietro. Nessuno dei due organi può riservare per sé l'infallibilità e nessuno può assorbire l'altro: essi rimangono distinti come soggetti e pongono in essere atti formalmente distinti. All'analisi dei requisiti del soggetto è strettamente legata l'esplicitazione dell'irreformabilità delle definizioni dell'infallibilità papale *ex sese* e non *ex consensu Ecclesiae*. L'irreformabilità è intrinseca all'infallibilità: essendo tali dottrine l'esplicitazione di verità oggettive, non possono essere riformate. Tale forza viene loro dall'infalli-

[91] DH 3074.

bilità, quindi è relativa allo stesso atto del pontefice e non al consenso che gli viene tributato dalla Chiesa, come invece l'ecclesiologia di partecipazione gallicano-giansenista proponeva.

Riguardo all'oggetto dell'infallibilità, il testo è chiaro nella sua delimitazione a *res fidei vel morum*, formula classica che indica tutta la dottrina cristiana speculativa e pratica, dunque la *regula credendorum* e la *regula agendorum* o, in altre parole, le verità divinamente rivelate. Come ha chiarito la Deputazione della fede durante il Concilio, con la formula precedente si intendono tutte quelle verità contenute nel deposito della fede espressamente, implicitamente o per connessione essenziale e necessaria. Il Concilio non si è voluto esprimere, invece, sull'infallibilità riguardante dottrine che hanno una relazione meno diretta con la Rivelazione, anche se l'affermazione nel capitolo della coestensività dell'infallibilità pontificia con quella della Chiesa intera farebbe propendere per una loro inclusione all'interno dell'oggetto proprio dell'infallibilità magisteriale.

Infine, in relazione al modo di insegnamento, si torna a usare un linguaggio classico come *definit* e *ex cathedra*: con questi termini si richiede che il papa usi una forma che dia evidenza chiara alla sua intenzione di proporre una sentenza definitiva da ritenersi per la Chiesa universale. In sintesi, l'infallibilità del romano pontefice si realizza solo e solamente quando è accertabile la compresenza delle tre condizioni sopra menzionate.

Con la definizione dell'infallibilità il Concilio voleva contribuire a precisare l'insegnamento precedente che vedeva, riguardo al Magistero ecclesiastico infallibile, una prima espressione in quello ordinario e universale e una seconda in quello straordinario o solenne, inteso come esercitato dal collegio dei vescovi, riuniti in concilio. A questa forma collegiale di esercizio del Magistero solenne, viene ora affiancata una forma personale, che nulla toglie alla prima. Il canone conclusivo del capitolo, in questo caso, non ripete alcuna affermazione precedente in una forma negativa ma commina l'anatema a chiunque neghi il dettato della definizione.

2.6 *La* Pastor æternus *come punto di arrivo di un processo*

Nelle definizioni dogmatiche del primato e dell'infallibilità pontifici possiamo riconoscese il punto di arrivo di un processo che ha interessato la Chiesa d'Occidente nel secondo millennio e che affonda le sue radici nella riforma gregoriana. Sin dal riconoscimento del cristianesi-

mo come religione di stato, avvenuto in epoco costantiniana, il potere spirituale della Chiesa e il potere temporale dell'impero, ovvero *sacerdotium* e *regnum*, erano rimasti strettamente vincolati l'uno all'altro. Tale legame aveva la sua più evidente concretizzazione nel sistema delle investiture, secondo il quale era l'imperatore a nominare quei vescovi che, in vaste circoscrizioni dell'impero, assumevano anche una funzione nell'ambito del governo civile. In forza di questo meccanismo, si era generato il nefasto costume della compravendita di cariche ecclesiastiche, che risultava vantaggioso da una parte per il *clericus* che, grazie ai benefici legati a certi uffici, aveva la possibilità di una vita agiata, dall'altra per l'imperatore che, in tal modo, aveva a sua disposizione uomini scelti e fidati che gli permettessero di mantenere e rafforzare il proprio potere.

Se il sistema delle investiture assoggettava il potere spirituale al potere civile, proprio contro di esso si scagliavano i riformatori del tempo per riconquistare alla Chiesa una libertà e una purezza necessarie alla sua missione. Tra questi ricordiamo in particolar modo colui dal quale la riforma ha assunto il nome: Gregorio VII (papa tra il 1073 e il 1085). Il suo *Dictatus Papæ* (1075) può a ragione essere considerato la *magna charta* della riforma; seppur Ildebrando di Soana non ne vide mai la completa realizzazione, la sua opera diede quell'impulso decisivo che, raccolto dai suoi successori, permise di giungere con Callisto II (papa tra il 1119 e il 1124) al Concordato di Worms del 1122 (detto appunto anche *pactum callixtinum*), con cui si sancì formalmente la fine del diritto imperiale sull'investitura dei vescovi, e di dar vita, con Innocenzo III (papa tra il 1198 e il 1216), al periodo di massimo fulgore della teocrazia papale.

La riforma gregoriana aveva dato inizio a un nuovo corso storico attraverso un completo ribaltamento della precedente situazione: il papa era titolare di ogni potere, dunque ogni autorità, compresa quella temporale, poteva essere concessa solamente mediante una sua investitura. Con il passare del tempo, però, anche questo nuovo sistema accusò una diffusa degenerazione, a motivo delle tasse che gravavano sulle cariche concesse dal papa e che, dalle periferie, fluivano verso la sede romana del papato, incrementando corruzione morale, perversione dei costumi, lotte per il potere. Ne seguì un lungo periodo di decadenza di quell'istituzione papale che avrebbe dovuto garantire la *libertas Ecclesiæ*, decadenza che vide i suoi momenti chiave nell'esilio avignonese (1305-1376) e nello scisma d'Occidente (1378-1417). Il Concilio di Costanza (1414-1418) riuscì, sì, nella ricomposizione dello scisma ma non otten-

ne molto per la riforma della Chiesa né tantomeno tenne testa al disorientamento ingenerato da una così pesante crisi nel papato: di qui parte delle radici della riforma protestante.

Di fronte alla ribellione di Lutero, che contestava violentemente la stessa legittimità dell'istituzione ecclesiastica, *in primis* del papato, la controriforma cattolica, che vide nel Concilio di Trento (1545-1563) la sua più solenne espressione, sviluppò l'intero discorso ecclesiologico attorno alla questione della *vera Ecclesia*. Tale teologia della *demonstratio catholica*, che intendeva elaborare dei criteri di individuazione della vera Chiesa di Cristo, non era esposta in maniera diretta nelle definizioni tridentine ma poneva in esse le sue radici per essere poi sviluppata compiutamente dalla controversistica post-tridentina. Una visione di Chiesa come *societas perfecta*, che ebbe in san Roberto Bellarmino il suo esponente più paradigmatico[92], ebbe poi un notevole sviluppo nella manualistica, subendo una graduale concentrazione attorno alla teologia del primato a motivo di quelle deviazioni ereticali considerate nel primo capitolo della presente parte, giungendo così alle solenni definizioni della *Pastor æternus*.

Lo studio fin qui condotto può però evidenziare come questo sbocco di un processo relativo al primato papale, se interpretato in maniera equilibrata a partire da quegli strumenti ermeneutici che abbiamo presentato, si presenti anche come l'inizio di un nuovo processo:

> Vatican I may be said to have broght an end, as far as acceptable Catholic teaching is concerned, to several episcopalist doctrines which had emerged and persisted throughout the second millennium in reaction to the general tendency to affirm papal primacy. Chief among these doctrines were the conciliarist position that a forced subjection of the primate to the decision of an ecumenical council is compatible with the affirmation of papal primacy and the gallican position that the primate's ministry of promoting the health of the communion as a whole can only be exercised on the condition of the approbation of the local churches. At the same time, by explicity acknowledging the divine institution of the episcopacy and by affirming that the primacy in no way detracts from the authority of bishops, Vatican I may equally be said to have brought and end to the more absolutist theories of papal primacy and paved the way for Vatican II[93].

---

[92] La sua famosa definizione è contenuta nelle sue *controversiæ*, frutto delle lezioni da lui tenute al Collegio Romano: R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianæ fidei*, I, lib. 3, cap. 2.

[93] W. HENN, «Historical-theological synthesis», 261.

Lo studio del Magistero ecclesiastico e della teologia nel periodo tra i due Concili Vaticani ci aiuterà a comprendere le motivazioni della diffusione di una interpretazione massimalista delle definizioni del Vaticano I ma ci mostrerà, allo stesso tempo, come alcuni fermenti teologici attorno alla dottrina sull'episcopato, già presenti e manifestati durante le discussioni nell'aula del Vaticano I, continueranno a essere presenti e a chiedere un completamento della dottrina sulle prerogative pontifice, cosa che si realizzerà solamente con il Concilio Vaticano II.

TERZA PARTE

IL PERIODO TRA I DUE CONCILI

CAPITOLO V

Il Magistero tra i due Concili

Prima di accostare il Concilio Vaticano II e dedicarci esclusivamente allo studio delle sue affermazioni dottrinali sul tema della collegialità episcopale, appare necessario dedicare un discreto approfondimento al periodo che intercorre tra l'inaspettata chiusura del Vaticano I e la convocazione della nuova assise conciliare. Questo tempo è anzitutto caratterizzato dalla recezione di ciò che l'assemblea indetta da Pio IX era riuscita ad approvare ma, contemporaneamente, viene a configurarsi come l'ambiente di incubazione del futuro Concilio, inaugurato poi da Giovanni XXIII.

Le due caratterizzazioni del periodo preso in esame possono in un certo senso presentarsi anche come due tendenze, due forze che guidano e condizionano la riflessione ecclesiologica: da una parte la riproposizione dell'insegnamento conciliare e la concentrazione su di esso nella manualistica del tempo, dall'altra la rielaborazione dei contenuti ecclesiologici e l'apertura a futuri sviluppi. È possibile riconoscere l'azione di queste due tendenze sia nel Magistero dei romani pontefici che nell'ecclesiologia proposta dai teologi e, in entrambi i casi, l'evidente preminenza di una rispetto all'altra ha di fatto condizionato la comprensione di ciò che il Concilio Vaticano I aveva proposto alla fede del Popolo di Dio.

Al fine di sostenere quanto fin qui affermato, in un primo capitolo ci occuperemo del Magistero pontificio nel periodo tra i due Concili: l'analisi, seppur breve, si concentrerà sui temi ecclesiologici ricorrenti per ogni pontificato e, nel caso di Pio XI e Pio XII, verrà affiancata allo studio dei tentativi approntati sotto i rispettivi pontificati per riprendere il Vaticano I, così bruscamente interrotto.

Nel capitolo successivo sarà invece presa in esame la riflessione teologica sviluppatasi nello stesso periodo, con particolare riguardo alla manualistica sviluppatasi all'interno della Pontifica Università Gregoriana.

1. **I pontificati tra i due Concili**

Prima di passare in rassegna i singoli pontificati e approfondirne i relativi pronunciamenti in ambito ecclesiologico, ci sembra utile offrire in breve sintesi un inquadramento storico generale del periodo preso in esame[1]. Il faticoso sviluppo dell'ecclesiologia che ebbe luogo in quegli anni, infatti, fu condizionato in maniera marcata da alcuni eventi che rivestirono una rilevanza tutta particolare, non solamente se messi in relazione con la vita della Chiesa, ma anche se considerati all'interno dell'intero panorama storico mondiale.

Agli inizi del 1878 si chiudeva il pontificato di Pio IX: le decisioni del Concilio Vaticano I e alcuni avvenimenti allarmanti quali il *Kulturkampf* tedesco e la presa di Roma da parte del neonato governo italiano, lasciavano un papato sì privato del suo potere temporale ma arricchito di una maggiore considerazione all'interno della Chiesa come all'esterno. Se infatti si eccettuano la Germania e l'Italia, le decisioni della prima assise vaticana vennero recepite senza particolari difficoltà dagli altri Stati e offrirono al successore di papa Mastai Ferretti, Leone XIII, l'occasione propizia per accrescere il prestigio della Sede Apostolica.

Papa Pecci, conscio della condizione vantaggiosa in cui aveva assunto l'ufficio petrino ma, allo stesso tempo, consapevole altresì delle sfide che il cattolicesimo si trovava ad affrontare, si mostrò fin da subito totalmente diverso dal suo predecessore e cercò, attraverso il suo ampio Magistero e la sua azione politica, di offrire una risposta nuova alle questioni principali del suo tempo. Nel porsi come programma del pontificato una ricristianizzazione del mondo moderno, egli decise di abbandonare la strada della polemica e della condanna, percorsa con costanza dai predecessori, e aprì invece la via del dialogo con la società e la cultura del tempo su un terreno comune, ovvero quello della civiltà.

---

[1] Uno sguardo panoramico può essere offerto da K. SCHELKENS – J.A. DICK, *Aggiornamento?*, 61-126. Per l'approfondimento storico dei singoli pontificati, ci siamo riferiti ai classici come: G. ALBERIGO, ed., *Storia del cristianesimo*, XII-XIII, Roma 1997-2002; H. JEDIN, ed., *Storia della Chiesa*, IX-X, Milano 1977-1995. Da un punto di vista strettamente ecclesiologico, importanza particolare ha rivestito lo studio di A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, II, Toledo 1987.

Pur tentando fin dall'inizio una possibile conciliazione con lo Stato italiano relativamente alla questione romana, in breve le relazioni bilaterali si inasprirono e il pontefice riprese un indirizzo più intransigente. Venne confermato il *non expedit*, che proibiva ai cattolici la partecipazione alle elezioni politiche, ma se da un lato si assisteva all'autoesclusione dalla partecipazione diretta alla vita politica italiana, dall'altro a esso corrispondevano la nascita e lo sviluppo di organizzazioni cattoliche capaci di influire in modi differenti sulla vita della società. Sotto il pontificato leoniano si passò dunque da un'attesa passiva e inerte di qualche rovesciamento delle sorti a favore della Chiesa a un impegno attivo dei cattolici in campo sociale, soprattutto tra le masse operaie e contadine che si vedevano minacciate dal pericolo socialista.

Se i rapporti con l'Italia non accennavano miglioramenti, un clima nuovamente disteso Leone XIII riuscì a crearlo con la Germania: si giunse alla conclusione del *Kulturkampf* e lo stesso Bismarck arrivò fino a chiedere l'arbitrato dello stesso papa nei riguardi della contesa che si era aperta con la Spagna sul possesso delle isole Caroline. Più in generale, la politica di papa Pecci, dimostratasi meno rigida rispetto a quella di Pio IX, conseguì numerosi ed evidenti successi nel campo delle relazioni internazionali e si poté assistere all'aumento delle rappresentanze diplomatiche presso la Santa Sede, anche di paesi non cattolici. Solo negli ultimi anni del suo governo si vide un serio inasprirsi dei rapporti con la Francia dove i repubblicani stavano attuando un programma di totale secolarizzazione della vita pubblica.

Leone XIII prese anche posizione di fronte alle problematiche che agitavano la società del tempo, prima tra tutte la questione operaia. Le grandi scoperte scientifiche e la loro applicazione in campo industriale da un lato, il diffondersi del liberalismo economico e del capitalismo dall'altro, avevano ridotto le masse operaie in una condizione di vera e propria oppressione, in totale balia della classe imprenditoriale. Se in ambito laico le risposte non si erano fatte attendere, con il diffondersi del socialismo e del marxismo, solo lentamente i cattolici avevano preso coscienza della reale portata della situazione, e inizialmente con interventi che si limitavano al semplice piano caritativo-assistenziale. Fu proprio papa Pecci a colmare il ritardo dell'insegnamento magisteriale in ambito sociale attraverso la pubblicazione della *Rerum novarum*[2]. L'enciclica, proponendo una via media tra capitalismo e socialismo, segnò una pietra miliare del pensiero cattolico nei riguardi delle

[2] LEONE XIII, lettera enciclica *Rerum novarum*, 15 maggio 1891.

problematiche sociali, tanto da divenire una sorta di testo-guida, in seguito ripreso, integrato e aggiornato da successivi interventi magisteriali.

Con una semplificazione fin troppo facile si potrebbe dire che al "papa politico" successe il "papa pastore": il conclave del 1903, infatti, elesse Pio X, un pontefice di stampo completamente diverso dal suo predecessore. Papa Sarto, infatti, concentrò la sua azione all'interno della Chiesa, con il preciso scopo di riformare e ravvivare la vita spirituale del popolo cristiano: a questo furono finalizzati i decreti sulla comunione frequente e sulla prima comunione dei bambini, quelli di riforma del messale e del breviario, ma anche le azioni di riordinamento e modernizzazione della curia romana e i lavori preparatori alla compilazione del codice di diritto canonico. La sollecitudine pastorale di Pio X si manifestò anche in ambito politico, come una sorta di rigidità nel difendere i diritti della Chiesa, che fece ben presto perdere tutto il prestigio che Leone XIII aveva saputo conquistare a livello internazionale: una grave crisi interessò i rapporti diplomatici con la Francia, ma anche con la Russia, la Germania, la Spagna, il Portogallo e gli Stati Uniti sorsero nuovi e duri contrasti.

A caratterizzare il pontificato di papa Sarto fu però la condanna del modernismo che, nel desiderio di difendere la purezza della fede, creò una vera e propria crisi interna alla Chiesa che si mitigò solo durante il pontificato successivo. L'intervento del papa, seppur motivato dalla gravità della situazione, risultò infatti drastico e inflessibile e mostrò tutta l'incapacità del tempo di saper distinguere tra le legittime esigenze di dialogo con la cultura moderna dagli eccessi dell'adattamento della dottrina cattolica a essa. Ciò portò allo scatenarsi di una caccia ai modernisti che si servì anche di strumenti di dubbia moralità come il *Sodalitium pianum*, un'assocazione segreta che si era assunta il compito di raccogliere informazioni sui chierici sospetti di modernismo e trasmetterle direttamente al papa, così da suscitare un suo diretto intervento.

Il pontificato del suo successore, Benedetto XV, venne invece quasi completamente oscurato dalla tragedia della Grande Guerra. Essa era scoppiata poco prima della morte di Pio X e vide il papa Della Chiesa completamente assorbito nel tentativo di mantenere la neutralità e di tentare una mediazione tra le parti. Benedetto XV arrivò addirittura a indirizzare, nel 1917, alle potenze interessate dal conflitto una nota diplomatica che avanzava una proposta di pace che, però, venne rifiutata: da quel momento i suoi sforzi si concentrarono nel tentativo di alleviare le sofferenze causate dalla guerra, ottenendo notevole successo. Negli anni del suo pontificato vide la luce il *Codex iuris canonici*, ven-

nero create due nuove Congregazioni cardinalizie (per i seminari e le università e per le Chiese di rito orientale) e aumentarono ancora le rappresentanze diplomatiche presso la Santa Sede. Ma l'esperienza della prima guerra mondiale segnò un nuovo passo proprio nella coscienza di Chiesa: il cameratismo vissuto durante i conflitti e i nuovi ideali sorti dal desiderio di pace portarono alla riscoperta della Chiesa come comunità, concezione che condizionò tutta la riflessione successiva.

L'elezione di Pio XI fu salutata con attesa e speranza: in Achille Ratti si desiderava riconoscere l'uomo che avrebbe potuto dare un nuovo slancio al mondo uscito da un conflitto bellico di portata mai vista. La sua opera, ispirata al motto *pax Christi in regno Christi*, si sviluppò su vari campi. Attraverso la pubblicazione di diverse encicliche, il nuovo pontefice cercò di dar risposta ai problemi più pressanti del tempo e diede notevole impulso all'attività missionaria. I suoi più grandi meriti vanno però riconosciuti nell'ambito del laicato cattolico e in quello dei rapporti internazionali. Pio XI mostrò una particolare sollecitudine per la collaborazione del laicato all'apostolato della gerarchia, che si tradusse in un appoggio deciso e diretto all'Azione Cattolica: in tal modo si assistetta all'avvio di una rimeditazione della missione dei laici nella Chiesa, che troverà poi nel Vaticano II una sua nuova formulazione. Nell'ambito della diplomazia, fu la sua opera a condurre finalmente alla composizione dei dissidi tra il Vaticano e l'Italia e, così, alla soluzione della questione romana con la firma dei Patti Lateranensi l'11 febbraio 1929. A fianco di questa notevole conquista, si ebbe anche la stipulazione di accordi e concordati bilaterali con numerose altre nazioni, permettendo così un nuovo sviluppo della Chiesa negli stati.

Gli anni di Pio XI furono quelli che videro anche l'ascesa dei nazionalismi e dei totalitarismi. La posizione del papa nei riguardi della situazione in Italia e in Germania, nonostante la firma dei concordati, si fece sempre pià dura man mano che i regimi tentavano di imporsi, limitando l'influenza della Chiesa nella società, in diretta violazione degli accordi sanciti precedentemente. L'intervento più duro Pio XI lo realizzò attraverso l'enciclica *Mit brennender Sorge*[3], eccezionalmente scritta in tedesco così da facilitarne la diffusione e la conoscenza tra il popolo, con la quale il pontefice deplorava le violazioni del concordato stretto con la Germania e condannava la dottrina nazionalsocialista, in particolar modo per quanto riguardava il culto della razza e dello stato.

[3] PIO XI, lettera enciclica *Mit brennender Sorge*, 14 marzo 1937.

Le tensioni che si stavano creando condussero in breve a una nuova guerra mondiale, che scoppiò qualche mese dopo l'elezione di un nuovo pontefice, Eugenio Pacelli, che assunse il nome di Pio XII. Pur mantenendo una necessaria neutralità nel conflitto, attuò un'instancabile opera di pacificazione, cercando di evitare la discesa in campo dell'Italia, assumendo un ruolo di mediazione tra la Germania e il governo inglese, esortando i governanti a non opprimere i paesi sottomessi, attivando numerose opere assistenziali.

Dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale, Pio XII poté concentrarsi sulla vita della Chiesa: diffuse il suo insegnamento su ogni argomento religioso di importanza essenziale, non solo tramite la pubblicazione di numerose encicliche, ma anche attraverso i suoi discorsi; continuò l'opera di riforma liturgica con il rinnovamento del breviario, del messale e una nuova edizione del salterio; cercò di adattare i precetti della religione ai nuovi ritmi della società, riducendo la durata del digiuno eucaristico e concedendo la celebrazione delle Messe vespertine; si impegnò per una maggior apertura del collegio cardinalizio. Pur essendo intervenuto con il suo insegnamento nei diversi ambiti della teologia, in particolar modo l'ecclesiologia, la liturgia e lo studio biblico, l'apice teologico del pontificato di Pio XII può essere riconosciuto nella proclamazione del dogma dell'Assunzione, avvenuta il 1 novembre 1950. L'opera e l'azione di papa Pacelli chiudono così il periodo di transizione tra i due Concili, aprendo la strada a quel papa che, quasi per ispirazione, decise di indire una nuova assise ecumenica che avrebbe condotto a una nuova comprensione della Chiesa e della sua missione.

2. **Il Magistero ecclesiologico di Leone XIII**

Il 7 febbraio 1878 moriva Pio IX e il 20 febbraio, dopo un conclave di soli due giorni, il card. Gioacchino Pecci veniva eletto al soglio petrino con il nome di Leone XIII: la sua salute cagionevole aveva fatto ipotizzare un pontificato di transizione ma in realtà il nuovo papa rimase alla guida della Chiesa per ben venticinque anni. Durante il suo governo, egli non manifestò particolare interesse per la ripresa del Vaticano I (o almeno, allo stato attuale degli studi, non se ne hanno notizie), nonostante il Concilio fosse stato chiuso inaspettatamente appena otto anni prima della sua elezione e la vastità del programma affidatogli fosse per la maggior parte rimasto inevaso (circa una cinquantina schemi, predisposti durante il periodo preparatorio, non erano neppure stati distribuiti in aula).

Il Magistero ordinario di papa Pecci è caratterizzato da un'ampiezza decisamente fuori dal comune. Con il suo insegnamento egli toccò, in maniera più o meno impegnativa, quasi tutti i settori della teologia: pose a fondamento dello studio teologico la dottrina tomista[4]; nel desiderio di chiarire i rapporti tra la Chiesa e gli stati nazionali, attaccò con durezza il liberismo e la massoneria[5]; si occupò delle questioni morali e sociali[6]; aggiornò l'indagine scritturistica[7]; espresse la dottrina trinitaria con una particolare attenzione alla persona dello Spirito Santo[8]; riservò un posto di primo piano alla mariologia[9]; non trascurò certamente né l'eucaristia né il sacramento dell'ordine[10].

Da un'analisi più approfondita del complesso dei documenti da lui pubblicati, emerge in maniera evidente che egli si servì di parte degli schemi preparatori elaborati per il Vaticano I, utilizzandoli come base o spunto per i propri interventi magisteriali. Volendo fornire l'esempio più lampante, si potrebbe prendere in considerazione la *Arcanum divinæ sapientiæ*[11], prima enciclica sul matrimonio, nella quale papa Pecci riprese la proposta *de matrimonio christiano*[12] che la Commissione dottrinale del Vaticano I aveva elaborato per esporre la dottrina cristiana sul sacramento sponsale, al fine di difenderla dagli sconvolgimenti

---

[4] LEONE XIII, lettera enciclica *Æterni Patris*, 4 agosto 1879; ID., lettera *Iampridem considerando*, 15 ottobre 1879.

[5] LEONE XIII, lettera enciclica *Quod apostolici muneris*, 28 dicembre 1878; ID., lettera enciclica *Diuturnum illud*, 29 giugno 1881; ID., lettera enciclica *Humanum genus*, 20 aprile 1884; ID., lettera enciclica *Immortale Dei*, 1 novembre 1885; ID., lettera enciclica *Libertas*, 20 giugno 1888; ID., lettera enciclica *Dall'alto dell'apostolico seggio*, 15 ottobre 1890; ID., lettera *Inimica vis*, 8 dicembre 1892.

[6] LEONE XIII, lettera enciclica *Arcanum divinæ sapientiæ*, 10 febbraio 1880; ID., lettera enciclica *Nobilissima Gallorum gens*, 8 febbraio 1884; ID., lettera enciclica *Sapientiæ christianæ*, 10 gennaio 1890; ID., lettera enciclica *Rerum novarum*, 15 maggio 1891; ID., lettera *Pastoralis officii*, 12 settembre 1891.

[7] LEONE XIII, lettera enciclica *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893.

[8] LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 9 maggio 1897.

[9] LEONE XIII, lettera enciclica *Supremi apostolatus*, 1 settembre 1883; ID., lettera enciclica *Superiore anno*, 30 agosto 1884; ID., lettera enciclica *Octobri mense*, 22 settembre 1891; ID., *Lettera enciclica Magnæ Dei Matris*, 8 settembre 1892; ID., lettera enciclica *Lætitiæ sanctæ*, 8 settembre 1893; ID., lettera enciclica *Iucunda semper*, 8 settembre 1894; ID., lettera enciclica *Adiutricem populi*, 5 settembre 1895; ID., lettera enciclica *Fidentem piumque*, 20 settembre 1896; ID., lettera enciclica *Augustissimæ Virginis*, 12 settembre 1897; ID., lettera enciclica *Diuturni temporis*, 5 settembre 1898.

[10] LEONE XIII, lettera enciclica *Miræ caritatis*, 28 maggio 1902.

[11] LEONE XIII, lettera enciclica *Arcanum divinæ sapientiæ*, 10 febbraio 1880.

[12] Mansi 53, 719-721.

derivanti dall'approvazione, in molti paesi, di leggi civili in contrasto con l'insegnamento della Chiesa. Ma ancora si potrebbero rinvenire tracce delle tesi formulate dalla Commissione degli affari ecclesiastici nelle grandi encicliche politiche del pontificato leoniano, volte a risolvere i problemi che erano sorti nel rapporto tra la Chiesa e gli stati nazionali, oltre che consonanze e richiami in altri testi magisteriali.

All'interno di una tale ampiezza di Magistero ordinario, non è però difficile identificare quello che per papa Pecci è un centro di interesse fondamentale: esso è universalmente riconosciuto nella tematica ecclesiologica, tanto da potersi affermare che «La forte prevalenza del tema ecclesiologico presso Leone XIII è testimoniata anzitutto da questo, che anche gli altri temi teologici sono trattati in funzione dell'ecclesiologia»[13]. Tale concentrazione ecclesiologica affonda le proprie radici in alcune profonde convinzioni personali del pontefice, che vennero da lui stesso ben espresse, agli inizi del suo ministero petrino, nell'enciclica programmatica *Inscrutabili Dei consilio*[14]. Il papa dedicò l'inizio del documento a un'analisi della situazione contemporanea, nella quale tutto il genere umano gli appariva afflitto da numerosi mali; la loro origine doveva essere ricercata nel diffuso rifiuto dell'autorità della Chiesa e, in particolar modo, del ruolo della sede apostolica. Poiché all'uomo, in seguito al peccato originale, non è data altra possibilità di rialzarsi se non attraverso la luce della Rivelazione soprannaturale e il soccorso della grazia divina, e che di questi due aiuti è depositaria proprio la Chiesa cattolica, l'unica soluzione ai problemi del tempo sarebbe stata quella di restituire alla Chiesa e al papato la loro centralità.

> Si igitur spes omnes Italiæ Orbisque universi in ea vi communi utilitati et bono saluberrima, qua Sedis Apostolicæ pollet auctoritas, et in arctissimo nexu sunt positæ qui omnes Christi fideles cum Romano Pontifice devinciat, nihil Nobis potius esse debere cognoscimus, quam ut Romanæ Cathedræ suam dignitatem sartam tectaque servemus, et membrorum cum Capite, filiorum cum Patre coniunctionem magis magisque firmemus[15].

Il papa, in qualche modo, smetteva di svolgere il suo ruolo di guida solo nei riguardi della Chiesa cattolica, per proporsi come autorità morale nei confronti di tutte le nazioni: la sua opera era tutta tesa alla pacificazione, sia in ambito religioso tra le confessioni cristiane, sia in ambito politico tra gli stati, sia in ambito sociale tra le differenti classi

---

[13] R.F. ESPOSITO, *L'ecclesiologia unionistica di Leone XIII*, 20.
[14] LEONE XIII, lettera enciclica *Inscrutabili Dei consilio*, 21 aprile 1878.
[15] LEONE XIII, lettera enciclica *Inscrutabili Dei consilio*, 589.

lavorative. Ecco, dunque, che l'ecclesiologia di Leone XIII veniva a qualificarsi come «unionistica»[16]: nel costruire ponti e ristabilire la pace, l'intento del papa era quello di richiamare all'unità, non solo le varie confessioni cristiane, ma tutta l'umanità all'interno dell'ovile di Cristo. L'ecclesiologia veniva così a trovarsi precisamente al centro del programma generale dell'intero pontificato di papa Pecci.

Supererebbe ora il nostro intento soffermarci sui singoli interventi di Leone XIII e analizzarli approfonditamente al fine di dedurre i tratti fondamentali del suo pensiero ecclesiologico; pensiamo che in questa sede sia sufficiente offrirne una sintesi a partire da quelli che sono generalmente considerati i documenti più importanti da lui pubblicati in questo ambito: si tratta delle encicliche *Satis cognitum*[17] e *Divinum illud munus*[18] che, scritte a distanza di un anno l'una dall'altra, hanno lasciato un segno indelebile nello sviluppo dell'ecclesiologia tra i due Concili. La *Satis cognitum* può essere definita come il documento principe dell'ecclesiologia leoniana: pur avendo come scopo primario quello di trattare dell'unità della Chiesa, richiamando le diverse confessioni cristiane al ritorno nell'unico gregge di Cristo, quello governato dal successore di Pietro, in essa il pontefice coordinò ed espose in maniera globale e sintetica tutti i temi ecclesiologici principali, a tal punto da potersi affermare che «Dans cette lettre, l'une des plus belles qu'il ait inspirées, le pape donne un véritable traité de l'Église»[19]. È già all'annuncio della sua pubblicazione, dato ai cardinali riuniti in concistoro, che il papa si soffermò a sottolineare il posto centrale che la dottrina ecclesiologica ricopriva nel suo pensiero, anticipando in parte lo stesso sviluppo del documento:

> Et quoniam christianæ doctrinæ gravissimum caput et velut fundamentum continetur germana Ecclesiœ cognitione, idcirco induximus animum. Ecclesiœ imaginem atque formam ex constitutione divina expressam, proferre in medium; eo prœcipue spectantes ut insigne admirabile unitatis, inditum ei divinitus, luculentius emergat[20].

Nell'introduzione della sua lettera enciclica, Leone XIII rese subito manifesto l'intento unionistico che l'aveva spinto a redigere il documento e allo stesso tempo iniziò a intraprendere una nuova strada per

---

16 R.F. ESPOSITO, *L'ecclesiologia unionistica di Leone XIII*, 26.
17 LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 21 giugno 1896.
18 LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 9 maggio 1897.
19 F. HAYWARD, *Léon XIII*, 291.
20 LEONE XIII, allocuzione *Movente officio*, 740.

avvicinare coloro che erano lontani dall'unica Chiesa di Cristo, quella cioè di un'apologetica positiva che non puntasse più tanto a confutare gli errori ma piuttosto a mostrare la bellezza del dogma, così che i destinatari del suo messaggio potessero sentirsi accendere dello stesso amore del Signore Gesù e tornare all'unità della Chiesa:

> Multum in intuentium animis nativa Ecclesiæ pulchritudo speciesque posse debet: neque abest a veri similitudine, tolli eius contemplatione posso inscientiam; sanari opiniones falsas præiudicatasque, maxime apud eos qui non sua ipsorum culpa in errore versentur: quin imo excitari etiam in hominibus posse Ecclesiæ amorem utique similem caritati, qua Iesus Christus eam sibi sponsam, divino cruore redemptam, optavit[21].

Il corpo del documento può essere suddiviso in tre parti: una trattazione della natura teandrica della Chiesa, una riguardante la sua unicità e, infine, l'ultima avente come tema la sua unità. Anzitutto, infatti, papa Pecci desidera definire la natura della Chiesa mettendola in diretta connessione con la missione di Cristo: il compito della Chiesa è quello di rendere perenne la missione redentrice e santificatrice del Figlio di Dio. Proprio in ragione di questo fine specifico, che ne stabilisce la sua identità, essa si mostra sia come una realtà spirituale che come una realtà esterna e necessariamente visibile, espressa nella Scrittura con la metafora del corpo: qualunque altra concezione della sua natura risulterebbe difettosa e incompleta[22].

La nota dell'unità viene, nella seconda parte, descritta a partire dalla sua accezione di unicità[23]: Cristo ha fondato una e una sola Chiesa; ciò è ben evidente nella testimonianza dalle Sacre Scritture, da cui il papa derivava due generi di argomentazioni. Se dalle parole di Cristo e da quelle del profeta Isaia emerge chiaramente l'universalità della Chiesa, intesa sia come la sua estensione diacronica che come una espansione sincronica, a partire dalle parole dell'apostolo Paolo deriva la dottrina del corpo mistico, supportata anche dalla riflessione patristica, citata dal pontefice nelle sue manifestazioni più esplicite.

La terza parte è quella più sviluppata, perché svolge una intera trattazione ecclesiologica, che abbraccia tutti i temi fondamentali oggetto dei manuali di teologia[24]. Papa Pecci prendeva le mosse dalla definizione della nota dell'unità: la Chiesa è una, ovvero «eiusmodi, ut quotquot in

---

[21] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 708.
[22] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 709-711.
[23] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 711-714.
[24] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 715-737.

ipsa futuri essent, arctissimis vinculis sociati tenerentur, ita prorsus ut unam gentem, unum regnum, corpus unum efficerent»[25]. È tale per esplicita volontà del suo divino fondatore, solennemente consacrata da quella preghiera che Lui stesso aveva pronunciato alla vigilia della sua passione. Attraverso la professione della medesima fede essa mostra la sua unità, anche se tale confessione non può basarsi solamente sulle Scritture ma necessita di un ulteriore principio esterno che se ne faccia garante e tutore. La prima linea di sviluppo di questa terza parte si concentra dunque sul Magistero della Chiesa: la missione affidata da Cristo agli apostoli, cioè quella di diffondere la dottrina evangelica nel mondo intero, è continuata e completata dai vescovi, loro successori, anche attraverso un'opera di protezione dell'integrità del *depositum fidei*. È questo il vivo, autentico e perenne Magistero che Gesù istituì nella Chiesa e avvalorò con l'assistenza dello Spirito Santo.

La seconda linea di sviluppo è invece affiancata alla precedente a partire dall'altro ufficio che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, cioè quello di curare la santificazione degli uomini attraverso l'amministrazione dei sacramenti e il governo di tutta la compagine ecclesiale.

> Quapropter mortales Iesus Christus, quotquot essent, et quotquot essent futuri, universos advocavit, ut ducem se eumdemque servatorem sequerentur, non tantum seorsum singuli, sed etiam consocitati atque invicem re animisque iuncti, ut ex multitudine populus existeret iure sociatus; fidei, finis, rerum ad finem idonearum commuione unus, uni eidemque subiectus potestati[26].

È Cristo stesso che ha dato origine al nuovo popolo di Dio costituendolo giuridicamente in una società, divina nella sua origine, soprannaturale nei suoi fini e nei suoi mezzi, umana nei suoi componenti, e vi ha messo a capo un soggetto di somma potestà, cioè Pietro e i suoi successori, ai quali compete la prerogativa del primato. Le numerose citazioni patristiche riportate nel testo fungono da conferma dell'assunto. Alla potestà dei papi è collegata quella dei vescovi: «Si Petri eiusque successorum plena ac summa potestas est, ea tamen esse ne putetur sola»[27]. Il loro rapporto è analizzato a partire dalla definizione del primato di giurisdizione del romano pontefice, a sostegno del quale vengono riportate diverse prove storiche.

La conclusione di tutta l'enciclica si presenta in maniera speculare alla sua apertura: in essa, infatti, si torna a esprimere chiaramente come

---

[25] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 715.
[26] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 724.
[27] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 732.

nel corso del documento si sia tentato di inquadrare l'intera trattazione ecclesiologica a partire dalla nota dell'unità, senza però perdere di vista il suo scopo primario, quello cioè di richiamare a tale unità i cristiani che nel corso dei secoli si sono separati[28].

Già in questo testo, pur riproponendo per un verso schemi ecclesiologici precedenti e ormai cristallizzati nella riflessione teologica sin dal periodo della controriforma, la proposizione della categoria di corpo mistico non risulta una semplice citazione *en passant* finalizzata a rafforzare le argomentazioni sull'unicità della Chiesa. Si tratta piuttosto di una vera e propria ripresa di quel filone che additava questa categoria come definizione dell'essenza stessa della Chiesa, tendenza espressa in maniera chiara nello schema *de Ecclesia* elaborato per il Vaticano I ma che, a motivo delle contingenze storiche, non aveva potuto trovare nel Concilio la sua solenne consacrazione. È Mersch a sottolinearlo, ponendo in parallelo differenti passi dei due documenti per evidenziarne le somiglianze:

> Aprés la suspension du concile, la doctrine n'a pas été enfouie dans le secret des archives avec les documents qui la renfermaient. Quelques années plus tard, on la retrouve qui s'exprime dans les acts les plus solennels. Léon XIII, qui assistait à titre de cardinal aux assemblées conciliaires, la formule dans sa célèbre encyclique sur l'Église, l'encyclique Satis cognitum. La ressemblance entre les paroles pontificales et les enseignements du schéma Sur l'Église du Christ mérite d'être signalée. La doctrine du corps mystique, déclare lui aussi l'illustre pontife, est le résumé de tout ce que l'on peut dire sur l'Église. […] Le pape continue, comme continuait le schéma De Ecclesia, en démontrant ce qu'est l'Église par ce qu'est le Christ en lui-même et ce qu'il doit être en conséquence dans son corps mystique. […] Du même Léon XIII, on pourrait encore apporter plusieurs passages, concernant, soit le rôle du Saint-Esprit dans le corps mystique, soit la signification de l'eucharistie par rapport à ce corps[29].

Proprio il ruolo dello Spirito Santo veniva trattato in maniera approfondita nell'enciclica *Divinum illud munus*, il cui testo si configurava come frutto dei dialoghi che Leone XIII aveva intessuto con la beata Elena Guerra, permettendo all'ecclesiologia leoniana di fare un ulteriore un passo in avanti. Questo testo può infatti essere definito quasi come un «ponte di unione tra ecclesiologia agli albori del suo rinnovamento, con Möhler, e la dottrina sulla Chiesa in pieno processo di

---

[28] LEONE XIII, lettera enciclica *Satis cognitum*, 738-739.
[29] E. MERSCH, *Le corps mystique*, II, 357-359.

rinnovamento, dopo il 1920»[30]: pur avendo a tema la persona e l'opera dello Spirito Santo, infatti, esso si sofferma anche sul rapporto tra lo Spirito e la Chiesa, utilizzando e approfondendo la metafora del corpo mistico. Anzi, si può chiaramente affermare che la *Divinum illud munus* è il primo documento a occuparsi esplicitamente dell'opera dello Spirito Santo nella Chiesa, precedendo la trattazione che poi ne farà la costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. Anche questo intervento può essere analizzato facilmente distinguendo al suo interno una introduzione, tre parti centrali di contenuto e stile eminentemente teologico, una conclusione a carattere esortativo. Nell'introduzione papa Pecci anzitutto definì l'opera dello Spirito Santo a partire da quella di Cristo, come un suo completamento e perfezionamento, e pose il suo pontificato nel solco di questa unica opera divina, evidenziando quel duplice scopo che lo aveva animato sin dagli inizi, cioè la restaurazione della vita cristiana e l'unione tra le diverse confessioni nell'unica Chiesa cattolica[31].

La parte dogmatica dell'enciclica si apre con una breve trattazione sulla Santissima Trinità, che ricorda come a Essa sia votato tutto il culto della Chiesa la quale mai separa le Persone ma piuttosto a Loro si rivolge nell'unità della divina sostanza, arrivando, attraverso la dottrina delle appropriazioni, al ruolo particolare e proprio dello Spirito Santo[32]. Così il secondo passaggio è dedicato allo studio dell'opera dello Spirito Santo nel mondo[33]. Essa ha anzitutto come destinatario Cristo, nel mistero della sua incarnazione come in quello dell'unzione spirituale della sua anima, ma ha anche come termine sia la Chiesa intera che le singole anime dei fedeli. È proprio trattando della comunità dei credenti che il papa recuperò nuovamente l'immagine del corpo mistico, completandola con la presenza e l'azione dello Spirito: «Atque hoc affirmare sufficiat, quod quum Christus caput sit Ecclesiæ, Spiritus Sanctus sit eius anima: Quod est in corpore nostro anima, id est Spiritus Sanctus in corpore Christi, quod est Ecclesia»[34]. È poi nella terza parte, trattando invece del dono dello Spirito Santo, che sarebbe tornato a proporre la stessa riflessione[35]: il Paraclito opera, infatti, anche suscitando nell'intimo dei credenti delle pie ispirazioni che permettono loro di avanzare nel cammino di santità

---

30 A. ANTÓN, «Lo sviluppo», 77.
31 LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 644-645.
32 LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 645-647.
33 LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 647-652.
34 LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 650.
35 LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 652-654.

> Et quoniam huiusmodi voces et motiones occulte admodum in animis fiunt, apte in sacris paginis similes nonnunquam habentur venientis auræ sibilo; easque Doctor Angelicus scite confert motibus cordis, cuius tota vis est in animante perabdita: Cor habet qumdam influentiam occultam, et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit[36].

In chiusura della sua lettera enciclica, Leone XIII si rivolse a tutti i fedeli con accorate esortazioni sia a conoscere lo Spirito Santo che ad amarlo, rimanendo fedeli alle grazie che Lui stesso elargisce, e a pregarlo con insistenza e devozione, soprattutto attraverso la pia pratica della novena in preparazione alla solennità della Pentecoste[37].

Pur avendo terminato l'analisi dei due testi principe dell'ecclesiologia leoniana, prima di proporne un giudizio complessivo, si farebbe un torto a papa Pecci se non si citasse, anche solo in maniera veloce, lo stretto legame che lui evidenziava tra Maria Santissima e la Chiesa. Alla Madre di Dio Leone XIII dedicò numerosi documenti, sviluppando quella che è possibile definire quasi una mariologia ecclesiologica, che trovò la sua esposizione più chiara nell'enciclica *Adiutricem populi*, in cui si esponevano solennemente i due postulati essenziali della sua teologia su Maria: «la Maternità spirituale ed universale della SS.ma Vergine e la sua missione materna con particolare applicazione all'esistenza ed alla glorificazione della Chiesa»[38].

In conclusione si può affermare che tutta l'ecclesiologia di Leone XIII ruota attorno a due concetti chiave: quello di società perfetta e quello di corpo mistico. Le due immagini di Chiesa non appaiono certo in contrapposizione nei suoi scritti, ma nemmeno sono state tra loro ben armonizzate; potremmo piuttosto definirle semplicemente giustapposte. Antón afferma a riguardo:

> Es necesario, sin embargo, admitir que sus dos encíclicas Satis cognitum y *Divinum illud* constituyen un intento serio de presentar una noción de Iglesia que integra en sí elementos que provienen de ambas corrientes eclesiológicas. Son, por otra parte, mucho más nomerosos los documentos de Léon XIII centrados en el concepto de Iglesia-societas perfecta. Esta posición de su magisterio eclesiológico cristaliza en los últimos años de su pontificado, en lucha ya contra el modernismo[39].

---

[36] LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 653-654.
[37] LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 654-658.
[38] R.F. ESPOSITO, *L'ecclesiologia unionistica di Leone XIII*, 85.
[39] A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 482.

È inoltre particolarmente evidente anche la grande importanza riservata al ruolo del romano pontefice, alla sua autorità e centralità sia nell'aspetto più teologico, all'interno della sua trattazione ecclesiologica, sia in relazione al fine pastorale del suo pontificato, espresso in quei due obiettivi di restaurazione del cristianesimo e unione delle varie confessioni nell'unica Chiesa. A ogni modo, questa giustapposizione di elementi è particolarmente significativa perché evidenzia un doppio binario su cui l'ecclesiologia veniva sviluppandosi, entrambi legati al Concilio Vaticano I: uno che aveva trovato la sua consacrazione conciliare nell'approvazione della *Pastor æternus*, l'altro che era già presente nell'elaborazione degli schemi preparatori ma che non era riuscita a trovare spazio in aula soprattutto per motivi indipendenti dall'ambito teologico.

3. **I pontificati di Pio X e Benedetto XV**

I due pontificati successivi a quello di Leone XIII possono essere facilmente assimilati, non solo se li si analizza a partire dal contesto storico e teologico in cui si situano, ma anche per l'omogeneità che manifestano quando li si considera per il loro contributo allo sviluppo della teologia sulla Chiesa. Infatti l'apporto dottrinale di Pio X e Benedetto XV, soprattutto se messo a confronto con la concentrazione ecclesiologica che aveva caratterizzato in maniera peculiare il Magistero leoniano, mostra tutta la sua esiguità.

Pur non avendo nessuno dei due pontefici né consacrato al tema ecclesiologico alcun intervento specifico né tantomeno fatto di questo argomento il centro propulsore del proprio governo ecclesiastico, essi offrirono comunque alcuni interessanti contributi allo sviluppo della speculazione teologica sulla Chiesa. A fronte dell'assenza di un esplicito apporto dottrinale, infatti, entrambi hanno però concorso da un punto di vista prettamente esistenziale alla maturazione di quelle tendenze ecclesiologiche che erano emerse negli anni che li avevano preceduti. Considerando ora singolarmente l'operato di ciascuno dei due pontefici, sarà possibile evidenziare sia i tratti ecclesiologici fondamentali che l'apporto esistenziale specifico della loro azione pastorale.

3.1 *Pio X e l'ideale della* cura animarum

Leone XIII morì ultranovantenne e a succedergli sulla cattedra di san Pietro fu eletto il cardinale patriarca di Venezia Giuseppe Sarto, che decise di chiamarsi Pio X. La scelta del nome, che segnò una disconti-

nuità rispetto a quello precedente, rende evidente un cambiamento significativo nella linea del pontificato, cambiamento che era stato voluto proprio dai cardinali riuniti in conclave. Papa Sarto, infatti, a differenza del suo predecessore, era privo di qualsiasi competenza in ambito diplomatico e non poteva nemmeno vantare una vera e propria formazione universitaria. La sua figura era piuttosto legata all'immagine del pastore di anime, e fu proprio la *cura animarum* a diventare l'ideale guida di tutta la sua opera pastorale.

Nella sua enciclica inaugurale, la *E supremi*[40], Pio X sintetizzò il programma del suo pontificato in quel motto diventato ormai famoso, *instaurare omnia in Christo*: «Rationes Dei rationes Nostræ sunt; pro quibus vires omnes vitamque ipsam devovere decretum est. Unde si qui symbolum a Nobis expetant, quod voluntatem animi patefaciat; hoc unum dabimus semper: Instaurare omnia in Christo»[41].

E proprio per rinnovare tutte le cose in Cristo, il nuovo pontefice non si discostò dalla linea ecclesiologica del Concilio Vaticano I ma anzi vi aderisce con vigore e risolutezza, servendosene già in questo primo documento come una strada maestra per giungere alla realizzazione dello scopo che si era prefissato:

> Porro qua iter nobis ad Christum pateat, ante oculos est: per Ecclesiam videlicet. Quamobrem iure Chrysostomus: Spes tua Ecclesia, salus tua Ecclesia, refugium tuum Ecclesia. In id namque illam condidit Christus, quæsitam sui sanguinis pretio; eique doctrinam suam ac suarum prœcepta legum commendavit, amplissima simul impertiens divinœ gratiæ munera ad sanctitatem ac salutem hominum. Videtis igitur, Venerabiles Fratres, quale demum Nobis vobisque pariter officium sit demandatum; ut consociationem hominum, a Christo sapientia aberrantem, ad Ecclesiæ disciplinam revocemus; Ecclesia vero Christo subdet, Christus autem Deo[42].

L'unico cammino possibile per condurre gli uomini e le nazioni a Cristo è la Chiesa che Lui stesso ha stabilito, perché depositaria di quella parola di verità che dona la salvezza e di tutti gli strumenti necessari per la santificazione delle anime. Ridare alla Chiesa la sua centralità significava sottomettere alla sua disciplina tutta la società civile, così da riportarla sotto il dominio di Cristo e del Padre. Ecco dunque ripresa e continuata, fin dagli inizi del nuovo pontificato, quella prima tendenza dell'ecclesiologia di Leone XIII che prediligeva l'aspetto visibile e

---

[40] PIO X, lettera enciclica *E supremi*, 4 ottobre 1903.
[41] PIO X, lettera enciclica *E supremi*, 131.
[42] PIO X, lettera enciclica *E supremi*, 133-134.

societario della Chiesa, legandolo indissolubilmente al tema dell'autorità e del Magistero.

Di fatto, però, nell'insegnamento di Pio X i riferimenti all'altro concetto di Chiesa caro a Leone XIII, ovvero quello di corpo mistico di Cristo, furono pochi e di scarso peso. Tra le varie citazioni che si possono ritrovare nei suoi documenti, che generalmente sono solo brevi accenni funzionali allo scopo dei singoli documenti, quello che ci sembra più interessante, anche perché più consistente e teologicamente più importante, si trova nell'enciclica che il pontefice pubblicò in vista dell'indizione di un giubileo straordinario per il cinquantesimo anniversario della definizione dogmatica dell'immacolata concezione. Descrivendo e sostenendo la divina maternità di Maria nei riguardi della Chiesa, Pio X scrisse:

> An non Christi mater Maria? Nostra igitur mater est. Nam statuere hoc sibi quesque debet, Iesum, qui Verbum est caro factum, humani etiam generis Servatorem esse. Iam, qua Deus-Homo, concretum Ille, ut ceteri homines, corpus nactus est: qua vero nostri generis restitutor, spiritale quoddam corpus atque, ut aiunt, mysticum, quod societas eorum est, qui Christi credunt. […] In uno igitur eodemque alvo castissimæ Matris et carne Christus sibi assumpsit et spiritale simul corpus adiunxit, ex iis nempe coagmentatum qui crediturі erant in eum. Ita ut Salvatorem habens Maria in utero, illos etiam dici queat gessisse omnes, quorum vitam continebat vita Salvatoris. […] Unde, spiritali quidem ratione ac mystica, et Mariæ filii nos dicimur, et ipsa nostrum omnium mater est[43].

In questo stralcio dell'enciclica, la dottrina del corpo mistico non solo è assunta in maniera chiara ma viene anche applicata a giustificazione della maternità di Maria Santissima nei confronti di ogni cristiano. Appare, dunque, che nell'aspetto speculativo, le piste ecclesiologiche tracciate da Leone XIII non siano state seguite dal suo successore, e questo è certamente legato alla diversità di temperamento e di formazione: la forte esperienza pastorale e uno studio di tipo prettamente manualistico avevano reso Pio X particolarmente diffidente nei confronti della speculazione teologica, nella quale leggeva più una fuga dalla sottomissione all'autorità ecclesiastica che la ricerca di un più profondo *intellectus fidei*.

Passando ora a quel genere di ecclesiologia che abbiamo definito pratica o esistenziale di cui papa Sarto si fece promotore, è possibile identificare tre filoni fondamentali su cui essa si concentrò in maniera

---

[43] PIO X, lettera enciclica *Ad diem illum*, 452-453.

peculiare, sviluppando in entrambi una spiccata preferenza per le categorie societarie e derivando proprio da esse le principali linee di azione. Il primo riguarda il rapporto con gli stati, in cui Pio X continuò ad affrontare le pesanti ingerenze attraverso le quali alcuni di essi tendevano a spogliare la Chiesa dei suoi diritti e della sua influenza in ambito sociale. Proprio a difesa della libertà della Chiesa, il pontefice sottolineò più volte l'apporto decisivo che essa aveva fornito nei secoli alla civilizzazione dei popoli e al perfezionamento della società e riconobbe nella persecuzione che doveva patire la prova della sua origine soprannaturale e della sua radicale differenza nei riguardi di ogni altra forme societaria. Nella *Vehementer nos*[44], enciclica dedicata dal papa alla difficile situazione della Francia in cui, dopo il rigetto unilaterale del concordato del 1801, era stata votata una legislazione profondamente lesiva dei diritti della Chiesa, il pontefice mise a confronto Chiesa e Stato proprio a partire dalla nozione di *societas*: nell'ordine stabilito da Dio, infatti, era stata prevista l'esistenza di due società che avessero stessi membri ma fini e autorità differenti[45]. Soffermandosi poi sulla descrizione della compagine ecclesiale a partire dalla categoria societaria, papa Sarto affermò:

> Nam primum huius decreta legis constitutionem ipsam offendunt, qua Christus Ecclesiam conformavit. Scriptura enim eloquitur et tradita a Patribus doctrina confirmat, Ecclesiam mysticum esse Christi corpus pastorum et doctorum auctoritate administratum, id est societatem hominum, in qua aliqui præsunt ceteris cum plena perfectaque regendi, docendi, iudicandi potestate. Est igitur hæc societas, vi et natura sua, inæqualis; duplicem scilicet complectitur personarum ordinem, pastores et gregem, id est eos, qui in variis hierarchiæ gradibus collocati sunt, et multitudinem fidelium: atque hi ordines ita sunt se distincti, ut in sola hierarchia ius atque auctoritas resideat movendi ac dirigendi consociatos ad propositum societati finem; multitudinis autem, officium sit, gubernari se pati, et rectorum sequi ductum obedienter[46].

Servendosi della categoria di società come paradigma fondamentale per accostare la realtà della Chiesa, l'accento si sposta facilmente sulla differenza dei membri che ne compongono la compagine e sull'autorità detenuta dalla gerarchia a cui il laicato deve docilmente obbedire.

---

[44] PIO X, lettera enciclica *Vehementer nos*, 11 febbraio 1906.
[45] PIO X, lettera enciclica *Vehementer nos*, 5.
[46] PIO X, lettera enciclica *Vehementer nos*, 8-9.

Stesso accento è possibile ritrovarlo anche nel secondo filone di quest'ecclesiologia esistenziale, riguardante l'ambito più prettamente apostolico. Il pontefice, infatti, profuse numerosi sforzi per stimolare la partecipazione del laicato alla missione stessa della Chiesa, identificando nell'Azione Cattolica lo strumento più adatto a quest'opera. Una delle sue prime encicliche fu completamente dedicata all'argomento[47]: nella sua descrizione dei rapporti tra l'associazione laicale e la componente gerarchica della Chiesa, si possono facilmente riconoscere le conseguenze dell'applicazione della categoria di *societas inæqualis* alla compagine ecclesiale.

> Se bene si considerano le dottrine che siamo andati svolgendo nella prima parte di queste Nostre Lettere, si conchiuderà di leggieri, che tutte quelle opere che direttamente vengono in sussidio del ministero spirituale pastorale della Chiesa e che si pongono un fine religioso in bene diretto delle anime, devono in ogni menoma cosa essere subordinate all'autorità dei Vescovi, posti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa di Dio nelle diocesi loro assegnate. Ma anche le altre opere, che, come abbiamo detto, sono precipuamente istituite a ristorare e promuovere in Cristo la vera civiltà cristiana e che costituiscono nel senso spiegato l'azione cattolica, non si possono per niun modo concepire indipendenti dal consiglio e dall'alta direzione dell'Autorità ecclesiastica, specialmente poi in quanto devono tutte informarsi a principi della dottrina e della morale cristiana; molto meno è possibile concepirle in opposizione più o meno aperta con la medesima autorità[48].

Anche, dunque, la spinta che il pontefice desiderava imprimere all'apostolato dei laici subì le conseguenze della predilezione di Pio X per l'uso della categoria societaria: l'opera del laicato doveva essere in tutto sottomessa alla direzione e alla vigilanza della gerarchia, posta da Cristo stesso a capo della Chiesa.

Il pontificato di Pio X è inoltre ricordato per lo scoppio della crisi modernista e per la dura lotta che il pontefice condusse per evitare la diffusione di idee eterodosse all'interno della Chiesa: anche dall'approfondimento di questo terzo ambito di azione si può evidenziare la preferenza per un approccio ecclesiologico centrato sull'autorità ecclesiastica. Anzitutto è interessante notare che all'interno di questa variegata corrente di pensiero che fu il modernismo non si trovarono pensatori che attaccarono direttamente i dogmi del primato o dell'infallibilità del

---

[47] PIO X, lettera enciclica *Il fermo proposito*, 11 giugno 1905.
[48] PIO X, lettera enciclica *Il fermo proposito*, 761-762.

romano pontefice[49], tanto che il decreto *Lamentabili sane exitu*[50] condannò un esiguo numero di proposizioni strettamente ecclesiologiche in un novero di sessantacinque proposizioni a carattere principalmente scritturistico, cristologico o sacramentale[51]. Nell'enciclica *Pascendi dominici gregis*[52], pubblicata a soli due mesi di distanza dalla condanna del Sant'Uffizio, fu proprio il papa a ricondurre all'unità le differenti anime del modernismo, interpretandolo come un sistema di pensiero organico e coerente fondato sull'agnosticismo e sull'immanentismo. Lo stesso documento pontificio si presenta come un'analisi e una confutazione dei vari errori, considerati come collegati l'uno all'altro in maniera serrata e consequenziale. Nel corpo dell'enciclica, Pio X dedicò un paragrafo alle speculazioni dei modernisti sul tema ecclesiologico, sintetizzabili nella definizione della Chiesa e della sua autorità a partire dalla somma di coscienze individuali, organizzatesi societariamente per bisogni singolari, riducendo drasticamente la funzione del Magistero ecclesiastico e conducendo la compagine ecclesiale alla sottomissione nei riguardi dello Stato[53]. Se dunque l'accento di questa corrente teologica non si era posato in maniera particolarmente incisiva sull'ecclesiologia, l'azione pratica di papa Sarto torna comunque a essere coerente con l'interpretazione societaria della realtà ecclesiale. Nella lotta al modernismo, infatti, si assistette a una decisa accentuazione dell'autorità gerarchica e della funzione magisteriale: compito peculiare del Magistero della Chiesa era quello di riconoscere gli errori, sanzionarli e combatterli fermamente.

Ultimo dato da considerare riguardante il pontificato di Pio X sono i lavori per la compilazione di un codice di diritto canonico che andasse a sostituire il precedente *corpus iuris canonici*, in massima parte formatosi durante il periodo medievale. Quest'opera, portata a compimento solo sotto il pontificato del suo successore, non fu solamente coerente con tutta l'azione di riforma pastorale delle strutture ecclesiastiche alla quale papa Sarto aveva dato avvio, ma si pose in diretta continuità con i *vota* che i padri conciliari avevano espresso al Vaticano I. Inoltre, in questa revisione canonica, risultarono di particolare utilità i testi elaborati delle Commissioni preparatorie conciliari, soprattutto riguardo alla disciplica ecclesiastica e ai religiosi, per i

---

[49] A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 496.
[50] CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFIZIO, decreto *Lamentabili sane exitu*, 3 luglio 1907.
[51] CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFIZIO, decreto *Lamentabili sane exitu*, 477.
[52] PIO X, lettera enciclica *Pascendi dominici gregis*, 8 settembre 1907.
[53] PIO X, lettera enciclica *Pascendi dominici gregis*, 613-617.

quali gli schemi predisposti per il Concilio formavano quasi un vero e proprio corpo di diritto.

In conclusione, il pontificato di Pio X non apportò alcuno sviluppo all'ambito ecclesiologico rispetto a ciò che era già stato proposto nell'insegnamento magisteriale di Leone XIII e, se da un punto di vista dottrinale i documenti di papa Sarto propendevano in maniera evidente per un'ecclesiologia bellarminiana, pur concedendo alcuni spiragli alle acquisizioni del Magistero ecclesiologico leoniano, all'atto pratico il suo governo pastorale si orientò esclusivamente verso una comprensione della Chiesa di tipo societario e un'accentuazione della componente gerarchica e dell'autorità ecclesiastica, più funzionale per condurre in porto la sua opera di riforma spirituale.

3.2 *Benedetto XV e gli studi biblici*

Fu già sullo sfondo della grande guerra che il 20 agosto 1914 si spense papa Pio X e a succedergli, il 3 settembre, i cinquantotto cardinali riuniti in conclave elessero Benedetto XV, al secolo Giacomo Della Chiesa, che dal 1908 guidava l'arcidiocesi di Bologna ma che era stato creato cardinale appena qualche mese prima. Il nuovo pontefice si differenziava notevolmente dal suo predecessore: dottore in teologia, aveva servito la Chiesa principalmente nell'ambito diplomatico, alla scuola del card. Rampolla del Tindaro, e per questo si erano raggruppati su di lui i voti di quei cardinali che avevano maggiormente apprezzato il governo di Leone XIII e cercavano di ricondurre il pontificato romano sulle sue orme.

Tutta la sua azione sembrò ritrovare come nucleo propulsore il ristabilimento della pace. Numerosi furono infatti sia gli interventi da lui attuati per denunciare e condannare il conflitto mondiale, sia le opere pratiche da lui ispirate e stimolate per alleviare le conseguenze delle azioni militari sulla popolazione civile. È nella sua prima enciclica, *Ad beatissimi Apostolorum*[54], che si può trovare conferma di questa tendenza generale del pontificato benedettiano. Il papa, eletto appena due mesi prima, sentiva gravare sulle sue spalle la responsabilità di padre di tutte le genti e, per questo, in apprensione per le sorti dell'umanità intera, investita dal primo conflitto di portata mondiale, cercava di porvi fine anzitutto identificando le quattro cause profonde dei disordini esplosi in quel periodo:

[54] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Ad beatissimi Apostolorum*, 1 novembre 1914.

> Itaque hæc cernimus: abesse ab hominum cum hominibus coniunctione benevolentiam mutuam; despicatui haberi eorum qui præsunt, auctoritatem; ordines cum ordinibus civium iniuriose contendere; fluxa et caduca ita sitienter appeti bona, quasi non alia sint, eaque multo potiora, homini proposita ad comparandum[55].

Di fronte a questo drammatico spettacolo, la Chiesa si riconfermava come unica depositaria delle parole di Cristo, la sola che potrebbe indurre gli uomini e le nazioni a cercare e trovare la pace. In particolare si ritornava a insistere sul tema dell'autorità, sia all'esterno della compagine ecclesiale sia al suo interno, come strumento particolarmente utile a ricomporre gli animi e a far rientrare le tensioni. Se nell'ambito extraecclesiale il tema dell'autorità trovava il suo primo campo di applicazione all'interno delle lotte di classe, in ambiente intraecclesiale il discorso trovava la sua principale ricaduta nella lotta contro i *monstruosi errores modernismi* e, dunque, si legava al tema del Magistero:

> Itaque ubi potestas legitima quid certo præceperit, nemini fas esto negligere præceptum, propterea quia non probetur sibi: sed quod cuique videatur, id quisque subiiciat eius auctoritati, cui subest, eique, ex officii conscientia, pareat. Item nemo privatus, vel libris diariisve vulgandis vel sermonibus publice habendis, se in Ecclesia pro magistro gereat. Norunt omnes cui sit a Deo magisterium Ecclesiæ datum: huic igitur integrum ius esto pro arbitratu loqui, cum voluerit; ceterorum officium est, loquenti religiose obsequi dictoque audientes esse[56].

La concentrazione dell'ecclesiologia di Benedetto XV sul tema dell'autorità e, dunque, sull'immagine societaria della Chiesa si fa ancora più evidente se volgiamo la nostra attenzione a due interventi a carattere legislativo: la costituzione apostolica *Providentissima mater*[57] e la costutuzione apostolica *Sedis huius*[58]. Con la prima papa Della Chiesa, alla conclusione dei lavori di revisione della legislazione canonica iniziati dal suo predecessore, emanò il nuovo codice di diritto canonico. Il testo è breve e ripercorre l'opera di compilazione del nuovo testo normativo, ma nelle prime righe offre una descrizione di Chiesa su cui si radica il suo diritto di compilare ed emanare leggi per il popolo di Dio:

> Providentissima Mater Ecclesia, ita a Conditore Christo constituta, ut omnis instructa esset notis quæ cuilibet perfectæ societati congruunt, inde a

---

[55] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Ad beatissimi Apostolorum*, 567-568.
[56] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Ad beatissimi Apostolorum*, 576.
[57] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Providentissima mater*, 27 maggio 1917.
[58] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Sedis huius*, 14 maggio 1919.

> suis primordiis, cum, Dominico obsequens mandato, docere ac regere omnes gentes incepit, aggressa est iam tum sacri ordinis virorum christianæque plebis disciplinam datis legibus moderari ac tueri[59].

La Chiesa è dunque stata costituita come *societas perfecta* dallo stesso suo fondatore, il Signore Gesù, e alla cattedra romana è data la suprema autorità su tutta la sua compagine: è quest'ultimo aspetto a emergere attraverso il testo della *Sedis huius*, redatta da Benedetto XV per approvare l'*editio typica* del breviario bracarense. Nelle sue parole si legge infatti la particolare insistenza sul diritto della sede apostolica di legiferare anche in materia liturgica, con un'autorità superiore a quella di qualunque altra istituzione ecclesiastica:

> Romani Pontifices non solum non reprobarunt unquam sacros Ritus, qui ob eorum antiquitatem veneratione digni essent, quamdiu cum unitate fidei obsequium retinerent Apostolicæ Sedi debitum; verum etiam eosdem semper voluerunt reverenter conservatos et fideliter in usum deductos in iis omnibus, quæ non adversarentur novo ac legitimo alicui temperamento, ab eadem Apostolica Cathedra forte inducto, cui nempe, tamquam supremæ Magistræ, Ritus omnes parere debent[60].

Sembra quasi una strada obbligata quella che, partendo dalla concentrazione sull'immagine societaria della Chiesa, conduce alla rivendicazione della particolare autorità concessa da Cristo al romano pontefice come capo di tutto il corpo ecclesiale. Avviene così che nella prima parte dell'enciclica *Principi Apostolorum*[61], con la quale Benedetto XV proclamò sant'Efrem dottore della Chiesa, si può leggere una vera e propra apologia del primato petrino:

> Principi Apostolorum Petro illud est a divino Ecclesiæ Conditore attributum, ut, fide omnis erroris immuni cum Deo cohærens, tanquam «coriphæus Apostolici chori» et communis omnium magister ac rector Illius gregem pasceret, qui Ecclesiam suam, in ipsius Petri eiusque successorem visibilis, perennis ac solidi magisterii auctoritate ædificavit; qua in mystica petra, idest totius ecclesiastici ædificii fundamento, quasi quodam in cardine et centro, non minus catholicæ fidei quam christianæ caritatis communio consisteret[62].

Nello scorrere del testo, ampio spazio il pontefice lo riservò anche a sottolineare la particolare devozione che il santo ebbe per la cattedra

---

[59] BENEDETTO XV, costituzione apostolica *Providentissima mater*, 5.
[60] BENEDETTO XV, costituzione apostolica *Sedis huius*, 318.
[61] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Principi Apostolorum*, 5 ottobre 1920.
[62] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Principi Apostolorum*, 457.

romana e ne citò i passi lirici attraverso i quali il nuovo dottore ne decantava l'importanza e le virtù.

All'immagine societaria non si affincarono, nel Magistero di Benedetto XV, citazioni rilevanti della metafora del corpo mistico ma il più grande sostegno all'approfondimento della disciplica ecclesiologica, pur se collaterale, il papa lo fornì con la pubblicazione dell'enciclica *Spiritus Paraclitus*[63], scritta in occasione del quindicesimo centenario della morte di san Girolamo. Di questo avviso si dimostra Antón:

> La aportación más fecunda, bien que indirecta, de Benedicto XV a esta renovación de la eclesiología la hallamos en su encíclica sobre el fomento y puesta al día de los estudios bíblicos en la Iglesia. De una exégesis renovada recibirán los teólogos del período siguiente (1920-1943) elementos muy valiosos para trazar una nueva teología de la Iglesia[64].

Se da un punto di vista contenutistico anche in questo testo si possono facilmente ritrovare i concetti ecclesiologici già sopra riportati, soprattutto nei passaggi in cui l'approfondimento della Sacra Scrittura è posto in chiara sottomissione al Magistero ecclesiastico, riguardo alle conseguenze che l'enciclica di papa Della Chiesa innescò si può ben dire che questo decisivo impulso all'ambito degli studi biblici fu fondamentale per fornire al successivo sviluppo ecclesiologico nuvi stimoli e solide fondamenta.

L'unico avanzamento rispetto al pontificato precedente Benedetto XV lo fece registrare nei riguardi dell'apostolato dei laici, ma sempre nell'ambito della vita pratica della Chiesa piuttosto che nell'aspetto dottrinale e teologicamente riflettuto. Con papa Della Chiesa, infatti, si superò tacitamente il *non expedit* di Pio IX quando, alla nascita del Partito Popolare Italiano fondato da don Luigi Sturzo nel 1919, il Vaticano non oppose resistenze, giudicando lecita l'azione dei cattolici in campo politico, sempre che si ispirasse ai principi della fede e della morale cattoliche.

In conclusione, se già con Pio X non si erano riscontrati approfondimenti dottrinali in campo ecclesiologico, questi non si palesarono nemmeno sotto il pontificato successivo durante il quale, anzi, si assistette a una riduzione dell'uso della sola immagine di *societas perfecta* nei riferimenti magisteriali alla Chiesa. Tale scelta, coerente con l'azione di Benedetto XV e, soprattutto, con la lotta al modernismo che perdurava anche nei suoi anni, non evitò però che si fornissero ulteriori e

---

[63] BENEDETTO XV, lettera enciclica *Spiritus Paraclitus*, 15 settembre 1920.
[64] A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 502.

importanti strumenti allo sviluppo ecclesiologico, che sarebbe poi maturato negli anni successivi.

4. **Pio XI**

Il 6 febbraio 1922 il cardinale di Milano Achille Ratti veniva eletto dal conclave come successore di Benedetto XV, assumendo il nome di Pio XI. Alcuni tratti del nuovo papa, quali lo studio, l'insegnamento e l'attività diplomatica, lo avvicinavano in qualche modo alla figura del suo predecessore, ma un aspetto più di ogni altro lo distingueva in maniera netta: si trattava del suo impegno in ambito archivistico, che lo aveva portato fino a essere scelto da Pio X come prefetto della biblioteca vaticana. È attraverso il suo pontificato che entriamo nel cosiddetto "secolo della Chiesa" e il fermento che caratterizzava la riflessione teologica del tempo in qualche modo veniva ad abbracciare e a condizionare anche il Magistero di papa Ratti.

Nell'accostare il suo operato, due saranno gli ambiti sui quali concentreremo la nostra attenzione: se da un punto di vista dottrinale lo studio degli interventi pontifici sonderà l'aspetto specificatamente ecclesiologico del suo Magistero; nell'ambito delle scelte pratiche, si constaterà come proprio a Pio XI possa farsi risalire il primo tentativo documentato di ripresa del Concilio Vaticano I che, seppure abbandonato, segnò una tappa fondamentale nel cammino genetico di quell'assise vaticana che sarà convocata diversi anni dopo da Giovanni XXIII.

4.1 *Un Magistero ecclesiologico di transizione*

Il nuovo papa, sin dal momento della sua elezione, si era proposto come programma del pontificato una sintesi delle priorità dei suoi immediati predecessori, Pio X e Benedetto XV:

> Cum igitur Pius X instaurare omnia in Christo niteretur, is, divino tamquam afflatu permotus, opus illud parabat reconciliandæ pacis, quod deinde fuit Benedicti XV propositum. Nos, ea simul persequentes quæ ambo decessores Nostri assequenda sibi proposuerunt, id masima contentione studebimus, pacem Christi in regno Christi, quærere, Dei scilicet gratia omnino confisi, qui Nobis, in hac summa potestate tradenda, perpetuo se affuturum polliceretur[65].

Così scriveva a tutti i cristiani nella sua prima enciclica, *Ubi arcano Dei consilio*[66]. Di fronte agli sconvolgimenti che avevano tormentato

---

[65] PIO XI, lettera enciclica *Ubi arcano Dei consilio*, 690-691.
[66] PIO XI, lettera enciclica *Ubi arcano Dei consilio*, 23 dicembre 1922.

l'umanità negli anni precedenti la sua elezione, il pontefice sentiva forte l'anelito del mondo intero alla pace e se ne faceva portavoce. Quella pace così tanto invocata, però, si sarebbe potuta realizzare solo a patto che si fosse riconosciuta a Cristo la sua dignità regale nei cuori dei singoli come sui popoli interi: *pax Christi in regno Christi* diveniva dunque il motto del pontificato di Pio XI.

La stessa tendenza alla composizione di diversi contributi papa Ratti la mostrò anche in ambito ecclesiologico. Il suo Magistero, infatti, fu caratterizzato dalla ricerca di una sintesi tra le due immagini di Chiesa che la teologia aveva ereditato, cioè quella tradizionale di *societas perfecta* e quella più biblica di *corpus Christi mysticum*. I risultati di tale opera, però, non possono oggi dirsi di particolare rilievo; è Antón a emettere questo lapidario giudizio: «La tarea, sin embargo, de armonizar la doctrina sobre la Iglesia concebida come comunión de vida entro los fieles y Cristo con la de la Iglesia come sociedade perfecta no obtuvo en el magisterio de Pío XI resultados de interés particular para la historia de la eclesiología»[67].

Anche nel Magistero di Pio XI, infatti, è possibile registrare una decisa preminenza degli aspetti esterni e orizzontali della Chiesa a discapito dell'approfondimento teologico nei riguardi della sua vita intima. Ciò è facilmente verificabile attraverso l'analisi delle due encicliche a tematica più marcatemente ecclesiologica che si ritrovano tra gli insegnamenti del pontefice: si tratta della *Ecclesiam Dei*[68], composta in occasione del terzo centenario della morte di san Giosafat, e della *Mortalium animos*[69], scritta in risposta alle iniziative ecumeniche che, a partire dalle altre confessioni cristiane, si stavano diffondendo anche all'interno della Chiesa cattolica.

La commemorazione del santo difensore delle Chiesa uniate fu per Pio XI l'occasione propizia per trattare dell'unità e dell'universalità della Chiesa romana. Nella sua enciclica, prima di affrontare una trattazione storica sulla divisione con le Chiese d'Oriente e sulla vita di san Giosafat e di rivolgere agli Ortodossi un accorato appello all'unità, in cui figurano anche le condizioni necessarie alla sua piena realizzazione, il pontefice inserì una introduzione teologica all'intera enciclica, in cui si può riconoscere un tentativo di composizione delle due tendenze ecclesiologiche. La nota dell'unità, dono fatto da Cristo alla sua Chiesa,

---

[67] A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 519.
[68] PIO XI, lettera enciclica *Ecclesiam Dei*, 12 novembre 1923.
[69] PIO XI, lettera enciclica *Mortalium animos*, 6 gennaio 1928.

viene descritta come la necessaria conseguenza di un duplice vincolo intimo di fede e di carità e di un legame esterno di obbedienza alla stessa autorità. Essa si manifesta in maniera chiara nella configurazione stessa della compagine ecclesiale, che è assimilabile a quella di un corpo:

> Itaque coaluit creavitque Ecclesia in «unum corpus» et ipsum unum vivum vigensque spiritu: cuius quidem est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis; sed eiusdem, ea ipsa de causa, aspectabile caput is est qui Christi vice fungitur in terris, Pontifex Romanus. In eum, ut successorem Petri, perpetuo cadi tilla Christi vox: super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, isque vicarium illud munus, Petro collatum, semper exercens, fratres suos confirmare, ubi opus fuerit, omnesque dominici gregis et agnos et oves pascere non desinit[70].

L'uso dell'immagine del corpo mistico è certo da valutare positivamente, come recupero sia di un filone teologico presente e in particolare fermento, sia di una tendenza magistariale che con Leone XIII aveva raggiunto un ragguardevole peso. D'altra parte, però, è evidente come Pio XI, seppur servendosi della metafora fisiologica, pose l'accento in modo decisamente marcato sulla sua caratteristica di visibilità esterna più che che sulla dinamicità intima della vita della Chiesa.

Tale sottolineatura si mostra in maniera ancor più evidente accostando il testo della *Mortalium animos*. Nell'enciclica, dopo aver considerato come il desiderio di unità si sia diffuso con abbondanza nelle comunità cristiane, viene ripercorso il disegno salvifico di Dio, che non solo ha creato il mondo e l'essere umano, ma ha affidato a quest'ultimo i precetti della nuova legge per fargli raggiungere la salvezza e ha affidato alla Chiesa la prosecuzione della sua missione:

> Ecclesiam vero suam instituit Christus Dominus societatem perfectam, natura quidem externam obiectamque sensibus, quæ humani generis reparandi opus, unius capitis ductu, per vivæ vocis magisterium perque sacramentorum, cælestis gratiæ fontium, dispensationem, in futurum tempus persequeretur; quamobrem et regno et domui et ovili et gregi eam comparando similem affirmavit[71].

La Chiesa è dunque anzitutto una *societas perfecta*, tenuta salda da stretti vincoli di comunione, e quindi già arricchita di quella nota di unità, che invece coloro che si impegnavano a favore dell'ecumenismo vedevano come una conquista futura, da raggiungere con gli sforzi

---

[70] PIO XI, lettera enciclica *Ecclesiam Dei*, 574.
[71] PIO XI, lettera enciclica *Mortalium animos*, 8.

congiunti delle differenti confessioni cristiane. A sostegno vengono anche riportate quelle immagini scritturistiche che insistono su questo aspetto di visibilità e ordine, cioè quelle di regno, casa, ovile e gregge.

Anche quando, più avanti nel testo, il pontefice si serve della metafora fisiologica, lo fa sempre in maniera funzionale, a sostegno della visibile unità esterna della Chiesa e del valore dell'autorità al suo interno. Motivando, infatti, il divieto di partecipare a incontri ecumenici imposto dalla sede apostolica ai Cattolici, Pio XI riconosceva una contraddizione in termini in quelle teorie che parlano di una Chiesa fondata da Cristo, che però non sia ornata di una unità visibile e, per argomentare la sua posizione, si serviva dell'immagine del corpo:

> Cum enim corpus Christi mysticum, scilicet Ecclesia, unum sit, compactum et connexum, corporis eius physici instar, inepte stulteque dixeris mysticum corpus ex membris disiunctis dissipatisque constare posse: quisquis igitur cum eo non copulatur, nec eius est membrum nec cum capite Christo cohæret[72].

La metafora non è qui intesa secondo tutta la sua densità teologica e non viene nemmeno approfondita nelle conseguenze che comporta per la comprensione della vita stessa della Chiesa, ma è solo utilizzata in maniera funzionale, secondo un approccio esterno e coerentemente con l'immagine privilegiata di *societas*.

Proprio questa insistenza sull'aspetto esteriore e societario della compagine ecclesiale si trova alla base degli interventi di Pio XI a difesa dell'autonomia della Chiesa nei riguardi degli stati, diritto fondamentale per consentire l'azione missionaria specificatamente intesa ma anche il più ampio intervento ecclesiastico in campo sociale, nell'ambito educativo e nell'opera pacificatrice fra le nazioni. È sempre coerentemente con questa impostazione giuridica che papa Ratti continuò a farsi promotore del laicato nella Chiesa, intendendo però il suo ruolo più come una semplice collaborazione all'apostolato della gerarchia che come diritto proprio dei fedeli laici, e non dedicò al tema nessuna elaborazione teologica specifica ma si accontentò solamente di fomentare l'impegno di associazioni laicali come l'Azione Cattolica.

In conclusione, è evidente che il tentativo di Pio XI di comporre le due tendenze ecclesiologiche si conferma di scarso rilievo. Seppur è da riconoscere nei suoi interventi magisteriali la ricomparsa della categoria di corpo mistico, è altrettanto chiara l'assenza di un qualsiasi appro-

---

[72] PIO XI, lettera enciclica *Mortalium animos*, 14-15.

fondimento teologico su di essa come anche il perdurante abbandono delle altre piste di riflessione ecclesiologica che erano state inaugurate durante il pontificato di Leone XIII. Tra queste vorremmo citare, solo come esempio, l'aspetto pneumatologico della riflessione sulla Chiesa che, nel Magistero di Pio XI, fu ricondotto al tema, a lui particolarmente caro, dell'opera missionaria: lo Spirito Santo, infatti, venne considerato più come propulsore dell'attività apostolico e motivo dell'accrescimento del corpo ecclesiale che quale anima di questo stesso corpo, come invece era stato sottolineato nel Magistero leoniano.

4.2 *Il primo tentativo di ripresa del Vaticano I*

Agli atti magisteriali in ambito ecclesiologico si affianca un'intenzione di particolare importanza e densità, quella cioè di riprendere quel Concilio Vaticano interrotto da Pio IX per cause di forza maggiore. Questa idea fece la sua comparsa fin dagli inizi del pontificato di Pio XI, tanto che papa Ratti ne scrisse esplicitamente nel documento programmatico del suo pontificato, *Ubi arcano Dei consilio*. Non possediamo notizie sicure su come questa proposta possa essere maturata nella mente del pontefice, ma alcuni indizi si possono ritrovare proprio nel testo dell'enciclica.

Pio XI era ben consapevole che, per realizzare il suo programma di pontificato, aveva bisogno dell'appoggio e del sostegno dei vescovi. Esso non gli era mancato già dai primi mesi del suo ministero, tanto che aveva avuto occasione di vederli uniti e coesi proprio a Roma in due eventi di particolare rilevanza: il Congresso Eucaristico Internazionale e i vari festeggiamenti per il terzo centenario della Congregazione di *Propaganda fide*, all'interno dei quali si era anche svolto il Congresso Internazionale dell'Unione Missionaria del Clero. Questa straordinaria partecipazione alle due importanti celebrazioni aveva condotto il papa a considerare in qualche modo possibile una ripresa dei lavori di quel Concilio Vaticano sospeso ormai da cinquant'anni.

> Tum vero cœtus ille Pastorum celebritate et auctoritate amplissimus hanc Nobis mentem iniecit suo tempore cogendi in hanc eandem Urbem, orbis catholici caput, solemnem eiusdem generis consessum, qui collapsis rebus, post tantam societatis humanæ turbationem, medicinam adhibeat peropportunam; huiusque rei spem bonam auget Anni sancti, qui appropinquat, auspicata faustitas. Necdum tamen audemus in presenti aggrediendam Nobis proponere illius Concilii œcumenici instaurationem, quod, nostræ memoria iuventutis, sanctissimus Pontifex Pius Nonus inchoavit, sed eius partem dumtaxat, quamvis permagni momenti, perfecit. Cuius rei id profecto est

causæ, quod Nos quidem, ut dux ille Israelitarum clarissimus, precibus veluti suspensi expectamus dum bonus ac misericors Deus suæ Nobis certius voluntatis consilium aperiat[73].

Nonostante la proposta dell'anno santo del 1925 come data di realizzazione di questo progetto dia all'annuncio un peso ragguardevole, all'interno dell'enciclica lo spazio dedicatovi potrebbe sembrare esiguo e il linguaggio scelto quasi timoroso. Il padre Giovanni Caprile però, in un suo primo articolo sul tema, riportando una precedente redazione dattiloscritta con correzioni a mano del pontefice custodita nell'archivio segreto vaticano, ci permette di intuire quale profondo trasporto muovesse Pio XI all'idea di riunire a Roma l'episcopato cattolico e quali grandi benefici si aspettasse dalla ripresa del Concilio[74].

Certo è che le parole del pontefice non rimasero un semplice e vago proposito, ma ben presto si tradussero in azione. Per prima cosa indirizzò le ricerche verso gli archivi conciliari e, già all'inizio dell'anno seguente, diede a un ristretto gruppo di teologi l'incarico di studiare il materiale rinvenuto mentre lui stesso, durante il concistoro segreto del 23 maggio, informò per la prima volta i cardinali del suo progetto, chiedendo loro un parere scritto sull'opportunità di una tale scelta e della data ipotizzata per la sua realizzazione[75]. Ricevendo in udienza privata la Commissione, Pio XI impartì personalmente le sue direttive: si trattava di inventariare il materiale esistente nell'archivio e di elencare ciò che il Vaticano I non aveva potuto realizzare. I lavori dei teologi incaricati continuarono con l'estensione di un programma sommario del futuro concilio in quattro punti: *de fide et Ecclesia*, *de codice internationali*, *de Actione Catholica*, *de Ecclesia orientale*[76]. Contemporaneamente all'approfondimento di questi probabili temi da parte della Commissione, si era attivata anche un'ampia consultazione dell'episcopato: nell'ottobre del 1923 a tutti i cardinali, vescovi, prelati e abati *nullius* era stata inviata dalla Segreteria di Stato una lettera in cui si chiedeva un parere scritto sull'opportunità della ripresa del Concilio Vaticano; essa, comunque, non avrebbe avuto luogo nell'anno santo del 1925 e i temi da trattare sarebbero stati comunicati in seguito.

Le risposte che giunsero a Roma nei mesi successivi vennero visionate dal santo padre stesso e catalogate dai segretari sotto la sua diretta

---

[73] PIO XI, lettera enciclica *Ubi arcano Dei consilio*, 691-692.
[74] G. CAPRILE, «Pio XI e la ripresa», 28.
[75] Y. CHIRON, «Dal Vaticano I al Vaticano II», 43-44.
[76] S. CASAS, «Nouvelles données», 839.

supervisione. I pareri furono per la gran maggioranza positivi: su 1.011 risposte pervenute, ben 913 concordavano con la proposta di Pio XI e, di queste, quasi un terzo motivavano in modo approfondito il parere esposto[77]. Di queste lettere per molto tempo si perse traccia, per essere poi ritrovate sotto il pontificato di Giovanni XXIII, diversi mesi dopo l'annuncio del Concilio Vaticano II e a tutt'oggi non sono state fatte oggetto di alcuno studio specifico. È sempre il Caprile a dedicare due suoi articoli all'analisi di un primo gruppo di pareri: si tratta di quelli forniti per iscritto dai cardinali dopo la richiesta del papa durante il concistoro segreto, reiterata poi in maniera formale alcuni giorni più tardi dal segretario di Stato[78]. Attraverso di esse è possibile scorgere sia i motivi che facevano propendere i prelati a favore della convocazione del Concilio, sia quelli che all'opposto sconsigliavano di intraprendere un tale progetto.

Molti prevedevano che l'assise avrebbe apportato notevoli benefici alla vita della Chiesa intera. Il primo vantaggio di un Concilio sarebbe stato l'incontro e lo scambio tra i vescovi, i quali avrebbero così potuto approfittare delle reciproche conoscenze ed esperienze, riuscendo anche a concordare e coordinare la loro azione a difesa della fede e a guida delle loro rispettive Chiese. Da non sottovalutare sarebbe stata la testimonianza che una tale riunione avrebbe offerto sia ai fedeli cristiani che a coloro che si mostravano più lontani dalla Chiesa, rinvigorendo la vita interiore degli uni e richiamando gli altri ad abbracciare la fede. Soprattutto riunire ancora una volta i vescovi avrebbe dissipato dagli animi l'idea che, con la proclamazione del dogma dell'infallibilità, il pontefice non avrebbe più avuto bisogno di convocare nuovi Concili. La nuova Assise avrebbe anche portato un non trascurabile contributo alla causa dell'unità, attraverso un ritorno alla Chiesa Cattolica di scismatici ed eretici o quantomeno come occasione di riavvicinamento e di riflessione all'interno delle Chiese e comunità separate. Oltre alle salutari ricadute nella vita interna della Chiesa, secondo i pareri dei Cardinali, la ripresa dei lavori del Vaticano I avrebbe anche portato benefiche risonanze *ad extra*, soprattutto in quella particolare contingenza storica: in tempi di divisioni e discordie, dovuti in particolar modo all'ascesa dei nazionalismi, l'immagine di una Chiesa unita avrebbe spinto gli animi al desiderio della pace e gli stessi vescovi se ne sarebbero fatti portatori al ritorno nelle loro sedi. Dunque quelle condizioni

[77] G. CAPRILE, «Pio XI e la ripresa», 35.
[78] G. CAPRILE, «Riserve», 121-133; ID., «Pareri», 563-575.

politiche e sociali, che ad alcuni sarebbero potute sembrare sfavorevoli alla celebrazione di un Concilio, in realtà venivano lette come una sorta di implicita richiesta della sua convocazione.

Se molte erano le motivazioni favorevoli, alcuni Cardinali prospettavano anche una serie di difficoltà e timori. Tra tutti, uno soprattutto fu quello maggiormente considerato e sembra aver rivestito un peso notevole nella decisione finale del Santo Padre: la particolare condizione giuridica della Santa Sede in seguito all'occupazione di Roma. Se anche gli ultimi Governi avevano dimostrato più riguardo verso la sede apostolica, la situazione di fatto non era cambiata dai tempi della sospensione del Vaticano I. Radunare i vescovi in Concilio sarebbe quasi sembrata una sconfessione della decisione presa da Pio IX, se non addirittura una ratifica dell'usurpazione dei territori pontifici perpetrata dal Regno d'Italia. Si riteneva quindi necessario risolvere la questione romana prima di dare inizio ai lavori dell'assise conciliare.

Le ragioni precise che convinsero Pio XI a rinunciare a un progetto così ben avviato non compaiono in alcun documento e nessun testimone diretto le ha mai riportate; fatto sta che nel 1924 i lavori della Commissione vennero bruscamente bloccati. È certo che un notevole peso lo ebbero eventi dettati dalla contingenza, come le celebrazioni ricorse nel contesto dell'anno santo del 1925 e, a seguito della conciliazione del 1929, la necessaria organizzazione del nuovo Stato Città del Vaticano e di tutto il suo complesso amministrativo. Anche in questo caso il lavoro non andò sprecato e quei temi proposti come di particolare importanza per la ripresa del Concilio divennero oggetto di alcuni interventi di Pio XI (riguardo all'Azione Cattolica, all'educazione, al matrimonio e al comunismo) e, se anche nessuno studio sistematico se ne sia occupato, ci sembra quantomeno lecito ipotizzare che parte dei lavori della Commissione siano stati utilizzati dallo stesso pontefice nell'approfondimento di tali questioni e nella stesura dei relativi documenti[79].

Il Caprile ci offre una interessante ed evocativa conclusione nei riguardi di questo primo progetto di ripresa del Concilio Vaticano I con queste parole:

> è certo […] che se fu gran merito di Pio XI l'aver concepito ed in un certo modo avviato il vasto disegno della ripresa del Concilio, non fu minore essere rimasto, invece, in umile e docile attesa, «pregando che il Signore, buono e misericordioso», volesse dargli «qualche più chiaro segno del suo

[79] Y. CHIRON, «Dal Vaticano I al Vaticano II», 50.

volere». Tal segno forse non ebbe, perché Dio, lo sappiamo, ha i suoi tempi e le sue ore[80].

5. **Pio XII**

Pio XI aveva convocato a Roma tutto l'episcopato italiano per un importante incontro nel febbraio del 1939 ma non poté presenziare a questo evento perché la morte lo colse durante la notte del 10 febbraio. Il periodo di sede vacante e il successivo conclave furono diretti dall'allora cardinale camerlengo, Eugenio Pacelli. Si trattava di un prelato che aveva vissuto tutto il suo ministero all'interno della diplomazia vaticana, prima da minutante nella Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, poi dopo l'ordinazione episcopale come nunzio apostolico in Baviera e Prussia; infine, creato cardinale, era stato scelto da papa Ratti come suo segretario di stato. Fu forse proprio questa profonda esperienza in campo diplomatico a far ricadere su di lui la scelta dei cardinali che, in appena tre scrutini, lo elessero papa. A significare la continuità con il pontificato precedente, Pacelli si impose il nome di Pio XII, aprendo così un nuovo capitolo nella storia del Magistero ecclesiologico precedente al Vaticano II.

Nell'ambito magisteriale, Pio XII contribuì in maniera importante alla riflessione ecclesiologica, soprattutto con la famosa enciclica *Mystici corporis*[81] che segnò la solenne consacrazione dell'ecclesiologia del corpo mistico e ne fece un polo molto fecondo di rinnovamento per tutta la disciplina. Ma merito di Pio XII fu anche il suo tentativo di ripresa del Vaticano I: sicuramente a conoscenza delle intenzioni del suo predecessore, anch'egli istituì una Commissione *ad hoc* per studiare la possibilità di riaprire il Concilio interrotto e ne seguì i lavori con interesse, pur abbandonando alla fine il progetto, giudicato inopportuno per quella particolare contingenza storica.

5.1 *L'enciclica* Mystici corporis

Se è evidente che un Magistero ventennale come quello di Pio XII, seppur accostato solamente dal punto di vista dell'ecclesiologia, non possa essere ridotto a una sola enciclica, è altrettanto chiaro che la *Mystici corporis* rappresenta una sintesi completa del pensiero ecclesiologico di papa Pacelli e che uno studio più approfondito sul suo insegnamento supererebbe gli intenti dal presente lavoro. Ci dedicheremo

[80] G. CAPRILE, «Pio XI e la ripresa», 39.
[81] PIO XI, lettera enciclica *Mystici corporis*, 29 giugno 1943.

quindi in maniera esclusiva all'analisi di questo documento che segnò una pietra miliare nello sviluppo teologico della riflessione sulla Chiesa, spianando la strada a quella sintesi più alta e completa che il Concilio Vaticano II offrì nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*. È lo stesso Antón a definirla in questo modo:

> La publicación de la Myst. Corp. señala una etapa nueva en la evolución de la eclesiología. Esta coronó los esfuerzos de toda una generación de teólogos por descubrir las raíces bíblicas y patrísticas de la noción eclesiológica del cuerpo de Cristo y por asegurarle un puesto central en la eclesiología y en la conciencia misma de la Iglesia[82].

L'intera enciclica è divisa in cinque parti: una introduzione, una prima parte tesa a descrivere l'applicazione della categoria di corpo mistico alla Chiesa, una seconda concentrata sull'analisi del legame che intercorre tra Cristo e i singoli battezzati, una terza a carattere esortativo e, infine, un epilogo sul posto della vergine Maria all'interno del corpo mistico. Nella trattazione introduttiva Pio XII si preoccupa di esplicitare tutti i motivi che lo hanno spinto all'elaborazione del documento[83]: vengono elencate motivazioni di vario genere, che però nel loro complesso testimoniano chiaramente il legame che intercorre tra la riflessione teologica, soprattutto nel campo dell'ecclesiologia, e la vita stessa della Chiesa. Papa Pacelli, infatti, non si riferisce solo alla particolare importanza della dottrina del corpo mistico, ma si ricollega anche alla specifica situazione storica che, con il suo diffuso disprezzo per la Chiesa, tale da renderla sempre più simile al suo divino fondatore, e con le calamità degli eventi bellici, così distruttivi da convincere sempre più gli uomini della precarietà dei beni terreni, conduceva tutti i popoli a guardare alla Chiesa come a una speranza per il loro secolo. A tali motivi ne aggiunge anche uno di tipo personale, ovvero le celebrazioni per il suo venticinquesimo anniversario di ordinazione episcopale, che avevano riunito in un solo corpo tutti quei popoli che la guerra sembrava aver diviso. Ma tra tutti i motivi spicca la sollecitudine pastorale che spinge Pio XII a condannare quegli errori che, proprio in questo ambito, si stavano diffondendo. Di questa sezione introduttoria, più che l'elenco di motivazioni esposto dal santo padre, appare di notevole importanza l'*incipit* dell'enciclica che pone la dottrina che sarà esposta nel resto del testo in una posizione di vera e propria preminenza rispet-

---

[82] A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 612.
[83] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 193-198.

to alle altre, quasi nell'intento di fornire attraverso di essa una sintesi generale del tema ecclesiologico:

> Mystici Corporis Christi, quod est Ecclesia, ex ipsius Redemptoris labiis primitus excepta doctrina, ex qua magnum in sua luce ponitur beneficium, satis numquam elatum laudibus, arctissimæ coniunctionis nostræ cum tam excelso Capite, res eiusmodi profecto est, quæ præstantia dignitateque sua omnes homines, quotquot Divino moventur Spiritu, ad contemplationem invitat, eorumque mentes collustrando, ad salutifera ea opera, quæ præceptis hisce consentanea sint, summopere excitat[84].

La prima parte, che si apre subito dopo, si manifesta come quella di maggiore interesse dal punto di vista ecclesiologico[85]: in essa papa Pacelli descrive gradualmente tutti i termini di paragone tra l'immagine del corpo e la realtà della Chiesa. Prima però di trattare i singoli aspetti della metafora somatica, ne descrive l'eccellenza a partire dalla missione stessa della Chiesa, chiamata a prolungare nei secoli l'opera di salvezza di Cristo:

> Sicut enim Dei Verbum, ut doloribus cruciatibusque suis homines redimeret, nostra voluit natura uti, eodem fere modo per sæculorum decursum utitur Ecclesia sua, ut inceptum opes perennet. Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quæ sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est – nihil nobilius, nihil præstantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur «mysticum Iesu Christi Corpus»; quæ quidem sententia ex iis effluit ac veluti efflorescit, quæ et in Sacris Litteris er in sanctorum Patrum scriptis crebro proponitur[86].

La sezione approfondisce in tre tesi successive i vari aspetti dell'immagine: la Chiesa come corpo, il corpo è di Cristo, il corpo è mistico.

Il termine di paragone della Chiesa è l'immagine del corpo[87]. È quindi, anzitutto, interesse di Pio XII quello di descrivere gli aspetti che accomunano le due diverse realtà. La compagine ecclesiale, come ogni corpo fisico, appare una e indivisa, seppur composta di molte membra, ma anche concreta e percepibile, pur restando salda e unita attraverso dei vincoli di natura spirituale. Anche all'interno del corpo della Chiesa le varie membra sono composte organicamente e gerarchicamente, cioè differenziate tra di loro per compiti e funzioni, ma tra loro coordinate perché tendenti a un unico fine. I membri della Chiesa, poi, sono ben

---

[84] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 193.
[85] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 198-225.
[86] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 199.
[87] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 199-204.

determinati a motivo del battesimo ricevuto, della fede professata e del governo ecclesiastico al quale sono sottoposti e, inoltre, possiedono tutti i mezzi necessari alla loro crescita e maturazione, cioè i sacramenti.

Il rapporto di Cristo con la Chiesa è definito poi a partire da differenti prospettive[88], prima fra tutte il ruolo del Signore come fondatore. L'opera di edificazione della Chiesa ha avuto luogo in maniera graduale: iniziata da Gesù nel tempo del suo ministero pubblico, attraverso la predicazione e le azioni, trova il momento fondamentale nel sacrificio della croce. È sul Golgota che Cristo sostituisce all'antico patto la nuova alleanza nel suo sangue, di cui idonei ministri erano gli apostoli. Nella pentecoste, infine, la Chiesa nata dalla croce viene fortificata di tutti i doni necessari alla missione. Ma il Signore è anche capo della Chiesa, non solo per un motivo di preminenza, cioè di particolare eccellenza sul resto, ma anche per il suo compito di reggere e governare l'intero corpo, sia in maniera invisibile e straordinaria con un particolare influsso sui fedeli anche in maniera visibile e ordinaria attraverso il suo vicario in terra. Inoltre egli è capo per la conformità di natura con gli uomini, per la pienezza dei doni spirituali alla quale tutto il corpo attinge e, in ultimo, per l'influsso di forza e virtù che lui stesso effonde sulle membra. Il Cristo è anche sostentatore del corpo, attraverso il dono dello Spirito Santo, e suo salvatore.

Quel corpo di Cristo, che è la Chiesa, ha un'importante qualificazione che la identifica: è mistico[89]. Tale aggettivo viene utilizzato anzitutto per distinguere il corpo della Chiesa dal corpo fisico di Cristo, nato dalla Maria vergine, ma anche per differenziarlo da qualunque altro corpo, sia fisico che morale. Difatti le varie membra della compagine ecclesiale non perdono la loro sussistenza, come accade nel corpo naturale, e non sono unite tra loro solamente per una cooperazione in vista dello stesso fine, come nel corpo morale: ciò rende la Chiesa differente e superiore rispetto a qualunque altra aggregazione sociale. Concludendo la sezione e sintetizzando i cardini del suo insegnamento, Pio XII insiste nel condannare l'errore di chi distingue una chiesa invisibile e una chiesa visibile: è con la dottrina del corpo mistico che si può trovare il giusto equilibrio per accostare e studiare la realtà ecclesiale.

La seconda è di minor interesse per l'ecclesiologia perché si concentra sull'unione di ogni singolo fedele con Cristo all'interno della com-

---

[88] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 204-221.
[89] PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 221-225.

pagine ecclesiale[90]. I legami che mettono in relazione i battezzati con Gesù sono anzitutto vincoli giuridici e sociali, cioè quelli di uno stesso governo all'interno di un corpo sociale perfetto, ma anche vincoli più marcatamente spirituali come il dono delle tre virtù teologali della fede che fa aderire a Dio come fonte di verità, della speranza che lo fa desiderare come beatitudine e della carità che ci unisce a Lui. In particolare, è l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima dei credenti che, pur essendo un mistero particolarmente profondo, svela in questo particolare frangente tutta la sua importanza. Infine l'Eucaristia si mostra come segno di unità, non solamente con il Signore, ma anche tra le membra del suo corpo, cioè i singoli fedeli.

La parte esortativa è la diretta conseguenza delle due parti precedenti[91]: dopo aver infatti illustrato la retta interpretazione della dottrina della Chiesa come corpo mistico di Cristo, il pontefice Pio XII mette in guardia i fedeli dalle interpretazioni erronee e li invita a crescere nell'amore per la Chiesa. Gli errori nella vita ascetica che possono derivare da comprensioni fuorvianti dell'unione dei singoli con Gesù sono un falso misticismo, che tende alla fusione delle membra con il loro capo; un falso quietismo, che attribuisce ogni progresso spirituale all'opera del Paraclito; una disaffezione alla confessione frequente e all'orazione. Il cristiano, soprattutto dopo aver esplorato l'altezza e la profondità della dottrina del corpo mistico, dovrebbe invece sentirsi chiamato ad amare la Chiesa di un amore forte, riconoscendovi lo stesso Cristo e imitando il suo amore, che l'ha portato fino a dare la vita per salvarla.

A Maria Santissima è infine dedicato l'epilogo dell'enciclica[92]. Lo stretto rapporto che la lega al Figlio di Dio, di cui è madre fisica, in qualche modo la rende madre spirituale di tutte le membra del suo corpo, cioè della Chiesa intera. Papa Pacelli affida a lei, al cui cuore immacolato aveva consacrato tutto il genere umano, l'intercessione per una continua effusione di grazie dal capo verso il corpo e per un'era di fraternità e di pace.

La sintesi teologica proposta da Pio XII nella *Mystici corporis*, pur essendo essenzialmente di carattere cristologico e meno attenta alla dinamica pneumatologica, rappresenta una tappa fondamentale dello sviluppo ecclesiologico perché in essa viene raggiunto dal Magistero un notevole equilibrio dottrinale nella composizione tra l'aspetto societario

---

90 PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 225-233.
91 PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 233-247.
92 PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 247-248.

ed esteriore della Chiesa e quello più spirituale e intimo. Essa può definirsi, a partire dal suo *terminus a quo*, come il punto di arrivo di quella linea tracciata dal Magistero ecclesiologico di Leone XIII: le numerose citazioni esplicite dei documenti di papa Pecci all'interno del testo avvalorano la diretta dipendenza di questo documento dalla *Satis cognitum*, della quale esso potrebbe quasi configurarsi come debito coronamento. Ma accostando la *Mystici corporis* dalla prospettiva del suo *terminus ad quem*, ovvero la *Lumen gentium*, essa assume la fisionomia di invito a una possibile e più ampia sintesi, dato che non era interesse di Pio XII quello di bloccare la riflessione ecclesiologica ma piuttosto quello di indirizzarla all'interno di coordinate più sicure, perché potesse continuare il suo cammino di approfondimento e portare notevoli frutti di rinnovamento per il bene della Chiesa intera.

È proprio questa canalizzazione della riflessione ecclesiologica, però, a evidenziare anche i limiti del documento pontificio. Se è vero che l'enciclica di Pio XII accoglieva e faceva proprie alcune delle istanze di rinnovamento ecclesiologico che erano maturate nei decenni precedenti, all'opposto trascurava altre piste di riflessione teologica che venivano emergendo in quegli anni. Il periodo del pontificato di Pio XII, infatti, è quello del *ressourcement* e dell'apertura di nuovi percorsi, anche nel campo dell'ecclesiologia: attraverso di essi si tentava un incontro tra la teologia e la cultura moderna e si perseguiva una ricaduta effettiva della speculazione dogmatica sulla vita spirituale dei fedeli. Questo fermento teologico, che vedeva come centri propulsori gli scolasticati di Lyon-Fourvière e di Le Saulchoir e che era stato soprannominato *Nouvelle Théologie*, veniva però interpretato come una sorta di riproposizione delle teorie moderniste che erano già state condannate sotto il pontificato di Pio X e, per questo, inducevano il Magistero a intervenire decisamente con nuove sanzioni. In questo contesto, la pubblicazione dell'*Humani generis*[93] e i diversi provvedimenti che raggiunsero i principali esponenti di questa corrente teologica, situarono nuovamente quella che abbiamo definito una ecclesiologia esistenziale in coerente continuità con quella di papa Sarto. Compito della teologia era quello di accompagnare e servire il Magistero che, dal canto suo, rivendicava la sua autorità nell'indirizzare e guidare la riflessione teologica.

Sempre sul versante di una ecclesiologia di tipo esistenziale, in ultima battuta, non è possibile trascurare il tema delle conferenze episcopali, anche se solamente per brevi accenni. Questi *conventus episcopo-*

[93] PIO XII, lettera enciclica *Humani generis*, 12 agosto 1950.

rum, sorti in Europa a macchia di leopardo nella prima metà del XIX secolo, precedendo così di qualche decennio la convocazione del Concilio Vaticano I, si diffusero con rapidità andando gradualmente a sostituire l'istituzione dei concili particolari. Pur incontrando l'iniziale resistenza di Pio IX, mossa dal timore che queste potessero divenire strumento per la diffusione di idee conciliariste e gallicane, le conferenze episcopali furono però decisamente promosse attraverso numerosi interventi diretti da Leone XIII, «que justamente se ha merecido el título de promotor de las conferencias episcopales»[94], e ottennero generalmente l'appoggio dei pontefici successivi.

Il graduale sviluppo di queste istituzioni trova nel pontificato di Pio XII un passaggio di fondamentale importanza verso la loro definitiva istituzionalizzazione e una migliore chiarificazione del loro statuto teologico. Proprio nel ventennio del suo pontificato, infatti, si assistette alla sostituzione, sia da un punto di vista pratico che nell'ambito degli interventi papali, dei sinodi particolari con le conferenze episcopali, passaggio che trasformò i primi in avvenimenti straordinari nella vita delle Chiese e configurò le seconde come vie per una ordinaria e sistematica collaborazione tra i vescovi[95]. Soprattutto in vista dell'evangelizzazione, papa Pacelli giudicò i *conventus episcoporum* come gli strumenti più adatti per dare concreta realizzazione alla sollecitudine dei vescovi nei riguardi di tutte le Chiese[96]. Si assistette così al progressivo prendere corpo di un cambiamento di notevole portata:

> A una espressione parziale e inadeguata dell'unità della Chiesa che si documentava quasi esclusivamente nella fedeltà di ogni singolo vescovo al successore di Pietro, si sta così gradualmente sostituendo una immagine della *communio Ecclesiarum* più organica ed articolata che vede i vescovi non solo organizzarsi su base nazionale, ma anche stabilire vitali rapporti con i colleghi di altri paesi e di altri continenti[97].

Possiamo ipotizzare, senza indebite esagerazioni, che il positivo fermento nella collaborazione tra i vescovi e gli episcopati, a cui Pio XII assisteva e contribuiva, abbia spinto il pontefice a considerare una possibile ripresa del Concilio Vaticano I e un completamento della sua opera dottrinale.

---

[94] A. ANTÓN, *Conferencias*, 56.
[95] A. ANTÓN, *Conferencias*, 81-82.
[96] PIO XII, lettera enciclica *Fidei donum*, 244.
[97] G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, 284.

5.2 *La rinascita del progetto di ripresa del Vaticano I*

Se con la morte di Pio XI sembrava scomparire anche la possibile ripresa del Vaticano I, quel progetto accarezzato dal pontefice era invece da subito risorto nell'opinione della stampa durante il periodo di sede vacante[98]. A queste voci, che interessavano la Chiesa solamente dall'esterno, si affiancavano anche alcune proposte che, dall'interno, invocavano l'indizione di un Concilio. Degna di particolare menzione appare la proposta dell'allora segretario della Congregazione di *Propaganda fide*, mons. Celso Costantini[99]. Il Presule, sulla scorta della sua personale esperienza come delegato apostolico a Pechino, nel qual ruolo era stato protagonista e organizzatore del primo Concilio plenario cinese, approfondì il tema attraverso un suo studio che, già alla vigilia del Conclave del 1939, argomentava la convenienza per quel tempo della riunione conciliare e i temi principali che si sarebbero dovuti trattare[100]. Il testo, inteso come una sorta di *pro memoria*, è stato ritrovato nel suo archivio personale, conservato in alcune copie dattiloscritte e in redazioni successive. In esso veniva anzitutto liberato il campo dall'obiezione più pesante che non aveva permesso a papa Ratti la convocazione dell'assise negli anni del suo pontificato: a seguito della conciliazione tra lo Stato italiano e la Santa Sede, la questione romana si poteva ormai considerare archiviata e non rappresentava più un intralcio ai lavori del futuro Concilio. Riguardo ai temi che si sarebbero dovuti affrontare, mons. Costantini negava l'urgenza di questioni dogmatiche o di definizioni dottrinali, ma sottolineava la necessità di una revisione che toc-

---

[98] P. ZOVATTO, «Celso Costantini», 249.

[99] Celso Benigno Luigi Costantini nasce nel 1876 a Castions di Zoppola (Pordenone), secondo di dieci figli. Dopo l'istruzione elementare, viene presto iniziato al lavoro nella piccola impresa edile di proprietà del padre. Meditata la vocazione, entra in seminario a Portogruaro, per proseguire poi gli studi a Roma presso l'Università della Minerva e l'Accademia di San Tommaso. Ordinato nel 1899, ricopre vari incarichi nella cura d'anime. Al ritorno dalla guerra, durante la quale era stato cappellano militare, è nominato vicario generale della Diocesi di Concordia e, in seguito, Benedetto XV lo invia come amministratore apostolico a Fiume. Pio XI nel 1922 lo designa primo delegato apostolico in Cina, dove opera con grande risolutezza nella riorganizzazione della Chiesa locale. Tornato in Italia nel 1933 a causa delle precarie condizioni di salute, è prima consultore della Congregazione *Propaganda Fide* poi, dal 1935, segretario della medesima. Nel concistoro del 1953 Pio XII lo crea cardinale e, nel 1954, lo promuove a cancelliere di Santa Romana Chiesa. Membro di varie Congregazioni, muore improvvisamente alla vigilia del conclave che avrebbe eletto Giovanni XXIII (A. MARCON, «Costantini Celso Benigno Luigi», 1079-1085).

[100] Y. CHIRON, «Dal Vaticano I al Vaticano II», 51.

casse i campi dell'amministrazione ecclesiastica, della liturgia e della disciplina. L'opera che proponeva può essere descritta come un vero e proprio rinnovamento ("riforma" e "rinnovamento" sono termini frequenti nel testo, accompagnati poi da altri meno pregnanti ma, in qualche modo, riconducibili alla stessa area tematica come "revisione", "concessione", "facilitazione", "cambiamenti", "modificazioni") e affonda le sue radici in una scelta di base che caratterizza tutto il complesso della sua proposta: discernere ciò che è immutabile da ciò che è caduco nella costituzione della Chiesa, per permettere così un rinnovamento di quegli aspetti maggiormente condizionati dai tempi e dalla natura umana[101]. Non si hanno notizie, però, riguardo a cosa venne fatto di questo studio negli anni della sua redazione ma solo in tempi successivi: quando Pio XII mise in moto i lavori preparatori per un Concilio, lo studio venne consegnato al segretario della Commissione centrale e, dopo la morte dello stesso autore, una copia dell'ultima redazione venne offerta in dono a Giovanni XXIII, a distanza di tre mesi dall'indizione del Vaticano II[102].

Le intuizioni di mons. Costantini non rappresentavano altro che un'eco di ciò che in quegli anni stava maturando nei movimenti ecclesiali. Di questi movimenti, varie sono le sintesi e le elencazioni fornite dagli studiosi contemporanei e noi non intendiamo qui offrirne un'ulteriore elaborazione; piuttosto ci sembra utile per il nostro studio ricorrere alle testimonianze dirette di alcuni giovani teologi del tempo che, proprio vivendo quegli anni di fermento, erano capaci di intuire e identificare luoghi e spinte di rinnovamento all'interno della Chiesa cattolica: ci riferiamo a Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac e Yves Congar. I tre, in opere contemporanee, evidenziano una pluralità di ambiti nei quali potevano ammirare un particolare fermento ecclesiale: si trattava dall'impegno per le missioni e delle iniziative ecumeniche, delle molteplici attività sociali dei cristiani e del risvegliato interesse per l'ambito liturgico. Ciò che permetteva di interpretare tutto questo movimento non come un'agitazione di superficie ma come un vero e proprio dinamismo che investiva il tessuto più profondo della Chiesa era il fatto che la riflessione teologica stessa venisse spinta da questi fermenti, che si potevano rinvenire quindi nei fatti e nella vita prima ancora che nei libri e negli studi[103]. Essi si proponevano come occasio-

[101] È possibile leggere il testo integrale in G. BUTTURINI, «Per un concilio di riforma», 104-139.
[102] H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 248.
[103] G. BUTTURINI, «Per un concilio di riforma», 94-95.

ni per un rinnovamento sia della riflessione teologica che della prassi ecclesiale[104], assurgendo quasi a dei luoghi teologici in atto:

> Mauvais théologiens, ceux qui, enfouis dans leurs in-folio et leurs disputes scolastiques, ne seraient pas ouverts à ces spectacles, non seulement dans la pieuse ferveur de leur coeur, mais formellement dans leur science: donné théologique en plein rendement, dans la présence de l'Esprit[105].

La vita della Chiesa, dunque, era attraversata in quel periodo da una particolare vivacità e, per quanto da parte di questi movimenti non giungesse alcuna spinta esplicita verso la convocazione di un Concilio, essi venivano comunque osservati e intercettati da una Curia Romana in cui si cominciava a respirare un desiderio condiviso di ripresa dell'Assise conciliare[106], se non altro per dirigere il flusso dei cambiamenti in corso.

L'invocazione di un Concilio arrivò fino a essere presentata a Pio XII dal card. Ruffini nell'udienza accordatagli il 24 febbraio 1948. Il suggerimento dell'Arcivescovo di Palermo fu prontamente seguito dal pontefice che, meno di due settimane più tardi, ne parlò con mons. Alfredo Ottaviani, assessore del Sant'Offizio. Quest'ultimo, il quale concordava con il parere di Ruffini, presentò un elenco di temi per i quali la convocazione del Concilio sembrava essere conveniente e Pio XII. Nonostante alcune esitazioni, già nella stessa riunione il papa dispose che si iniziassero dei lavori esplorativi i quali, seppur protetti dal più stretto riserbo, avrebbero dovuto individuare ed esaminare le materie da trattare e identificare le personalità da convocare a Roma per prendere parte alle commissioni preparatorie.

Passati pochi giorni dall'udienza con il santo padre, mons. Ottaviani riunì una ristretta Commissione di consultori: a essi venne comunicato il desiderio espresso dal papa e le sue direttive. In quattro riunioni, che si tennero tra marzo e maggio del 1948, la Commissione portò a termine i tre incarichi che le erano stati affidati. Anzitutto venne proposta, per la preparazione del Concilio, la formazione di cinque Commissioni e di un Comitato direttivo o Commissione centrale con il compito di coordinamento e segreteria. Venne poi elaborato uno schema generale delle materie che si sarebbero dovute trattare: per far questo, come già avvenuto sotto il pontificato di Pio XI, si intraprese anzitutto lo studio del materiale non adoperato dal Vaticano I e dei

---

104 Y. CONGAR, «Vie», 157.
105 M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 68.
106 G. BUTTURINI, «Per un concilio di riforma», 88-89.

desiderata inviati dai Vescovi in occasione di quell'assise. I membri della Commissione incaricarono di questo compito il padre Sebastian Tromp, gesuita olandese, professore all'Università Gregoriana, perché dalle sue ricerche emergesse ciò che il Concilio non aveva potuto portare a termine. Si concluse che molto del materiale non utilizzato era stato già adoperato negli interventi pontifici degli anni successivi, tanto che le materie non considerate si riducevano a poche[107] e per questo motivo le ricerche si diressero anche verso gli atti più recenti del Sant'Offizio, così da avere informazioni sulle urgenze che la Chiesa in quel tempo si trovava ad affrontare. In questo modo si poté stilare un elenco di cinquanta temi, poi distribuiti negli ambiti di interesse propri di ciascuna delle Commissioni. Ultimo compito svolto fu quello di elaborare un elenco di teologi che, entrando a far parte delle cinque Sottocommissioni, avrebbero potuto offrire il loro contributo per la preparazione degli schemi dei documenti. Il risultato di questi lavori esplorativi fu presentato da mons. Ottaviani, prima alla seduta plenaria dei cardinali del Sant'Offizio, poi direttamente al aanto padre il 22 luglio, ottenendo da lui il *placet* per la continuazione dei lavori e anche la richiesta di fornirgli una rosa di personalità tra le quali fosse possibile scegliere il presidente e il segretario della futura commissione centrale.

Il 24 febbraio del 1949, dopo una considerevole pausa, con la nomina da parte di Pio XII del nunzio apostolico in Italia, mons. Francesco Borgongini Duca, quale presidente della Commissione speciale preparatoria e del gesuita Pierre Charles, professore di dogmatica a Lovanio, come segretario della stessa, i lavori ripresero. Tale Commissione, avvalendosi del lavoro delle Sottocommissioni tematiche, tenne fino al luglio successivo un totale di sei incontri, vagliando le materie su cui il Concilio avrebbe discusso ed elaborando anche una lettera da inviare, a titolo puramente esplorativo, a un numero ristretto di Vescovi e Superiori generali. Si cominciava quindi a prospettare un'Assise più disciplinare che dottrinale, quasi a precorrere l'idea di Concilio pastorale che, suggerita dai Vescovi tedeschi e francesi, papa Roncalli farà propria[108]. Il lavoro fu sottoposto ai cardinali del Sant'Offizio che, con l'approvazione di Pio XII, invitarono la Commissione a proseguire nei suoi studi ma di soprassedere temporaneamente al progetto di consultazione dei Vescovi.

---

[107] A. VON TEUFFENBACH, «Sulla via», 119.
[108] A. VON TEUFFENBACH, «Sulla via», 97-98.

Nell'ultima fase della preparazione, che durò fino al gennaio del 1951, la Commissione centrale si riunì sporadicamente, mentre il lavoro delle Sottocommissioni continuò, giungendo all'estensione di diversi schemi. Fu durante questa terza fase che cominciarono a manifestarsi anche alcune difficoltà di non poco conto: tra gli stessi teologi che lavoravano al progetto, infatti, venivano ad acuirsi divergenze di vedute riguardo al modo in cui il futuro concilio si sarebbe dovuto guidare. Mentre alcuni di loro propendevano per un concilio di breve durata, che si sarebbe presentato al mondo come una testimonianza di unità nella fede di tutta la Chiesa cattolica e che avrebbe impegnato i padri nella semplice condanna dei più gravi errori del tempo, lasciando poi alla Curia romana il mandato di elaborare i rispettivi decreti dopo la chiusura dell'assise, la maggior parte desiderava invece un concilio tradizionale, senza che venissero stabiliti in maniera preventiva limiti di nessun genere, né per quanto riguardasse la sua durata né tantomeno le modalità di discussione da parte dei padri.

> Come s'è visto, le divergenze in seno alla Commissione andavano ben al di là delle questioni organizzative; partendo, infatti, da una diversa impostazione del Concilio, esse incidevano su tutto il lavoro da svolgere nell'immediato futuro, sulla sua ampiezza, sulla sua durata, sulla forma dei documenti da preparare[109].

Rimessa la questione nelle mani del santo padre, questi decise di rinunciare al progetto. Anche in questo caso, non si hanno notizie specifiche riguardo alle motivazioni che condussero Pio XII ad assumere una tale determinazione. Gli storici hanno spesso addotto come unica ragione la sua ormai avanzata età, unita alla fatica accumulata a causa dei tanti impegni dell'anno santo appena concluso e alla manifestazione dei primi sintomi di quella grave malattia che in breve tempo lo avrebbe condotto alla morte. Sono però stati evidenziati anche dei motivi ulteriori che potrebbero ancor meglio giustificare una tale scelta. Sicuramente le divergenze sorte durante i lavori preparatori, specchio di diverse mentalità che attraversavano la Chiesa intera, potrebbero aver persuaso papa Pacelli che sarebbe stato impossibile celebrare un concilio di breve durata: in questo modo i Vescovi sarebbero rimasti lontani dalle loro Diocesi per troppo tempo, rischiando anche di non venir fatti rientrare in quegli Stati sotto il controllo comunista. A pesare ancora di più sulla decisione di Pio XII potrebbe anche aggiungersi la constata-

[109] G. CAPRILE, «Pio XII», 225.

zione della diffusione nella Chiesa di opinioni divergenti dalla dottrina cattolica che avrebbero rischiato di influire sulle discussioni conciliari e per correggere le quali il papa aveva pubblicato l'enciclica *Humani generis*[110].

Il frutto del lavoro di quegli anni, comunque, non andò sprecato, perché il santo padre ne tenne conto nei successivi interventi magisteriali: si potrebbero qui citare, solo come esempio, la proclamazione del dogma dell'Assunzione, l'attenuazione delle regole riguardanti il digiuno eucaristico, l'autorizzazione delle Messe vespertine e l'enciclica *Fidei donum*[111]. In seguito, poi, Giovanni XXIII permise nella fase antepreparatoria del Concilio Vaticano II di prendere visione del materiale che era stato prodotto dalla Commissione che aveva lavorato durante il pontificato di papa Pacelli e che si trovava custodito nell'archivio del Sant'Offizio. Infine lo stesso padre Tromp, che nelle ricerche avviate ebbe un ruolo di primo piano, lo mantenne anche nella preparazione della nuova Assise vaticana, insieme anche ad altri grandi personaggi che Pio XII chiamò come collaboratori e che influirono sul futuro Vaticano II, come Ottaviani, Browne, Bea, Ruffini, Parente, Hürth.

Possiamo quindi affermare, in sintesi, che «dalla fine del Vaticano I, permase nella coscienza ecclesiale l'idea di riprendere il concilio per completarne i lavori»[112]. Le motivazioni che fecero sentire mano a mano più urgenti i tentativi di una nuova convocazione dell'Assise si possono ritrovare, da una parte nel desiderio di apertura verso il mondo, che scaturiva dall'ansia missionaria di riaffermare il Vangelo in una situazione storica che, in pochi decenni, aveva subito cambiamenti di notevole rilevanza; dall'altra nei fermenti di rinnovamento e di vitalità che si potevano riconoscere in azione all'interno della compagine ecclesiale[113]. Queste forze, che avevano caratterizzato in particolar modo i due pontificati che abbiamo analizzato in maniera più approfondita, rappresenterebbero una sorta di *humus* in cui veniva a maturarsi il consenso sulla convenienza della riapertura del Concilio, «un *humus* […] nel quale si passava da un'idea di concilio che incuteva paura o perlomeno preoccupazione […] ad un concilio cui il mondo avrebbe guardato con simpatia»[114]. Di questo fecondo sostrato il pontificato di Pio XII

110 P. GUMPEL, «Dal Concilio», 68-71.
111 Y. CHIRON, «Dal Vaticano I al Vaticano II», 56.
112 A. SCOLA, «Un'adeguata ermeneutica conciliare», 540.
113 A. SCOLA, «Un'adeguata ermeneutica conciliare», 540.
114 G. BUTTURINI, *Alle origini*, 299.

rappresenterebbe l'ultima fase, preparazione prossima alla riflessione e all'opera intrapresa dal Concilio Vaticano II.

> Un esame leale e spassionato delle più importanti conclusioni del Concilio mostrerà che l'"aggiornamento" non sarebbe stato possibile senza il lavoro preparatorio compiuto in vent'anni di pontificato di papa Pacelli. Lungi dal costituire una rottura drastica col passato, il Vaticano II rappresenta il culmine logico e naturale dell'azione pastorale e dottrinale di Pio XII[115].

Per quanto non possano assurgere al rango di prova, potrebbero quantomeno presentarsi come una significativa testimonianza a favore di tale interpretazione le oltre mille citazioni degli insegnamenti di Pio XII portate dai padri conciliari a sostegno delle loro proposte negli interventi in aula, insieme alle 219 note presenti nei documenti finali del Vaticano II, che rimandano agli atti del pontefice non come dei puri abbellimenti retorici, ma quali giustificazioni alle affermazioni presenti nei testi[116]. C'è chi è arrivato a dire che «non è neppure pensabile un Concilio Vaticano II senza considerare il Magistero di Pio XII»[117]. Anche in questa occasione la lettura presentata dal Caprile ci appare quasi una conclusione obbligata:

> In fondo, senza stare a giudicare e a misurare il passato col metro del presente, bisogna ammirare il disegno della Provvidenza che, attraverso la buona volontà e gli sforzi sinceri degli uomini, faceva maturare lentamente i tempi, e disponeva gli avvenimenti in modo da dare via libera quando sarebbe giunto il momento giusto[118].

6. **Un Magistero timoroso verso le spinte di rinnovamento**

Dall'analisi sopra sviluppata attorno al Magistero ecclesiologico e ad alcune delle scelte pastorali più pregnanti dei cinque pontificati che seguirono la celebrazione del Concilio Vaticano I, è ora possibile dedurre una sintesi conclusiva che ci permetta di evidenziare la tendenza di fondo che ha caratterizzato l'opera di questi sommi pontefici nell'ambito dell'ecclesiologia.

Per quanto i cinque pontefici si differenzino notevolmente tra di loro, per storie personali, temperamenti, formazioni e stili di governo, tra tutti emerge e si distingue in maniera chiara la figura di Leone XIII. La

---

115 R.A. GRAHAM, «Pio XII», 428.
116 P. GUMPEL, «Dal Concilio», 72-73.
117 A. VON TEUFFENBACH, «Sulla via», 106.
118 G. CAPRILE, «Pio XII», 227.

sua personalità aperta e il suo desiderio di riconciliare la Chiesa con l'epoca moderna gli hanno permesso di indicare ai suoi successori e ai teologi del tempo nuovi percorsi per l'ecclesiologia, recependo le migliori acquisizioni della riflessione teologica che, pur confluite nel Vaticano I, non vi avevano trovato una solenne approvazione a causa dell'inattesa interruzione dell'assise. Nemmeno il convinto appoggio al neotomismo rappresentò per papa Pecci un motivo di chiusura e irrigidimento ma piuttosto l'offerta di uno strumento utile nella ricerca di una risposta cristiana alle questioni più urgenti del suo tempo e, dunque, un incentivo alla ricerca e all'approfondimento teologico.

L'atteggiamento lungimirante di Leone XIII non fu però seguito da nessuno dei successori i quali, invece, se ne discostarono notevolmente. Al confronto aperto con la cultura moderna essi sostituirono un'aspra difesa dalle intuizioni della modernità, un forte sospetto verso quei fermenti di rinnovamento teologico che gradualmente venivano emergendo e una ferma condanna di tutte le opere che sembravano cedere il fianco a errori nella comprensione del dogma o incitare alla ribellione verso l'autorità gerarchica. Se è pur vero che battere nuove strade può comportare dei rischi, la scelta di una rigida chiusura nei confronti di certe riflessioni teologiche ostacolò sicuramente un sereno sviluppo di quelle piste ecclesiologiche, che poi sarebbero confluite nei dibattiti del Vaticano II, offrendo lì i loro frutti maturi. Si trattava, in altre parole, del travaglio che il Magistero stava vivendo nella necessità di ridefinire il ruolo della teologia, non affidandole un semplice compito di sostegno nei riguardi del Magistero, finalizzato solamente ad argomentarne gli insegnamenti e a meglio comprenderne le definizioni.

Questo certo non ci deve stupire né può in alcun modo mettere in crisi la nostra comprensione della continuità di uno sviluppo teologico in quanto, alla stregua dello sviluppo storico, anch'esso può procedere attraverso tensioni e ricomposizioni, senza ledere però la continuità dei soggetti interessati e dei processi innescati.

CAPITOLO VI

L'ecclesiologia tra i due Concili

Il precedente capitolo ci ha permesso di approcciare la recezione da parte del Magistero pontificio di ciò che il Concilio Vaticano I aveva prodotto in campo ecclesiologico e il nuovo impulso che lo stesso aveva fornito allo studio sulla Chiesa. Ora il nostro interesse si sposta dall'insegnamento magisteriale a quello teologico, per prima cosa sarà quindi necessario volgere uno sguardo d'insieme alla situazione della teologia tra i due Concili, sì da evidenziarne le tendenze principali e le linee di sviluppo.

Le definizioni dogmatiche prodotte della prima assise vaticana offrivano all'opera dei teologi nuovo materiale da cui muovere le proprie riflessioni tuttavia, nell'ambito dello studio sulla Chiesa, soprattutto in quei luoghi deputati all'insegnamento teologico, si dovette assistere a un progressivo irrigidimento sul metodo apologetico e a una sempre più marcata concentrazione di tutto l'oggetto di studio al solo tema del papato. Ciò condusse la riflessione a una considerazione parziale e incompleta del soggetto-Chiesa, deficitaria sia dell'aspetto interiore e misterico che di una trattazione organica dei singoli stati di vita all'interno del popolo di Dio.

Proprio su questa dinamica desideriamo concentrare ora la nostra attenzione, scegliendo di analizzare la teologia di scuola attraverso uno studio a campione dei manuali di ecclesiologia elaborati dai docenti del Collegio Romano durante il periodo preso in esame. Tale scelta, volutamente parziale, è motivata dal peso che gli autori della Scuola Romana hanno rivestito nel servizio al Magistero e nella formazione di ecclesiastici da ogni parte del mondo, ma anche dalla nostra appartenenza alla comunità universitaria della Pontificia Università Gregoriana, alla cui storia desideriamo offrire un nostro piccolo contributo.

Questa analisi, chiudendo l'interludio tra le parti dedicate allo studio dei due Concili, risulterà utile al fine di verificare lo sviluppo teologico che ha gradualmente condotto la teologia alla visione di Chiesa che sarà offerta al mondo dal Concilio Vaticano II.

1. **La teologia tra i due Concili**

Alla preparazione del Vaticano I avevano contribuito due nuovi centri di riflessione e produzione teologica: si trattava della Scuola di Tubinga e della Scuola Romana. Nell'aula conciliare le loro idee erano circolate e si erano reciprocamente contagiate, ma l'improvvisa interruzione dei lavori dell'assise non aveva permesso a queste nuove acquisizioni, che pure avevano raccolto attorno a sé un notevole interesse, di trovare effettivo riscontro nei documenti finali. Nonostante questo

> L'ecclesiologia del Vaticano I non può comunque essere accusata di ultramontanismo, poiché l'infallibilità papale è fondata su quella della Chiesa e sulla comunione del pontefice con l'episcopato universale, considerato come istituzione di diritto divino. Semmai si tratta di esaminare la recezione conciliare, condizionata dall'impostazione "monarchica" e da questa sorta di "incompiutezza" dell'evento che ha polarizzato la riflessione intorno al solo elemento autoritativo del pontefice[1].

È quindi nella teologia post-conciliare che va ricercata una recezione parziale delle affermazioni dottrinali del Vaticano I e un loro successivo irrigidimento[2]. Difatti gli stessi autori che prima del Concilio avevano contribuito al diffondersi di una nuova sensibilità ecclesiologica, uno tra tutti Franzelin, in seguito diedero vita, proprio a partire dalla riflessione sul dettato della *Pastor æternus*, a una ecclesiologia di stampo gerarcologico e societario.

A un tale cambiamento di rotta contribuì in maniera evidente anche la rinascita del tomismo che, pur avviata già da qualche decennio, venne però fortemente incoraggiata e magisterialmente consacrata sotto il

---

[1] G. ZIVIANI – V. MARALDI, «Ecclesiologia», 289.

[2] Per l'approfondimento della teologia tra i due Concili si può far riferimento a: E. DAL COVOLO – R. FISICHELLA – G. OCCHIPINTI, *Storia della teologia*, III, Bologna 1996; FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, ed., *Storia della teologia*, IV, Casale Monferrato 2001; B. MONDIN, *Storia della teologia*, IV, Bologna 1997; E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III, Roma 1995. In particolar modo, per lo studio dell'ecclesiologia, il riferimento fondamentale è al testo già citato: A. ANTÓN, *El Mistero de la Iglesia*, II, Toledo 1987.

pontificato di Leone XIII. Nella sua enciclica *Æterni Patris*[3] il papa non solo aveva decantato l'eccellenza della filosofia di san Tommaso su tutti gli altri sistemi di pensiero, mostrandola come quella che meglio era riuscita nel compito di armonizzare fede e ragione, ma aveva soprattutto invitato tutti gli ecclesiastici e gli studiosi sia a diffonderla che a farne un uso sempre più ampio, nello studio come nell'insegnamento. Il tomismo era così riconosciuto come il fondamento irrinunciabile di ogni sano sviluppo teologico. Fu dunque seguendo le direttive pontificie e servendosi della filosofia tomista, che le sintesi ecclesiologiche elaborate in questo periodo si posizionarono nel solco bellarminiano e risentirono decisamente della centralità del tema dell'autorità. Esempio tra i più chiari ne è il *De Ecclesia Christi* elaborato da Billot, che si impose come un classico dell'ecclesiologia fino al Concilio Vaticano II. Non si poteva, però, spegnere quel desiderio di attingere più in profondità al mistero della Chiesa, non riducibile alla sua componente esteriore e visibile, che si era acceso già prima del Vaticano I, desiderio che trovò risposta in un teologo come Scheeben, la cui ecclesiologia era sviluppata attorno alle categorie di *mysterium* e *corpus mysticum*.

Il ritorno alla scolastica, infatti, a diversi studiosi cattolici non era apparso come una risposta adeguata a quei problemi che la modernità poneva di fronte al pensiero teologico e, appunto nella ricerca di nuove strade e nuovi percorsi, si assistette allo scoppio della cosiddetta crisi modernista. Il fenomeno è uno tra i più difficili e ancor oggi dibattuti, ci sembra quindi impossibile fornire in poche righe una sintesi che renda ragione della sua complessa realtà: nell'economia del presente lavoro ci basta ricordarne il ruolo che ha assunto all'interno dello sviluppo ecclesiologico. L'origine della crisi si fa tradizionalmente risalire all'opera di Alfred Loisy, biblista cattolico che, attraverso l'applicazione della critica storica ai testi scritturistici, era arrivato a segnare una rottura tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, dissolvendo quel legame istituzionale che univa la Chiesa al suo divino fondatore. A partire da lui, studiosi come Le Roy in Francia, Tyrrell in Inghilterra, Murri e Buonaiuti in Italia, pur non dando vita a una corrente teologica coesa e organizzata, tentarono in maniere diverse di conciliare il pensiero moderno con la fede.

Solo in seguito alla condanna comminata da Pio X attraverso l'enciclica *Pascendi dominici gregis*[4], il modernismo venne ad assu-

[3] LEONE XII, lettera enciclica *Æterni Patris*, 4 agosto 1879.
[4] PIO X, lettera enciclica *Pascendi dominici gregis*, 8 settembre 1907.

mere una fisionomia comune agli occhi degli stessi suoi teorizzatori; fu proprio il papa, infatti, a identificare l'impalcatura della corrente modernista in un sistema filosofico basato su agnosticismo e immanentismo, così da ricondurre a un'unità pensatori che, pur mossi da simili esigenze, non si riconoscevano appartenenti a un'unica corrente. La repressione che ne seguì, condotta con particolare intransigenza dal pontefice e dai suoi collaboratori, ingenerò un'atmosfera di diffuso sospetto che, se da una parte riuscì a stroncare rapidamente la corrente modernista, dall'altra contribuì ad acuire l'allontanamento della Chiea dal mondo moderno e a provocare un generale ritardo nello sviluppo degli studi ecclesiastici. Una tale situazione non giovò di certo nemmeno all'ecclesiologia che seppur non mostrò progressi nell'ambito prettamente teoretico, si vide però stimolata nel suo aspetto esistenziale da una nuova attività e consapevolezza dei fedeli, in conseguenza al Magistero sociale di Leone XIII e alle riforme liturgiche di Pio X.

Fu soprattutto lo *shock* della Grande Guerra a suscitare un vero e proprio risveglio della riflessione sulla Chiesa e a spingere l'ecclesiologia verso nuovi traguardi. È infatti al 1921, cioè alla famosa affermazione di Guardini «ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen»[5], che si fissa convenzionalmente l'inizio di quel rinnovamento ecclesiologico che condurrà alla celebrazione del Concilio Vaticano II. Tale risveglio non si configurò inizialmente come una rinnovata riflessione teologica quanto più come un nuovo approccio vitale alla Chiesa, che tenesse in maggior considerazione sia il suo aspetto comunitario che la sua dimensione spirituale e interiore. Proprio da fattori di ordine esistenziale ricevette i maggiori impulsi lo studio accademico dell'ecclesiologia, canalizzatisi attraverso i vari movimenti di ritorno alle fonti quali quello liturgico, quello biblioco e quello patristico, oltre al dialogo ecumenico che nel frattempo era venuto intensificandosi.

È in questo contesto che, mentre il Magistero concentrava la sua elaborazione ecclesiologica sulla categoria di *corpus mysticum*, che giunse a essere definitivamente consacrata da Pio XII e dall'opera di padre Tromp, si sviluppò quella corrente teologica che venne definita *Nouvelle Théologie*. Si tratta di un nome che riunisce tutte quelle spinte dirette a un rinnovamento teologico, le quali affondavano le proprie radici nel *ressourcement* e, ponendosi in reazione critica al

[5] R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche,* 19.

neotomismo, cercavano di aprirsi al pensiero moderno e di tenere in considerazione i bisogni vitali del popolo di Dio. I due centri propulsori più significativi di questa nuova corrente furono lo scolasticato gesuita di Lyon-Fourvière e quello domenicano di Le Saulchoir. Il primo era un ambiente intellettuale variegato, in cui si formarono e operarono teologi quali Teilhard de Chardin, Henri de Lubac e Jean Daniélou. Il contatto diretto con le fonti, privato del suo intento apologetico, permise a questi pensatori di elaborare una visione più storica dell'economia della Rivelazione, non concependola più come la comunicazione di un insieme di verità ma piuttosto come la manifestazione di Dio stesso, e così di ridimensionare il fissismo dogmatico a vantaggio di elaborazioni più simboliche. Al contrario il secondo centro, pur muovendosi nella stessa direzione, si configurò come una vera e propria scuola teologica omogenea, di cui i maggiori esponenti furono Marie Dominique Chenu e Yves Congar. Lo studio approfondito del medioevo come contesto dell'opera teologica di Tommaso d'Aquino permise ai suoi autori di ridonare il primato assoluto alla Parola di Dio e di recuperare la dimensione storica del dato rivelato, arrivando a stabilire una maggiore armonia tra ragione e fede, permettendo così anche alla teologia di tornare a beneficio dell'esperienza religiosa del credente.

Fu proprio all'interno dello scolasticato di Le Saulchoir che Congar operò concentrando i suoi sforzi nell'ambito dell'ecclesiologia, che aveva identificato come il fulcro dell'approfondimento teologico del tempo. Sempre teso a superare lo stile giuridico che condizionava l'approccio alla Chiesa, sviluppò la sua opera di rinnovamento a partire dalla categoria di corpo mistico, trasferendo in questo modo la riflessione ecclesiologica dal campo dell'apologetica a quello della dogmatica. Proprio per fornire ulteriori strumenti per l'elaborazione di una nuova ecclesiologia, progettò la collana *Unam Sanctam*, affinché si potesse accostare lo studio della Chiesa a partire dalla sua natura intima e anche nel suo sviluppo storico.

Questi tentativi di percorrere nuove strade provocarono una forte reazione dei principali esponenti della scuola neotomista, come i padri Réginald Garrigou-Lagrange e Marie-Michel Labourdette, che riconoscevano nella nuova tendenza teologica il risorgere degli errori modernisti:

> Où va la nouvelle théologie? Elle revient au modernisme. Parce qu'elle a accepté la proposition qui lui était faite: celle de substituer à la définition traditionnelle de la vérité: *adæquatio rei et intellectus*, comme si

> elle était chimérique, la définition subjective: *adæquatio realis mentis et vitæ*[6].

Insieme alle aspre critiche arrivarono presto anche i pronunciamenti pontifici, che trovarono la loro più ferma espressione nella *Humani generis*[7] la quale, pur non condannando esplicitamente gli esponenti della *Nouvelle Théologie*, riprendeva e formalizzava le critiche loro sollevate. I provvedimenti disciplinari che, a seguito dell'enciclica, raggiunsero alcuni dei personaggi più di spicco delle rispettive scuole, segnarono una battuta di arresto nella loro opera che solo al Vaticano II venne riconosciuta nella sua intenzione originaria.

> Perciò, malgrado l'espressione abbia assunto negli anni della controversia un senso relativamente ambiguo ed equivoco, la *Nouvelle Théologie* indica in modo emblematico le diverse e molteplici spinte di rinnovamento della teologia che, nei trent'anni che hanno preceduto il Vaticano II, si sono fatte strada in mezzo a forti resistenze e sospetti, avendo a Lyon-Fourvière e a Le Saulchoir i due centri propulsori più significativi e fecondi[8].

A preparare la strada all'elaborazione del Concilio Vaticano II si unirono anche altre due tendenze ecclesiologiche, ovvero l'ecclesiologia del popolo di Dio e quella della Chiesa-sacramento. Il primo a elaborare un'intera teologia sulla Chiesa fondata sulla nozione di popolo di Dio fu il benedettino tedesco Anscar Vonier: nel desiderio di controbilanciare il predominio della categoria di corpo mistico, produsse un trattato dal titolo *The People of God*[9] in cui tentava di superare le derive spiritualistiche che certe elaborazioni contemporanee avevano imboccato. Dall'altra parte il tema della sacramentalità della Chiesa ebbe invece il suo maggior esponente nel teologo tedesco Otto Semmelroth che, soprattutto nella sua opera *Die Kirche als Ursakrament*[10], applicò il concetto di sacramento alla realtà della Chiesa per aprire a una visione più profonda del suo mistero.

Tante erano dunque le piste nuove che nel periodo che precedeva il nuovo Concilio si stavano tracciando ma molto difficilmente esse trovavano una ricaduta sul versante dell'insegnamento teologico. La manualistica faticava ad assumere i tratti delle riflessioni che venivano sviluppandosi e in tutto questo periodo non aveva smesso di irrigidirsi,

---

[6] R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La nouvelle théologie», 143.
[7] PIO XII, lettera enciclica *Humani generis,* 12 agosto 1950.
[8] E. DAL COVOLO – R. FISICHELLA – G. OCCHIPINTI, *Storia della teologia*, III, 444-445.
[9] A. VONIER, *The People of God,* London 1937.
[10] O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament,* Francoforte 1953.

portando alle estreme conseguenze le affermazioni del Vaticano I. Sarà ora l'analisi dei manuali di ecclesiologia utilizzati al Collegio Romano a rendere evidente questa parziale e unilaterale recezione della *Pastor æternus* e la faticosa assunzione delle nuove acquisizioni dell'ecclesiologia contemporanea. Per i teologi del Collegio Romano, d'altronde, risultava difficile uscire dal solco del Vaticano I, verso il quale vantavano una specie di lascito. Erano stati infatti i vari Perrone, Franzelin, Schrader, teologi tra i più rappresentativi della Scuola Romana, a contribuire in modo determinante alla redazione degli schemi di costituzione e poi dei documenti del Concilio. Una volta concluso, assunsero una disposizione di profonda fedeltà al Magistero conciliare, di cui si ritenevano interpreti qualificati. Da centro teologico di grande apertura prima del Vaticano I, quando aveva dato sistematicità alle intuizioni di Möhler, il Collegio Romano si trasformò in baluardo di difesa del primato, attestandosi sulla riproposizione di un'ecclesiologia fortemente condizionata dai caratteri dell'apologetica.

2. Il *Theses de Ecclesia Christi* di Johannes Baptist Franzelin

> […] idcirco Nos, eo res adductas magno cum animi Nostri mœrore perspicientes, ut Vaticanum Concilium tali in tempore cursum suum omnino tenere non possit, prævia matura deliberatione, motu proprio, eiusdem Vaticani Œcumenici Concilii celebrationem usque ad aliud opportunius et commodius tempus per hanc Sanctam Sedem declarandum, Apostolica auctoritate tenore præsentium suspendimus, et suspensam esse nunciamus, Deum adprecantes auctorem et vindicem Ecclesiæ Suæ, ut submotis tandem impedimentis omnibus Sponsæ Suæ fidelissimæ ocius restituat libertatem ac pacem[11].

Con queste parole, pubblicate nella lettera apostolica *Postquam Dei munere* del 20 ottobre 1870, Pio IX sospendeva *sine die* i lavori di quel concilio che lui stesso aveva inaugurato nella città eterna appena l'anno precedente. I vescovi, riuniti con il romano pontefice nella prima assise vaticana, erano riusciti a tradurre il loro insegnamento solamente in due costituzioni dogmatiche: una sulla fede cattolica, la *Dei Filius*, e una sulla Chiesa di Cristo, la *Pastor æternus*, prima parte di una trattazione che sarebbe dovuta essere più lunga e approfondita. Esse venivano così proposte alla fede dei cristiani ma anche all'insegnamento nelle facoltà ecclesiastiche e all'approfondimento da parte dei teologi.

Fra tutte le istituzioni che in quel periodo si distinguevano per il loro apporto alla teologia, un rilievo tutto particolare lo rivestiva il Collegio

[11] PIO IX, lettera apostolica *Postquam Dei munere*, 65-66.

Romano, futura Pontificia Università Gregoriana, che era stato riaperto nel 1818 e affidato nuovamente ai padri della Compagnia di Gesù nel 1824, con il breve di Leone XII *Cum multa in Urbe*[12]. L'insegnamento della teologia in quell'antica istituzione vantò da subito illustri professori quali Giovanni Perrone, a cui venne affidata la cattedra di dogmatica sin dalla sua restaurazione, il suo discepolo Carlo Passaglia, anch'egli docente di dogmatica, e Clemens Schrader, discepolo di entrambi e inseparabile collaboratore del secondo fino al momento del suo abbandono della Compagnia. Questi teologi sono ormai universalmente riconosciuti come i capostipiti di quella che a posteriori è stata soprannominata Scuola Romana (*Römische Schule*), definizione che risale allo studio di Heribert Schauf[13] ma la cui affermazione e diffusione è legata all'opera di Walter Kasper[14].

A sostenere con le sue competenze i lavori del Concilio Vaticano I e a tradurre, negli anni subito seguenti, la dottrina conciliare in insegnamento teologico fu però un altro esponente di particolare rilievo della Scuola Romana: Johannes Baptist Franzelin. Gesuita, alunno di Perrone e Passaglia, successe a quest'ultimo sulla cattedra di teologia dogmatica della Gregoriana, che tenne dal 1858 al 1875, anno in cui venne creato cardinale da Pio IX. Egli fu anzitutto professore di apologetica, prestato all'ecclesiologia per l'abbandono di Passaglia e il trasferimento di Schrader. Scrisse importanti trattati che divennero in breve tempo dei manuali di riferimento per le facoltà teologiche e i seminari, tra i quali il più importante fu certamente il *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*[15]. In ambito ecclesiologico Franzelin non riuscì a portare a compimento alcun trattato: il suo *Theses de Ecclesia Christi*[16], infatti, è un'opera postuma e incompleta, pubblicata nel 1887, l'anno successivo alla sua morte, senza che l'autore la potesse concludere e revisionare. Pensiamo sia utile avviare la nostra analisi a partire da questo testo, in modo da comprendere la tendenza che l'ecclesiologia stava assumendo fin dalla chiusura del Vaticano I.

Il contenuto dell'opera è interamente suddiviso in tesi, come è solito fare l'autore in tutti i suoi trattati[17], e segue il metodo tipico della teologia manualistica, che anzitutto espone le singole verità dogmatiche per

---

[12] LEONE XII, breve *Cum multa in Urbe*, 61-62.
[13] H. SCHAUF, *Carl Passaglia und Clemens Schrader*.
[14] W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*.
[15] J.B. FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma 1870.
[16] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, Roma 1887.
[17] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, III-IV.

poi sostenerle attraverso prove desunte dalle fonti della Rivelazione, cioè dalla Scrittura e dalla Tradizione. Il contenuto è poi distribuito in quattro *sectiones*: nella prima viene illustrata la nozione di Chiesa; nella seconda si sostiene la sua divina istituzione e la costituzione che ha ricevuto da Cristo; nella terza viene descritto lo stretto rapporto che la lega al suo fondatore; infine la quarta, quella non ultimata, è dedicata alla descrizione delle sue proprietà essenziali. Pur rimanendo un'opera incompleta, è comunque evidente che la prova apologetica della istituzione della Chiesa e del suo carattere monarchico occupi uno spazio ragguardevole, nello specifico più della metà della parte che Franzelin è riuscito a elaborare. Così, anche solo a un primo sguardo, è possibile identificare in questi temi il *focus* dell'ecclesiologia elaborata dall'autore, l'oggetto che ne occupa il nucleo centrale e che si mostra come l'asse portante di tutto il trattato.

Spostandoci poi sul versante dei contenuti, la prima parte è dallo stesso autore definita un *tractatum prodromum*[18], cioè un'introduzione che ha lo scopo di presentare alcune considerazioni generali necessarie al successivo sviluppo del testo. Anzitutto Franzelin, percorrendo una strada già aperta da Passaglia, descrive il significato del termine *ecclesia* a partire dalla sua etimologia, per poi passare a una sua analisi dal punto di vista biblico[19]. Volgendo la sua attenzione alla storia della salvezza, l'autore distingue tre stadi attraverso i quali gradualmente si è giunti alla rivelazione piena della realtà della Chiesa: lo stato primitivo e universale, che si identifica nella Chiesa dei patriarchi già a partire da Adamo; il passaggio alla fase mosaica, riservata al solo popolo d'Israele, che manifesta in maniera tipologica i futuri tratti della Chiesa di Cristo; infine lo stato perfetto del periodo neotestamentario, in vista del quale gli stati precedenti non si configuravano che come preparazione e introduzione[20]. Dopo aver dedicato un passaggio alla distinzione tra le istituzioni dell'antico testamento in relazione alla Chiesa del nuovo testamento[21] e prima di concludere la sezione iniziale del trattato, Franzelin propone una triplice divisione della potestà nella Chiesa ottenuta operando, all'interno della classica bipartizione di *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, un'ulteriore specificazione dell'ultima in *potestas regimini seu iurisdictionis specifice dictæ* e *potestas authentici atque in sua plenitudine infallibilis*

[18] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 461.
[19] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 1-21.
[20] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 21-34.
[21] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 34-46.

magisterii[22]. Questo passaggio risulterà di particolare importanza nello sviluppo di quella che sarà definita la dottrina dei *tria munera* e troverà nel Vaticano II, in particolar modo nella *Lumen gentium*, una sua chiara applicazione.

In questa sezione introduttiva è facile evidenziare come sia già presente l'accentuazione dell'aspetto visibile ed esteriore della Chiesa, come anche della sua dimensione giuridica. Basti considerare, a livello terminologico riguardo alle definizioni di Chiesa, l'uso di parole quali *cœtus*, *societas* e *civitas*. Rispetto poi alla descrizione della graduale rivelazione della Chiesa tra antico e nuovo testamento, il passaggio attraverso i tre stadi è descritto come perfezionamento nelle leggi cultuali e nell'insegnamento magisteriale. Infine la triplice distinzione della *potestas* viene trattata in una tesi specifica perché già preannunciata nelle tesi precedenti, in cui ci si concentrava sulle istituzioni della legge antica, sull'obbedienza alle norme imposte dai sacerdoti, sull'obbligatorietà attuale di quelle leggi divine rivelate nello stadio della Chiesa mosaica e della possibilità nello stadio finale di porre nuove leggi ecclesiastiche.

La *sectio secunda*, come già affermato in precedenza, si presenta come il vero e proprio nucleo di tutto il trattato, occupando da sola la metà dell'intera opera. Le undici *theses* sono distribuite in tre capitoli, in cui anzitutto viene descritta la preparazione e l'inizio della Chiesa (I), poi la sua istituzione e la costituzione visibile compiuta da Cristo (II) e infine la sua costituzione nel tempo degli apostoli e dei loro successori (III). Il primo capitolo si regge sulla categoria di *regnum*, analizzata a partire dalla Rivelazione veterotestamentaria e poi nella predicazione evangelica[23]. La Chiesa, infatti, è descritta negli annunci profetici dell'antico testamento come un vero e proprio regno, secondo la tripartizione della potestà già precedentemente descritta: essa si sarebbe infatti manifestata come *regnum potestatis in proprio regimine*, *regnum veritatis in proprio magisterio* e *regnum sanctificationis in proprio sacerdotio*. Anche nei Vangeli Franzelin rinviene la categoria di regno, nella duplice articolazione di *regnum Dei* e *regnum cœlorum*, entrambi interpretati come l'annuncio di una realtà, con costituzione e forma proprie, che lo stesso Gesù avrebbe fondato sulla terra (*regnum Iesu Christi in terra*) in sostituzione alla sua imperfetta prefigurazione nel regno di Israele:

---

[22] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 46-64.
[23] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 65-110.

essa si sarebbe identificata con la Chiesa, «societas in se et per se consistens in propria sua forma, ab aliis societatibus distincta et diversa, ordinis nempe non terreni sed supernaturalis, quamvis in terra ex hominibus constituta»[24]. Questo regno viene annunciato da Cristo anche attraverso racconti e parabole, usando delle metafore, alcune delle quali vengono puntualmente descritte dall'autore: quella dell'unico gregge sotto un solo pastore, quella della vigna, quella del convito nuziale e infine quella del grano di senape. Gesù, infine, attraverso la sua stessa opera offre alla Chiesa la sua forma esemplare: Egli, infatti, è insignito dal Padre nello Spirito Santo dell'*auctoritas in magisterio et sacro imperio*, alla quale corrisponde, per parte umana, la dovuta obbedienza della fede. Questa forma non è esclusiva del tempo in cui Gesù era presente in maniera visibile sulla terra ma si configura come una caratteristica intima e perpetua della Chiesa, dal momento dell'elezione del collegio apostolico con a capo Pietro quale *maior*, *primus et præcessor*.

Alla categoria di *regnum*, fulcro del primo capitolo, si affianca come sua specificazione complementare quella di *monarchia*, asse portante del secondo capitolo[25]. Qui si trova il cuore di tutta la *sectio secunda*: completamente concentrata sul primato, essa segue in maniera quasi pedissequa lo schema di trattazione proposto dalla *Pastor æternus* e occupa da sola più di cento pagine. Nelle prime due *theses*, Franzelin si riferisce alle apparizioni del Cristo prima della sua ascensione al cielo come agli atti che completano l'istutizione della Chiesa: se nella prima apparizione il mandato affidato dal Risorto agli Apostoli viene inteso come contenente la triplice potestà di reggere, insegnare e santificare nella Chiesa, è soprattutto sulla terza apparizione che l'autore si concentra per definire l'indole monarchica della società ecclesiale, fondata su Pietro. Dall'analisi di Gv 21 egli deriva il soggetto della potestà suprema, ovvero il solo Pietro; l'oggetto, cioè la Chiesa sia nel suo complesso che in ogni suo singolo membro; l'intensità, descritta attraverso le qualificazioni di vicaria nei riguardi di Cristo ma anche suprema, immediata, ordinaria e universale sulla compagine ecclesiale; il fine, riconosciuto nella visibile unità del gregge di Cristo. Con queste parole, all'inizio della decima tesi, lo stesso Franzelin propone una sintesi che ricapitola le qualificazioni della potestà pontificia già presenti nella *Pastor æternus*:

---

[24] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 463.
[25] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 110-238.

> Christus Iesus regnum suum in terris ita instituit, ut tum in proxima præparatione Matth. XVI. Luc. XXII. Tum respondente illi exsecutione Io. XXI. unum Simonem Petrum ex ceteris et super ceteros Apostolos elegerit, quem potestate instruxit suprema et universali tum suoer singulas partes et singula membra Ecclesiæ tum super totum corpus Ecclesiæ; quæ quidem potestas sit vicaria a Christo derivata, immediata immediatione virtutis in totum et in partes, plena quoad obiectum proprium regni cœlorum in terris. Propterea hac ipsa potestate constituitur principium formans et continens visibilem unitatem Ecclesiæ ex ipsa institutione Christu fundatoris ac iure proinde divino[26].

Sviluppando e approfondendo nella tesi, uno per volta, i singoli attributi della potestà petrina, prima di affermarne la continuazione nei successori dell'apostolo Pietro, l'autore conclude così il passaggio:

> Quam certo igitur constat, Ecclesiam esse institutam a Christo, tam certum est, formam visibilem eiusdem non humanæ dispositioni relictam sed a divino fundatore ipso fuisse determinatam, hancque esse formam monarchicam; coincidunt enim et in unum concurrunt institutio visibilis Ecclesiæ et determinatio eius formæ. Quatenus vero cum monarchia non commixta sed coniuncta sit aristocratia, inferius considerabimus[27].

Dunque il paragone con le strutture della società civile è pienamente confermato: la monarchia del sommo pontefice e, successivamente, l'aristocrazia dei vescovi. La tesi seguente afferma la continuità dell'ufficio petrino argomentandone anzitutto la perennità secondo l'intenzione istitutiva di Cristo e la sua trasmissione *per modum successionis* sulla cattedra della Chiesa di Roma. Le due tesi successive offrono da una parte un'ulteriore dimostrazione della dottrina dell'unione del primato con la sede romana attraverso le definizioni conciliari e le professioni di fede, quindi anche la conseguenza teologica della loro inseparabilità, e dall'altra un'approfondita spiegazione della distinzione tra sede e sedente.

L'ultimo capitolo della sezione, pur non essendo facilmente riassumibile con un unico termine, comunque può ritrovare una sorta di concentrazione attorno all'*inæqualitas* tra i membri della Chiesa. Infatti, a partire dalla costituzione della Chiesa da parte degli apostoli secondo la forma prescritta e istituita da Cristo, Franzelin tratta della successione apostolica e, infine, del triplice grado della divina ordinazione[28]. Attra-

---

[26] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 124.
[27] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 162.
[28] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 239-295.

verso gli scritti apostolici, l'autore descrive la Chiesa nel suo sorgere come istituzione distinta e separata dalla sinagoga, per accogliere al suo interno sia giudei che pagani. Essa si viene a configurare come un'unica realtà con un triplice nesso che ne conserva l'unità, ovvero la professione di fede, la celebrazione dei sacramenti e la comunione di vita. Tale unità suppone come suo principio e fondamento la *potestas magisterii, sacerdotii, regiminis*, che appartiene agli apostoli e che, secondo le testimonianze della Sacra Scrittura e della tradizione dei Padri, viene trasmessa attraverso la successione ai vescovi: è ciò che rende la Chiesa una *societas inæqualis* «in qua nempe sint superiores vera iurisdictione instructi et subditi illi iurisdictionis obnoxii»[29]. Questa diversità tra i membri della Chiesa si è strutturata fin dal tempo apostolico attraverso i *tres gradus Episcoporum, presbyterorum, ministrorum* conferiti attraverso la sacra ordinazione. In sintesi, l'intero blocco analizzato viene a configurarsi come un'apologia del primato petrino, arricchita da una piccola appendice sui vescovi come successori degli apostoli, che non assume in alcun modo una sua consistenza specifica ma è funzionale a sostenere le tesi trattate in precedenza.

Dalla *sectio secunda*, le successive sezioni sembrano succedere come una sorta di semplici derivazioni: così nella *sectio tertia* si tratta del rapporto tra la Chiesa e il suo divino fondatore[30] e, nella *sectio quarta*, delle proprietà essenziali o note della Chiesa[31]. È necessario sottolineare un apporto interessante contenuto nella terza parte: dopo aver descritto la relazione di Cristo con la Chiesa attraverso la metafora sponsale, diverse pagine sono dedicate alla definizione della Chiesa come *corpus mysticum Christi*, e non solo *corpus morale*, offrendo così una profondità nuova al rapporto dei due soggetti che tematizza un legame soprannaturale tra il Signore e la compagine ecclesiale: sarà questo tema a trovare sempre più fortuna negli studi ecclesiologici[32].

Dell'ultima parte, rimasta incompleta, è possibile conoscere sia i contenuti che avrebbe trattato sia la loro distribuzione grazie alla sintesi introduttiva della sezione, che elenca quali proprietà della chiesa visibilità e cattolicità, infallibilità e santità, indefettibilità e apostolicità, unità e necessità per la salvezza[33]. Di queste l'autore è riuscito a esporre so-

[29] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 259.
[30] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 296-346.
[31] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 346-460.
[32] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 308-319.
[33] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 346.

lamente la visibilità, che assurge però al rango di qualità primaria e radicale, che sta alla base di tutte le altre note:

> Ecclesia novi Testamenti non facto humano sed institutione divina est religiosa societas visibilis; Christus enim Deus-homo divinam religionem pro hominibus non solum in animis latentem sed in visibilibus rebus et institutis velut incorporatam fundavit, quæ ipsa per professionem unius fidei, per disciplinam morum, per sacramenta sanctificationis ac cultus divini unam societatem hominum religiosam coniungunt. Unde Ecclesia in terris non alia visibilis alia invisibilis est, sed ipsamet Ecclesia quæ visibilis est, ut obiectum divinæ revelationis et subiectum supernaturalium attributorum fide creditur; ac proinde eadem una visibilis Ecclesia est etiam Ecclesia divinarum promissionum[34].

Dalla visibilità Franzelin deriva le condizioni di appartenenza dei membri alla Chiesa e, di conseguenza, lo stato di coloro che si mostrano privi di una o più di esse.

In conclusione, è facile riconoscere in due aspetti fondamentali le caratteristiche salienti di questo trattato, così come sono emersi dalla sua analisi: anzitutto la preferenza per l'aspetto visibile e giuridico della Chiesa, considerata come *societas perfecta et inæqualis*, in parte assimilabile agli istituti monarchici della società civile; poi la concentrazione dei contenuti sulla trattazione del primato, seguendo e sviluppando la dottrina della *Pastor æternus*. Questi tratti salienti conducono alla completa trascuratezza di temi quali l'episcopato oppure il laicato, totalmente esclusi dalla trattazione, e diverranno ancor più marcati nelle elaborazioni manualistiche degli autori successivi al Franzelin e che ora prenderemo in esame.

3. Il *Tractatus de Romano Pontifice* di Domenico Palmieri

Collega di Franzelin sulla cattedra di teologia dogmatica, il gesuita Domenico Palmieri elabora quella che può essere a ragione riconosciuta come l'opera più rappresentativa delle tendenze che l'ecclesiologia tra i due Concili vaticani stava assumendo: ci riferiamo al *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*[35].

Palmieri, fornendo al lettore una introduzione alla sua opera, afferma esplicitamente che non sia sua intenzione quella di compilare un trattato *de Ecclesia* ma piuttosto di offrire una «accurata et plena […] analy-

---

[34] J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, 466-467.

[35] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Roma 1877.

sis divinitus instituti Primatus»[36]. Questa trattazione veniva fatta precedere da un *Prolegomenon de Ecclesia* e seguire da una *Appendix de Ecclesiæ notis*, perché «Primatus Romani Pontificis ad Ecclesiam refertur pro qua est institutus, et relativa mutuo sibi lucem affundunt»[37]. Tale scelta, pur presentando il testo come uno studio monografico, in realtà è sintomatica del graduale passaggio dalla centralità del discorso sul papato all'interno del più ampio trattato sulla Chiesa all'uso funzionale del *de Ecclesia* nei riguardi del *de Romano Pontifice*, che induce fin quasi all'assorbimento del primo da parte del secondo. In questo modo si realizza un ribaltamento di prospettiva che porta l'ecclesiologia, se non a una vera e propria unilateralità tematica, quantomeno a un drastico restringimento di campo: tale ipertrofia dello studio sul papato conduce a una sempre maggiore trascuratezza nei riguardi di quei temi considerati a esso collaterali.

Il *Prolegomenon* si configura come un discorso introduttivo che ha lo scopo di offrire al lettore quei dati ecclesiologici fondamentali, utili a sostentere lo sviluppo del trattato sul romano pontefice e a permetterne una più facile comprensione[38]. Il tema, distribuito in ventisei paragrafi, si divide chiaramente in due parti: anzitutto una definizione della Chiesa e una spiegazione del suo legame fondativo con Cristo; a seguire un discorso sulla potestà che le è propria, trattandone in successione soggetto, natura e proprietà. All'inizio della prima parte, definita *adumbratio Ecclesiæ*[39], l'autore dà l'avvio al suo trattato cercando una definizione nominale della Chiesa a partire da un'analisi terminologica, investigandone sia l'etimologia che l'uso nella Sacra Scrittura e giungendo a descriverla come «cœtus vocatorum divinitus ad Deum colendum professione Christianæ fidei»[40]. È Cristo ad aver fondato la Chiesa e ciò si fa risalire all'atto stesso con cui il Signore Gesù ha istituito il ministero apostolico:

> Hac enim institutione habentur omnia elementa necessaria cœtus religiosi, qualis est Ecclesia. Cœtus enim religiosus per se constituitur unitate doctrinæ salutaris, rituum sacrorum et mutuæ communionis; atqui hæc omnia obtinent per eam triplicem potestatem, debitamque illi subordinationem[41].

---

[36] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 3.
[37] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 3.
[38] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 7-219.
[39] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 7-64.
[40] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 8.
[41] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 9.

Per quanto dunque, in un certo qual modo, la Chiesa sia esistita da sempre come conseguenza di quella promessa di salvezza fatta ai progenitori dopo il peccato originale, è da Cristo che essa ha ricevuto una sua forma specifica e una costituzione tale da renderla una vera e propria *societas supernaturalis* che ha come fine la redenzione e la santificazione del genere umano. A proposito del fine per cui è stata fondata, essa vi è legata secondo una *duplex necessitas*, sia perché rappresenta il mezzo per raggiungerlo sia perché realizzata per divina disposizione; così questa Chiesa fondata da Cristo è perenne e rimarrà sino alla fine dei secoli senza subire mutamenti sostanziali. Ecco dunque che la definizione iniziale, derivata da un'analisi linguistica e perciò incompleta, può trovare la sua forma più perfetta in una nuova descrizione che esprima l'essenza della Chiesa e da cui sarà poi possibile derivare ogni altro carattere che le è proprio: «Ecclesia est ergo regnum Christi, quod regitur apostolica auctoritate»[42]. Palmieri dedica diverse pagine dell'introduzione a difendere la nota di *visibilitas* contro la dottrina protestante che distingueva nella compagine ecclesiale un duplice aspetto, visibile e invisibile, attribuendo solo al secondo le prerogative della vera Chiesa[43]. Anche per sostenere le sue argomentazioni, l'autore riprende la definizione della Chiesa come corpo, costante negli autori della Scuola Romana precedenti come Perrone, Passaglia, Schrader e Franzelin, parlando però di un *corpus Christi vivens*, e ricollegandosi alla distinzione antropologica riconosce anche nella Chiesa due dimensioni strettamente legate tra loro, cioè quella sociale esterna e quella interiore[44].

Dopo aver delineato alcuni aspetti della nozione di Chiesa, la seconda parte del *prolegomenon* si concentra sulla potestà apostolica. Nei primi quattro paragrafi, Palmieri identifica il soggetto di questa potestà[45]: il Signore non ha comunicato tale prerogativa a tutti i fedeli ma ne ha scelti alcuni come ministri e così, proprio a motivo di questa elezione, nella Chiesa sussiste una chiara distinzione tra chierici e laici. Si entra a far parte dell'ordine gerarchico attraverso l'imposizione delle mani, ovvero con il conferimento del carattere sacramentale, e appartengono a esso vescovi e presbiteri. Anche i ministri inferiori sono considerati parte dell'ordine gerarchico, anche se la sacramentalità della loro ordinazione è oggetto di discussione. I successivi cinque paragrafi trattano dell'origine divina della potestà ecclesiastica, che è una vera e

[42] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 31.
[43] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 32-44.
[44] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 45-64.
[45] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 64-107.

propria potestà di giurisdizione, ricevuta non solo dal successore di Pietro ma anche dai singoli vescovi, per i quali si configura come ordinaria e immediata ma solo sulle singole Chiese loro affidate[46]. Gli ultimi sei paragrafi della trattazione introduttiva sono dedicati alle proprietà della Chiesa come conseguenze dalla potestà precedentemente analizzata, ovvero dell'infallibilità nei riguardi delle verità rivelate; della triplice unità della Chiesa, sociale nella comunione, simbolica nella professione di fede e rituale nella celebrazione dei sacramenti; della santità, della cattolicità e dell'apostolicità[47]. Le parole che Palmieri usa per introdurre l'argomento centrale del suo trattato sono utili a sintetizzare il significato del *prolegomenon*: «Vidimus in prolegomeno Ecclesiam Christi totam originaliter esse in potestate ab eodem Christo constituta»[48]. L'aver rinvenuto l'origine della Chiesa nella potestà trasmessale da Cristo stesso o, in altre parole, avendo fatto dipendere la sua stessa nozione essenziale da quella di autorità, permette ora all'autore di collegare a essa la trattazione *de Ecclesiæ capite* come risposta alla domanda sul soggetto della potestà giurisdizionale che fonda la Chiesa.

Il *de Romano Pontifice* consta di trentasei tesi, divise in due parti che ricalcano e approfondiscono il testo della *Pastor æternus*, trattando nella *pars prima* l'istituzione (capitolo I) e la trasmissione del primato (capitolo II), nella *pars secunda*, le caratteristiche della potestà pontificia (capitolo I) e del suo Magistero (capitolo II)[49]. Illustrando l'origine del primato, il primo capitolo *de institutione primatus beati Petri* svolge una disamina dei testi scritturistici in cui è possibile rinvenirne le tracce[50]. Lo studio si muove anzitutto a partire dai passi classici riferiti al tema: si tratta di Mt 16,16-19, da cui Palmieri evince come Pietro abbia ricevuto immediatamente e direttamente da Cristo il primato su tutta la Chiesa; di Lc 22,31-32, in cui è contenuta la promessa dell'infallibilità di Magistero al fine di confermare i fratelli; di Gv 21,15-19, secondo cui la piena potestà è affidata da Cristo unicamente a Pietro. In seguito, però, si occupa anche di altri passaggi neotestamentari che potrebbero creare difficoltà e ne offre un'interpretazione più funzionale alle sue argomentazioni: gli elenchi dei carismi presenti nelle lettere paoline (1Cor 12; Ef 4) in cui non viene citato il primato e la correzione subita da Pietro, di cui si ha testimonianza in Gal 2. Infine, pur conve-

[46] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 107-159.
[47] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 159-219.
[48] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 223.
[49] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 223-676.
[50] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 225-318.

nendo sulla singolare potestà propria di tutti gli apostoli a ragione del ruolo particolare che essi hanno rivestito agli inizi della Chiesa, Palmieri afferma la preminenza di Pietro sugli altri, non per un motivo di onore, ma per un vero e proprio primato di giurisdizione.

Il capitolo *De successione in primatu beati Petri*, si apre con la citazione del secondo capitolo della *Pastor æternus* ed è completamente teso a giustificarne le affermazioni[51]. La permanenza dell'ufficio primaziale, ovvero la perpetua successione del primato petrino, è descritta come «ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino»[52], perché così rivelata nella Sacra Scrittura, non *verbaliter* ma *realiter*. Distinguendo poi tra *lex successionis* e *conditio successionis*, Palmieri specifica come Gesù abbia per certo stabilito l'essenza della successione, mentre ancora si dibatte se abbia determinato anche il modo in cui essa debba avvenire. È comunque certo che il primato sia legato alla sede romana e che le parole rivolte da Cristo a Pietro spettano allo stesso modo a ogni singolo vescovo di Roma. Di conseguenza la potestà pontificia è sempre la stessa e le sue prerogative proprie non possono essere in alcun modo ridotte da un qualsiasi successore sulla cattedra romana.

La *pars secunda* si occupa della descrizione del primato, distinguendo un primo capitolo *de potestate Romani Ponteficis universim sumpta* e un secondo *de infallibili magisterio Romani Pontificis.* La potestà del pontefice viene quindi considerata, in un primo articolo che raggruppa nove tesi, *erga Ecclesiam*[53]*,* mentre un secondo articolo, costituito da quattro tesi, tratta *erga societates ab Ecclesia distinctas*[54]. Dopo aver esplicitato il fine proprio della potestà concessa da Cristo a Pietro e ai suoi successori, ovvere quella di realizzare l'unità di tutta la Chiesa, scopo che si può efficacemente ottenere proprio a motivo dell'autorità primitiva e essenziale che appartiene al papa, Palmieri ne descrive alcune caratteristiche. Anzitutto la giurisdizione pontificia è di tipo ordinario e immediato nei riguardi di tutti i fedeli, sia presi singolarmente che nel loro complesso. Al papa, poi, appartiene la *plenitudo potestatis*, che l'autore specifica essere non semplicemente la capacità di poter compiere qualunque cosa ma anche come la provenienza da lui di ogni altra potestà di giurisdizione nella Chiesa. Da tale affermazione deriva che la giurisdizione ordinaria dei singoli vescovi sulle rispettive comunità non giunga loro in maniera immediata da Cristo ma piuttosto in

[51] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 319-353.
[52] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 320.
[53] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 354-470.
[54] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 471-509.

maniera immediata dal suo vicario, cui compete per diritto divino di sceglierli e di determinarne la modalità di elezione. Tale potestà, quindi, non può essere in alcun modo limitata dalle leggi canoniche, confutando così anche alcune tesi gallicane, e diventa anzi il termine di qualunque appello o giudizio nei riguardi di ogni vescovo. Prima di concludere risolvendo alcune difficoltà che potrebbero sorgere da una lettura parziale di alcuni documenti del passato, Palmieri giunge alla logica conseguenza delle argomentazioni riportate:

> Forma regimini ecclesiastici a Christo instituta est monarchica. Constate nim ex dictis, unam esse personam cui suprema potestas competat in Ecclesia, Petrum nempe eiusque successores; ipsumque unum obtinere plenitudinem potestatis ac præesse omnibus immediate, præesse omnibus sive singillatim sive collective sumptis: atqui hæc est forma regiminis simpliciter monarchica: ergo. Neque huic regimini monarchico obest illud temperamentum ex aristocratia petitum situmque in institutione Episcoporum: non enim ii sunt pares quoad iurisdictionem Pontifici, nec simul sumpti ei præstant, nec eorum iurisdictio impedit plenitudinem potestatis Pontificis. Remanet ergo regimen simpliciter monarchicum cum quodam temperamento aristocratice ut non sit in potestate Pontificis hanc potestatem ordinariam Episcoporum abolere[55].

Nel secondo articolo[56], sviluppando il tema del rapporto tra l'autorità ecclesiastica e le società distinte dalla Chiesa, viene in più maniere sostenuta la preminenza della potestà del romano pontefice nei riguardi di ogni altra potestà politica che in realtà le sarebbe subordinata, sebbene in maniera indiretta. Ciò comporta che a nessuna autorità umana è concesso di impedire la comunicazione tra il papa e un qualsiasi fedele e che lo stesso pontefice gode della piena immunità personale nei riguardi di qualunque giurisdizione civile.

Il capitolo sul Magistero infallibile[57] si apre, dopo alcune *prænotiones*[58], riportando la parte essenziale della definizione proclamata dal Vaticano I e ne argomenta il contenuto sia riferendosi ai passaggi scritturistici che alla Tradizione della Chiesa, riscontrabile nella sua predicazione come nella prassi. In tre tesi[59] Palmieri descrive prima l'infallibilità pontificia, in seguito difende quella come conclusione teologica che solo il romano pontefice è il soggetto immediato dell'infallibilità e

---

[55] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 440-441.
[56] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 471-509.
[57] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 509-676.
[58] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 509-514.
[59] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 515-580.

che conseguentemente essa non può essere rivendicata dal restante corpo episcopale, e infine, operando la distinzione tra colui che è il dottore e giudice supremo della fede e la norma che esso deve seguire per giudicare rettamente delle questioni dottrinali, sostiene che l'infallibilità non giunga al pontefice per rivelazione o infusione ma piuttosto per assistenza dello Spirito Santo nell'investigare le verità trasmesse dalla Scrittura e dalla Tradizione. Due *theses*[60] sono poi dedicate agli insegnamenti proposti nei concili e da esse emerge una totale personalizzazione dell'infallibilità. Se nella prima si afferma che nei concili ecumenici sia il pontefice a concedere ai vescovi l'autorità di proporre solennemente, uniti a lui, un insegnamento a tutta la Chiesa e, quindi, che il loro apporto risulti utile solamente a comprovare le dottrine da lui stesso proposte, la seconda ne deduce una pesante conseguenza:

> Nullum est proinde essentiale discrimen inter definitionem editam a solo Romano Pontifice et definitionem conciliarem, sed tantum accidentale. Quare Concilium œcumenicum nunquam est simpliciter necessarium; utile tamen et secundum quid necessarium non raro esse potest[61].

Dall'infallibilità pontificia Palmieri deriva quindi la non stretta necessità della convocazione dei concili ecumenici, per quanto essi possano essere utili nel governo della Chiesa. Riprendendo lo sviluppo del tema dell'infallibilità, l'autore vi dedica altre tre tesi[62], riconoscendo tale qualità come una una prerogativa che insiste personalmente sul papa, non sulla sede romana; aggiungendo che essa non necessita di ulteriori specificazioni conciliari sul modo in cui debba essere utilizzata; infine affermando la non necessità che il papa si rivolga immediatamente a tutta la Chiesa perché si abbia un atto infallibile. Le ultime quattro tesi[63] sono consacrate alla difesa dell'infallibilità dalle obiezioni che alcuni solleva a partire da eventi storici che avevano interessato gli atti della sede romana.

Infine l'*appendix de Ecclesiæ notis*[64] si compone di soli due paragrafi che intendono dimostrare, nella controversia con i protestanti, come la Chiesa romana sia l'unica vera Chiesa di Cristo. È chiaro che le quattro note essenziali della Chiesa contenute nel credo, sia prese nel loro complesso che singolarmente, appaiono sufficienti a riconoscere la vera

---

[60] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 581-618.
[61] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 605.
[62] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 618-634.
[63] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 635-676.
[64] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 677-691.

Chiesa di Cristo nell'insieme delle comunità cristiane ma, allo stesso tempo, è da affermare che nessuna comunità può possederle tutte se non si trova in comunione con la Chiesa di Roma. Viene così proposta l'aggiunta di un'ulteriore nota, quella di *romanitas*, che si presenta come il discriminante fondamentale. Il corollario con cui si chiude tutto il trattato non offre solo la conclusione della riflessione sulle note teologiche ma espone chiaramente la caratterizzazione assunta dall'intero trattato: «Ergo appositum Romana factum Ecclesiæ nota est qua Ecclesia vera a falsis cœtibus discernitur: hac enim appellatione repræsentatur ille cœtus qui est vera Ecclesia, cui iure divino præst Episcopus Romanus»[65].

Come abbiamo già espresso in apertura a questa analisi, l'opera di Palmieri è completamente concentrata sullo studio del romano pontefice e tutto lo sviluppo della dottrina, nello svolgersi della trattazione, appare esclusivamente istituzionale e giuridico. L'ipertrofia che caratterizza la parte *de Romano Pontifice* opera una sorta di forza gravitazionale nei riguardi di tutti gli altri temi, che vengono gestiti in maniera funzionale a quello del papato ma anche condizionati nei rispettivi contenuti. Ciò è evidente se si considera la dottrina sull'episcopato, che manca di una trattazione specifica: la figura dei vescovi viene fatta dipendere completamente da quella del papa, sia per quanto riguarda l'autorità sulle singole Diocesi, che sarebbe ricevuta dal pontefice, che per l'aspetto del Magistero conciliare, in cui il loro ruolo viene ridotto quasi a pura formalità, tanto da rendere superflua la stessa convocazione di futuri concili.

4. Il *De religione et Ecclesia* di Camillo Mazzella

Quando nel 1878 Franzelin fu creato cardinale, la cattedra di teologia dogmatica dell'Università Gregoriana rimase vacante: a occuparla fu chiamato Camillo Mazzella, sacerdote gesuita che dal 1860, anno dell'espulsione dall'Italia della Compagnia di Gesù, si era stabilito negli Stati Uniti dove si dedicava all'insegnamento universitario. Nel corso della sua carriera accademica Mazzella pubblicò diversi manuali di teologia: tra questi, la nostra attenzione si concentra sul *De religione et Ecclesia*[66] in cui l'autore organizzò ed espose in maniera sistematica tutta la dottrina ecclesiologica.

---

[65] D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, 691.

[66] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia. Prælectiones scolastico-dogmaticæ*, Roma 1880.

Già la semplice decisione di non elaborare un trattato distinto ma di unirlo in un'unica pubblicazione al trattato *de vera religione* indica in maniera inequivocabile l'opzione adottata dall'autore: l'ecclesiologia è parte integrante dell'apologetica, nella classica dinamica manualistica delle tre *demonstrationes* che conducono al riconoscimento della Chiesa cattolica come la depositaria della verità rivelata. Infatti, nella struttura generale dell'opera, si può facilmente riconoscere come la *disputatio prima* proponga la *demonstratio religiosa*, la *disputatio secunda* riproduca la *demonstratio christiana*, infine le altre tre *disputationes*, che hanno come oggetto comune la Chiesa, non siano altro che un approfondito sviluppo della *demonstratio catholica*.

Pur non volendo dedicare troppa attenzione alla prima parte del manuale, pensiamo però che non sia possibile prescindere da una sua sintesi per poter evidenziare quel nesso che la lega alla sezione più prettamente ecclesiologica. La *disputatio prima de religione generatim*[67] si sviluppa in undici articoli che, prendendo avvio da una definizione generale della religione, ne dimostrano la necessità per la sussistenza della società; prosegue poi giustificando la possibilità di una rivelazione soprannaturale, che risulta necessaria per superare i limiti della conoscenza semplicemente razionale; infine descrive i principali criteri del suo riconoscimento, ovvero miracoli e profezie. Alla *demonstratio religiosa* si affianca quella *christiana*, contenuta nella *disputatio secunda de revelatione christiana*[68]: nei suoi otto articoli Mazzella prova che la Rivelazione soprannaturale di Dio si è realizzata in Gesù Cristo. Dopo aver dimostrato l'autenticità degli scritti evangelici, l'autore rinviene in essi le testimonianze della verità del cristianesimo attraverso i miracoli compiuti da Gesù, la sua risurrezione e la diffusione della predicazione su tutta la terra per poi concentrarsi sulle due fonti della Rivelazione, ovvero Scrittura e Tradizione, e descriverne il loro uso nella ricerca teologica.

Il passaggio al *de Ecclesia* e il legame che intercorre tra le due trattazioni veniva reso noto sin dal proemio: «ad Ecclesiam devenimus, quippe quæ est ipsa Christiana religio in concreto existens»[69]. All'inizio del trattato sulla Chiesa esso viene esplicitato in maniera più chiara:

> In præcedente disputatione christianam religionem veluti in abstracto consideravimus, et vidimus illam esse unice veram; quemadmodum statuimus,

[67] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 1-164.
[68] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 165-317.
[69] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, VIII.

eius doctrinas ac instituta non solum in Scripturis, sed in orali etiam traditione contineri. At tempus est, ut quæstionem in concreto instituentes, inquiramus quænam sit christiana religio, et ubinam sit illud authenticum ac vivum magisterium, cui, ut alibi demonstravimus, cum Scripturæ tum traditiones commissæ sunt: eo vel magis, quod plures sunt hominum cœtus inter se discrepantes, qui christianum nomen sibi vindicant[70].

Se dunque il percorso seguito dall'autore l'ha portato a dimostrare la pienezza della Rivelazione nella religione cristiana, ora è necessario ricercare la sua concretezza storica nella Chiesa: è questa una diversa modalità per esprimere la *demonstratio catholica* della manualistica classica, che intendeva appunto dimostrare come la Chiesa cattolica fosse stata istituita da Cristo stesso per garantire la trasmissione nei secoli del *depositum fidei*, contenuto nella Scrittura e nella Tradizione.

La seconda parte dell'opera[71] si struttura così in tre *disputationes*, che nella numerazione seguono le due della parte precedente: la terza si occupa dell'istituzione della Chiesa, la quarta delle sue note essenziali, la quinta del suo capo visibile, il romano pontefice. Tutta la *disputatio tertia de institutione et constitutione Ecclesiæ*[72] si regge sulla nozione di *societas*: se infatti i primi due articoli sembrano più interessati ad attingere ai principi interni della vita soprannaturale della Chiesa, il resto della *disputatio* si preoccupa di difendere il suo aspetto istituzionale e giuridico. Nel primo articolo[73] vengono offerte alcune nozioni previe: partendo dall'analisi etimologica del termine *ecclesia*, Mazzella ne abbozza una prima definizione *sensu latissimo*, che ingloba al suo interno tutti i fedeli, intesi nella triplice condizione di *viatores*, *purgantes* e *comprehensores*, quindi angeli inclusi. All'universalismo nell'estensione della sua compagine corrisponde un altro universalismo che abbraccia tutta l'economia della salvezza, descrivendo una Chiesa nello *status legis naturæ* dopo il peccato originale, nello *status legis scriptæ* dopo l'alleanza mosaica, infine nella pienezza dello *status legis gratiæ*. Dopo aver spiegato le distinzioni *Ecclesia docens/discens* e *Ecclesia universalis/particularis*, l'autore offre infine una definizione più chiara di Chiesa, comunemente accettata dai teologi sin dagli studi del Bellarmino: «Ecclesia est cœtus hominum viatorum unius et eiusdem fidei christianæ professione, et eorundem sacramentorum communione adunatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac præcipue

[70] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 333.
[71] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 333-875.
[72] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 333-486.
[73] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 334-341.

Rom. Pontificis»[74]. Il secondo articolo[75], invece, affronta l'unità tra l'aspetto visibile e quello invisibile nella costituzione della Chiesa: ricorrendo ai testi della Scrittura li definisce come *corpus et anima*, ricuperando così anche la metafora della Chiesa come *corpus mysticum*.

Negli articoli seguenti Mazzella torna a servirsi di categorie strettamente giuridiche per definire come Cristo abbia costituito la Chiesa e quale forma le abbia attribuito. Il terzo articolo[76] afferma che il Signore ha fondato la Chiesa in maniera immediata, dandole la forma di *societas*: essa, pur esistendo, in un certo qual modo, fin dall'inizio della storia umana (*ab Adam*), è stata però concepita da Gesù prima della sua morte, è nata dal suo costato trafitto ed è infine stata promulgata il giorno di Pentecoste. Tale istituzione è definita, nel quarto articolo[77], *essentialiter visibilis*, contro qualsiasi opinione che opti piuttosto per una *Ecclesia invisibilis*, formata dai soli giusti o predestinati. Per *visibilitas* l'autore intende «"certa manifestatio vera Ecclesiæ Christi", quæ determinat hoc certum iudicium "hæc est vera Ecclesia Christi"»[78] e può affermarla nei riguardi della Chiesa cattolica perché, a motivo della sua istituzione, si presenta come *factum vere divinum*. Poiché l'essenza di una società si può determinare solo a partire dal suo scopo specifico, il quinto articolo[79] illustra il fine che il Signore Gesù ha affidato alla Chiesa, quello cioè di rendere perenne la sua missione terrena anche dopo la sua ascensione, che era tesa a procurare la maggior gloria di Dio operando efficacemente per la salvezza degli uomini. Questo scopo rende la Chiesa una *societas religiosa, spiritualis et supernaturalis* ma non impedisce che essa si serva anche di mezzi materiali per raggiungere il fine proposto. Il sesto articolo[80] aggiunge due ulteriori qualificazioni alla Chiesa: essa è una *societas legalis*, cioè una società fondata *secundum legem* che, nel caso specifico, è il diritto divino positivo; ma è anche *necessaria* per conseguire la salvezza, sia come mezzo che secondo il precetto divino. La Chiesa è inoltre descritta, nel settimo articolo[81], come *societas inæqualis*, perché non a tutti i suoi membri competono gli stessi diritti ma l'intera

[74] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 338-339.
[75] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 342-352.
[76] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 352-369.
[77] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 369-385.
[78] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 374.
[79] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 386-393.
[80] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 393-408.
[81] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 408-425.

compagine appare divisa in due classi distinte, chierici e laici, alla prima delle quali compete la funzione gerarchica. L'ottavo articolo[82] presenta invece la Chiesa a partire dalla sua forma di governo che è una *vera monarchia*, anche se Mazzella la definisce come del tutto *nova et singularis*: il papa, infatti, non è re ma vicario del re; a lui non appartiene la pienezza del potere ma solo quella parte che Cristo ha voluto concedere; infine, riferendosi ai vescovi, all'interno della monarchia ecclesiastica esistono dei veri e propri principi che partecipano in solido al suo governo. Il nono articolo[83] applica, nei riguardi della Chiesa, il concetto di *societas perfecta*, ovvero di società che possiede la pienezza dei mezzi necessari a realizzare il suo fine, liberandola quindi da ogni pretesa di dominio da parte degli stati civili. La *disputatio* si conclude con due articoli che sono dedicati, in maniera differente, alla questione dei membri della Chiesa: nel decimo[84] viene più che altro descritto il rapporto che intercorre tra la Chiesa e le altre società a seconda che siano composta da *infideles*, *hæretici* o *catholici*; invece l'undicesimo[85] descrive l'imperfetta appartenenza alla Chiesa di alcune categorie di suoi membri, ovvero *catechumeni*, *hæretici publici*, *hæretici occulti*, *schismatici*, *excommunicati*.

Nella *disputatio quarta de Ecclesiæ proprietatibus et dotibus*[86] Mazzella segue la trattazione classica delle quattro proprietà essenziali della Chiesa elencate nel simbolo, assommando a esse anche la descrizione di tre doti particolari che riconosce alla società ecclesiale, ovvero l'indefettibilità, l'autorità e l'infallibilità. Ogni qualificazione è trattata in un singolo articolo: il primo[87] è il più lungo e descrive in maniera approfondita la nota dell'*unitas*. L'unità della Chiesa è definita come la caratteristica che rende la Chiesa unica, sia a uno sguardo sincronico (*unitas simultanea*), sia a uno sguardo diacronico (*unitas successiva*). Concentrandosi solamente sull'*unitas simultanea*, Mazzella la descrive come una duplice unità di fede e di governo, alla quale ogni altro genere di unità (di comunione o di carità, rituale) possono essere facilmente ricondotte. La *sanctitas*, qualità che appartiene alla Chiesa sia in virtù del suo fondatore e capo, sia del fine che deve raggiungere, dei mezzi che possiede e della consacrazione che ha ricevuto, è trattata nel secon-

[82] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 425-438.
[83] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 438-447.
[84] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 447-466.
[85] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 466-486.
[86] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 487-647.
[87] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 488-525.

do articolo[88] nel senso attivo di azione continua e efficace per santificare i suoi membri (*sanctificatio*) e nel suo aspetto passivo di grazia interna ai membri stessi, che possono possederla in grado differente (*communis*, *perfectionis*, *heroicus*). Il terzo articolo[89] è consacrato alla *catholicitas*, riconosciuta come la nota più antica: essa può essere considerata secondo differenti prospettive, come *catholicitas loci*/*personarum*/*doctrinæ*/*temporis*, ma Mazzella si concentra sulle prime due, ovvero la diffusione della Chiesa in ogni luogo della terra e il grande numero di persone che ne fanno parte. L'articolo seguente, il quarto[90], chiude la questione delle proprietà della Chiesa concentrandosi sull'ultima nota, l'*apostolicitas*, che esprime la sua identità con la primitiva Chiesa degli apostoli: essa viene rinvenuta nell'origine, perché fondata dagli apostoli, nella dottrina, la stessa predicata dagli apostoli, e nella successione apostolica. Con l'articolo quinto[91] si apre quindi la trattazione delle doti: anzitutto l'*indefectibilitas*, che è intesa come la permanenza perpetua della Chiesa nella stessa essenza e stato in cui Cristo l'ha costituita. L'articolo sesto[92] si preoccupa di identificare quale genere di *auctoritas* appartenga alla Chiesa: si tratta di una *potestas spiritualis* che, secondo il giudizio dell'aquinate, seguito dall'autore, può essere distinta in *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* (Mazzella infatti rifiuta la più recente triplice divisione in *potestas ministerii, magisterii et imperii*). L'ultima dote è quella dell'*infallibilitas*: il settimo articolo[93] la definisce come l'impossibilità di errare che la Chiesa ha ricevuto da Dio per partecipazione soprannaturale e che si realizza sia *passive in credendo* che *active in docendo*, grazie all'assistenza dello Spirito Santo, senza implicare per questo una nuova rivelazione né escludere l'impegno umano. L'oggetto dell'infallibilità viene delineato con particolare perizia nell'ottavo articolo[94] secondo la distinzione comune di *obiectum directum/indirectum*, collegandovi l'assenso di fede necessario a ciascuno. La *disputatio quarta* si chiude con un'ultimo articolo, il nono[95], che deduce dall'intera trattazione la sua necessaria conclusione: è possibile riconoscere la vera Chiesa di Cristo a partire

[88] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 526-539.
[89] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 540-556.
[90] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 556-571.
[91] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 572-583.
[92] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 583-598.
[93] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 599-614.
[94] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 615-632.
[95] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 633-647.

dalle sue note e questa è la Chiesa cattolica, detta anche *romana* a partire dalla sua parte più nobile.

Ultimo passaggio della parte ecclesiologica, e anche il più corposo, è la *disputatio quinta de visibili Ecclesiæ capite*[96]; trattazione che, nei suoi sei articoli, spiega e approfondisce il contenuto della *Pastor æternus*, difendendone il contenuto da qualunque opinione contraria e sostenendolo con numerose argomentazioni. Questo era infatti lo scopo apertamente esposto già nel proemio all'intera opera:

> Quum demum orationem ad visibile Ecclesiæ caput contraximus, nihil nobis fuit potius quam ut Constitutionem "Pastor Æternus" tractandarum rerum normam atque regulam haberemus. Singula proinde ipsius capita ex ordine expendere, ea conquisitis undique luminibus declarare, firmissimis argumentis communire, nec non contra omnes adversariorum impetus qua licuit vi propugnare adnisi sumus; ita ut in tota hac nostræ tractationis parte veluti commentarium in illam constitutionem exhibuisse videamur[97].

L'importanza del tema trattato è fortemente sottolineata nell'introduzione[98] dove, attraverso alcune citazioni, si riconosce nel primato pontificio il fulcro su cui si regge o cade l'intera costruzione ecclesiologica, e per questo si delina come il contenuto di fede più attaccato nelle controversie con i riformatori. Seguendo l'esposizione della costituzione del Vaticano I, la trattazione si apre con un primo articolo[99] sull'istituzione del primato nell'apostolo Pietro. Il *primatus*, definito chiaramente come *primatus iurisdictionis*, cioè una vera e propria potestà su dei sudditi, implica anche un *primatus honoris*, al quale però non è riducibile; esso è stato donato da Cristo al solo Pietro, posto al di sopra di tutta la Chiesa, e dunque anche degli stessi apostoli, come emerge dalle testimonianze evangeliche di Mt 16,13-19 e Gv 21,15-19. Infine il primato così descritto è affidato a Pietro *immediate* e non *mediante Ecclesia*, perché è impossibile che il gregge pasca se stesso.

La perpetuità del primato è trattata nel secondo articolo[100]. In esso si argomenta che, essendo il primato ordinato al bene della Chiesa, ne consegue che debba rivelarsi perpetuo come la Chiesa stessa e si sostiene tale tesi ricorrendo ancora ai testi evangelici. A partire poi dalla costante tradizione, si riconosce nel pontefice romano il successore di

---

[96] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 649-875.
[97] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, VIII.
[98] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 649-650.
[99] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 650-701.
[100] C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 702-739.

Pietro, dunque colui che ottiene *iure divino* la prerogativa del primato il quale, sempre per lo stesso diritto divino, è legato alla sede di Roma. Con il terzo articolo[101] si passa a considerare la forza e la natura del primato, sintetizzata nella seguente formula, desunta dalle definizioni della *Pastor æternus*:

> Ratio Primatus, quem Romani Pontifices uti Petri successors jure divino obtinent, proprie consistit in jurisdictionis potestate episcopali, quæ plena sit et suprema, imo immediata et ordinaria in omnes et singulos tum fideles tum Pastores sive hi seorsum singuli, sive omnes simul spectentur: adeoque R. Pontifex superior est ipso Episcoporum cœtu, seu Episcopis omnibus in synodo œcumenica congregatis[102].

Inizia così la difesa e il commento delle ben note caratteristiche della *potestas* pontificia, ovvero *vere episcopalis*, *ordinaria*, *immediata*, *plena et suprema*.

A motivo di una tale descrizione della potestà primaziale, Mazzella specifica anche come il papa sia superiore al corpo dei vescovi, inteso senza la sua presenza. Il tema del rapporto tra il papa e i vescovi viene così approfondito negli articoli quarto[103] e quinto[104]: in uno si studia l'origine della giurisdizione dei vescovi mentre nell'altro si propone una sintesi della dottrina sui concili. L'autore afferma che, se la *potestas ordinis* viene ricevuta dai vescovi *immediate a Deo*, riguardo alla *potestas iurisdictionis* il Concilio Vaticano I non si è espresso e la questione è stata disputata; egli personalmente propende perché la giurisdizione attuale sia comunicata loro *mediante Romano Pontifice*. Riguardo al tema dei concili, dopo averne dato una definizione e qualche classificazione, la trattazione si dilunga solamente sulle prerogative che il papa può vantare nei loro riguardi, ovvero la convocazione, la presidenza e l'approvazione dei relativi decreti. Da una tale premessa consegue che la loro necessità è minima se si considera la loro autorità intrinseca; essi rimangono però utili, e a volte anche necessari, a motivo dell'efficacia che si ottiene attraverso le loro solenni deliberazioni.

La *disputatio* sul romano pontefice si conclude con il sesto articolo[105], relativo al suo Magistero infallibile. Dopo aver distinto infallibilità e impeccabilità, Mazzella spiega a partire dalla *Pastor æternus* le

---

101 C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 740-782.
102 C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 748.
103 C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 782-794.
104 C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 795-812.
105 C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia*, 813-874.

condizioni necessarie per un pronunciamento infallibile e prova la verità di questo dogma ricorrendo alle Scritture, alla Tradizione e al consenso dei teologi.

In conclusione, dell'opera di Mazzella emerge immediatamente l'intento apologetico, sia per la posizione che viene riservata al trattato nell'orizzonte delle discipline teologiche, sia per il metodo utilizzato, che ricerca ulteriori argomenti a sostegno delle verità di fede e si confronta continuamente con le posizioni eterodosse per impegnarsi alla loro confutazione. L'intera trattazione è impostata su categorie giuridiche e gli elementi che potevano approfondire l'aspetto della vita intima della Chiesa non vengono considerati con adeguata attenzione, anzi in qualche modo risultano ridotti rispetto al passato. La concentrazione sul romano pontefice si fa sempre più marcata, tanto che la dottrina sul primato diviene la questione discriminante della vera Chiesa di Cristo. Il rapporto con i Vescovi viene descritto solamente nella dinamica della loro subordinazione al successore di Pietro e la trattazione riguardante i concili descrive solamente le prerogative papali su di essi.

5. Il *Tractatus de Ecclesia* di Louis Billot

La storia si ripete e, all'elevazione al cardinalato di Camillo Mazzella, sulla cattedra di dogmatica venne a sostituirlo un altro sacerdote gesuita, Louis Billot, che la resse fino al 1910. La sua nomina era stata fortemente voluta da Leone XIII, che aveva intenzione di imprimere alla teologia un nuovo impianto rigoroso di ispirazione tomista. Tra i diversi trattati da lui elaborati, Billot consegnò alle stampe anche un *Tractatus de Christi Ecclesia*[106].

Il complesso dell'opera, costituito da tre parti, è distribuito in due tomi: il primo si occupa della credibilità della Chiesa (*pars prima*) e della sua intima costituzione (*pars secunda*), mentre l'altro studia i rapporti che intercorrono tra la Chiesa e la società civile (*pars tertia*). Il sottotitolo del trattato, *continuatio theologiæ de Verbo incarnato*, fornisce indicazioni sulla posizione di tutta la tematica ecclesiologica, non tanto nell'ambito dell'apologetica, quanto più in quello della dogmatica, novità di particolare rilievo nel confronto con gli autori direttamente precedenti come Palmieri e Mazzella, ma in diretto collegamento con Passaglia. L'autore spiega infatti nel proemio:

---

[106] L. BILLOT, *Tractatus de Christi Ecclesia sive continuatio theologiæ de Verbo incarnato*, I-II, Prati 1909-1910.

> Cæterum, propositum nostræ intentionis est ibi resumere quæstionem, ubi in ultima parte tractatus de Verbo Incarnato (de evidenti credibilitate missionis et divinitatis Iesu Christi), relicta fuit: ut non iam de ipsa Iesu Christi persona inquiratur, sed de opere quod in mundo operatus est, de societate in quam contulit divitias suæ redemptionis, de magistra quam instituit ad æternam salutem ultimimque beatitudinis finem, denique de sponsa quam dilexit, pro qua se tradidit, quam æterno sibi amore copulavit[107].

La chiesa viene quindi considerata primariamente non sotto l'aspetto apologetico, ma dogmatico, come erede della missione di Cristo sulla terra e sua continuatrice.

La *pars pior*[108] dà comunque avvio a tutto il trattato attraverso la *demonstratio catholica*: il titolo, *Demonstratio veritatis Ecclesiæ catholicæ romanæ necnon et falsitatis omnium sectarum quæ ab ea separantur*, indica già molto chiaramente lo scopo dell'intera sezione, ovvero riconoscere la vera Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica, distinguendola dalle altre comunità ecclesiali e servendosi dell'analisi delle quattro note presenti nel credo. È lo stesso autore, nell'introduzione alla parte[109], ad affermare che il tema attiene più alla teologia fondamentale ma si rivela necessario nell'economia dell'opera per sostenere tutto lo sviluppo dogmatico successivo. Nella stessa introduzione vengono anche approfonditi i temi dell'assenso di fede, dell'oggetto e del modo di procedere dell'opera, così da introdurre il lettore in maniera graduale nella tematica ecclesiologica. L'idea di fondo che lega le sei *quæstiones* successive viene espressa in questo modo:

> Historicum monumentum revelationis quam nobis attulit Iesus Christus, (cuius divinitas et missio iam fuit inconcussis rationibus demonstrata), proponit certam ecclesiam ab eo fundatam, in qua una redemptionis fructum consequeremur, et ad beatum vitæ æternæ finem perveniremus. Insuper, huic ecclesiæ tales characteres et notas assignat, quæ in sola catholica Ecclesia de facto reperiuntur. Ergo de Ecclesia catholica Romana tanquam de sola ecclesia vera, divina adest testificatio[110].

È all'istituzione visibile della Chiesa di Cristo e alla sua necessità per la salvezza che si dedica la prima *quæstio*[111], in aperta contrapposizione verso le opinioni dei riformati che, ponendo la salvezza dell'uomo nella

---

[107] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 24.
[108] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 25-266.
[109] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 27-56.
[110] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 55.
[111] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 57-122.

sua personale relazione con Gesù, reputano la Chiesa una mera costruzione umana. Analizzando i testi evangelici, Billot distingue tre gradi successivi che hanno condotto alla fondazione della Chiesa da parte del Signore: l'annuncio della nuova alleanza, la sua attuazione preparatoria prima della morte in croce, la sua definitiva costituzione a seguito della risurrezione. L'autore fa risalire l'annuncio previo della nuova economia salvifica a Giovanni il Battista ma la vera e propria predicazione ha inizio solamente dopo la sua incarcerazione, quando si concluse il ministero dell'uomo mandato da Dio per dare inizio a quello di Gesù stesso. Prima della sua morte, il Salvatore preparò la nascita della Chiesa attraverso differenti atti personali: il battesimo come modalità di aggregazione alla nuova realtà, l'istituzione dei dodici apostoli come uno speciale collegio con prerogative particolari e dei settanta come ministri di secondo grado, l'esplicita accezione di universalità del nuovo popolo di Dio, la consegna di un nuovo sacrificio commemorativo della sua morte. L'ultima costituzione della Chiesa avviene però dopo la risurrezione, nel corso delle tre apparizioni post-pasquali: in esse il Signore stabilisce la gerarchia apostolica, vi prepone Pietro come capo e a lui affida la missione di fare discepoli tutti i popoli. Sono poi da distinguere altri tre periodi a seguito dell'istituzione della Chiesa, nei quali gradualmente essa cresce fino ad assumere l'odierna fisionomia: si tratta della predicazione verso i soli giudei, dell'apertura ai gentili, della diffusione in tutto il mondo allora conosciuto. Difatti, dopo la Pentecoste, gli apostoli si rivolsero inizialmente ai soli ebrei, partecipando alle loro celebrazioni e predicando nel tempio; solo successivamente, verso l'anno 41, la predicazione si aprì anche ai pagani, scelta sostenuta poi dalle deliberazioni dal Concilio di Gerusalemme. A partire da esso si ha la massima diffusione della Chiesa tra le genti, sia nei confini dell'impero che al di fuori di essi. Dalla descrizione del suo primo sorgere, si deduce che la Chiesa istituita da Cristo sia essenzialmente visibile e, per analogia con l'essere umano, si possa definire composta di corpo e anima: «corpus quod est socialis organismus sive exterior membrorum compages referens similitudinem corporis physici organici, tum anima quæ consistit in interioribus habitualis gratiæ sive supernaturalis vitæ donis»[112]. Questa Chiesa così presentata è necessaria alla salvezza degli uomini: al suo corpo essi devono appartenere, se non *in re*, quantomeno *in voto* attraverso una partecipazione spirituale.

[112] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 101-102.

Le restanti cinque *quæstiones*[113] trattano delle note della Chiesa come degli attributi per distinguere la vera Chiesa di Cristo: prima le considera in comune nella *quæstio secunda*, poi singolarmente nelle successive. Prese nel loro complesso, le note non sono presenti nella teologia protestante, perché superflue se si considera la Chiesa come essenzialmente invisibile, e nemmeno sono trattate lungamente dalla teologia ortodossa, che riconosce quale unica nota la conservazione integra della dottrina dei primi sette concili; per contro, la teologia cattolica le ritiene giustamente fondamentali, anche perché proprietà attribuite alla Chiesa sin dal credo più antico. L'analisi individuale delle note segue sempre un andamento binario: prima ciascuna nota viene descritta nella sua essenza e poi riconosciuta come distintiva e propria della Chiesa di Roma. Anzitutto Billot si sofferma sull'unità, intesa come *unitas regiminis, fidei et communionis*. La santità è trattata di seguito quale *sanctitas principiorum*, cioè di quei beni spirituali che possiede come i sacramenti e la Scrittura; santità che influisce sulla *sanctitas membrorum*, sia nei comuni cristiani che in quelli la cui vita ha raggiunto un grado eroico di virtù. La cattolicità, ovvero l'universale diffusione della Chiesa, viene descritta come l'ingente numero di fedeli che comprende al suo interno ma anche come il continuo incremento della sua compagine fino alla fine dei tempi. La Chiesa è infine apostolica per l'ininterrotta continuità con quella fondata dai dodici e per la successione apostolica.

La *pars secunda de intima constitutione Ecclesiæ*[114] consta di tre capitoli in cui si considerano in successione i membri del corpo ecclesiale, la potestà che gli è propria e, infine, il soggetto della potestà, cioè la gerarchia. All'interno del primo capitolo[115] Billot identifica nel battestimo l'unico requisito necessario per far parte del corpo della Chiesa, anche se nei riguardi dei membri adulti risultano necessarie altre due condizioni perché l'incorporazione battesimale sia mantenuta, ovvero che il vincolo di unità non sia rotto dall'eresia formale oppure da un atto umano derivante dalla scelta del singolo (scisma) o dell'autorità ecclesiastica (scomunica). All'anima della Chiesa, invece, appartengono tutti i giusti del mondo che, solamente in voto, fanno parte del suo corpo visibile.

Il capitolo secondo[116], concentrandosi sulla potestà ecclesiastica, la descrive come lo strumento che permette alla Chiesa di raggiungere il

---

[113] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 123-266.
[114] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 267-704.
[115] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 274-327.
[116] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 328-485.

suo fine. Billot la considera nella sua tripartizione di *potestas ordinis*, *potestas magisterii* e *potestas iurisdictionis*, anche se comprende che non è possibile distinguere adeguatamente le ultime due tra di loro e per questo comunemente la si suole considerare secondo una duplice distinzione. La potestà d'ordine è la prima a essere analizzata: essa si riceve attraverso la sacra ordinazione, dipende da quella di giurisdizione riguardo alla legittimità di esercizio ed è primariamente volta alla celebrazione dei sacramenti. Anche la *potestas magisterii* dipende dalla costituzione data dal Signore alla sua Chiesa: in effetti, è all'autorità ecclesiastica che è stata affidata la custodia del *depositum fidei* e la sua predicazione, dotata del carisma dell'infallibilità, assicurato dall'assistenza dello Spirito Santo. Tale infallibilità ha come oggetto primario *res fidei et morum* ma anche, come oggetto secondario, quelle verità a esse necessariamente correlate. Alle verità proposte dalla Chiesa con solenne dichiarazione oppure attraverso il Magistero ordinario e universale si deve un assenso di fede divina, mentre le altre sono da credere per assenso di fede ecclesiastica. Al Magistero, infine, competono anche le censure dottrinali. La *potestas iurisdictionis* deriva dalla decisione di Cristo di edificare una Chiesa libera e indipendente da ogni altra società umana; per questo anche a essa competono la potestà legislativa, quella giuridica e quella coattiva, contenute in quel potere di legare e sciogliere di cui parlano i Vangeli.

Il terzo capitolo[117] tratta della forma del regime ecclesiastico. Esso è descritto come una piena e perfetta monarchia, per il posto che l'apostolo Pietro ha ricevuto immediatamente e direttamente da Dio la *plenitudo potestatis* su tutta la Chiesa. Per avvalorare tale definizione, l'autore ricorda le immagini evangeliche di *petra Ecclesiæ*, *clavigerus regni cœlorum* e *pastor agnorum et ovium*, riprese dai brani fondamentali sul primato petrino. La monarchia ecclesiastica è però definita da Billot una *monarchia sui generis*:

> cum plenam minimeque diminutam monarchici iuris rationem per omnia retineat, adhuc tamen particularium antistitum regimen sic coniunctum habet, ut etiam in individuum summæ auctoritatis exercitium admittat cohærens cum capite episcopale corpus[118].

Sempre ricorrendo alla testimonianza evangelica, l'autore è certo che come a Pietro appartiene la somma autorità nella Chiesa, lo stesso vale *in toto collegio collegialiter considerato*.

---

[117] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 487-704.
[118] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 569.

Descritte in tal modo le linee essenziali della gerarchia ecclesiastica così com'è stata costituita da Cristo in Pietro e negli apostoli, si passa a trattare dei loro successori, anzitutto del romano pontefice[119]. Il dogma della successione petrina viene difeso con diversi argomenti: la testimonianza storica della fondazione da parte di Pietro della sede romana; gli attributi a essa tributati da parte dei padri; l'esercizio secolare della suprema potestà; l'identità tra la comunione cattolica e la comunione romana; la realizzazione della profezia di Cristo. Tale successione avviene con la legittima elezione del vescovo di Roma e può cessare per volontaria abdicazione o per deposizione nell'impossibile caso di scuola di un papa eretico. Al pontefice romano compete quindi la potestà ordinaria, immediata e veramente episcopale su tutta la Chiesa e su ciascuno dei suoi membri, vescovi compresi sia singolarmente che collettivamente, ma anche l'infallibilità riguardo agli insegnamenti *ex cathedra*. Soprattutto quest'ultimo tema viene analizzato in maniera approfondita, proponendo anche argomentazioni scritturistiche e testimonianze antiche, oltre alla confutazione di argomenti contrari. Billot specifica poi che con la costituzione *Pastor æternus* nulla è cambiato nella Chiesa ma è stato solamente condannato in perpetuo un errore che alcuni propugnavano al tempo.

Due ultime *quæstiones*[120] sono dedicate ai vescovi e ai concili. All'episcopato è riservata una trattazione veramente breve, ma comunque più lunga rispetto a quella che gli avevano dedicato i suoi predecessori. In essa i vescovi vengono definiti come coloro che presiedono alle singole Chiese con una giurisdizione propria e ordinaria, di cui solo il papa può definire i limiti. Riguardo ai concili ecumenici, al papa spetta la loro presidenza diretta o tramite delegati e solamente la sua ratifica concede validità ai loro decreti.

Nel secondo tomo dell'opera è concentrata la terza parte *de habitudine Ecclesiæ ad civilem societatem*[121], cioè la trattazione riguardante il rapporto tra la Chiesa e gli stati, distribuita in quattro *quæstiones*. La trattazione si apre con la diciassettesima *quæstio*[122] dedicata all'analisi del liberalismo, riconosciuto come origine di molti errori nei riguardi del rapporto tra la Chiesa e la società civile, perché fondato su un principio essenzialmente antireligioso, quello dell'indipendenza da Dio, che conduce alla dissoluzione della stessa religione. Riguardo allo specifico

[119] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 574-690.
[120] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, I, 691-704.
[121] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, II, 17-145.
[122] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, II, 17-59.

della relazione Chiesa-stato, nella diciottesima *quæstio*[123] essa viene definita come una subordinazione indiretta del secondo alla prima a motivo della superiorità dello scopo perseguito dalla Chiesa, anche se quest'ultima solitamente non vendica alcuna diretta giurisdizione nelle questioni secolari, non avendo ricevuto da Cristo alcun potere temporale o politico. Da ciò la *quæstio* seguente[124] deriva che lo stato è obbligato alla professione della religione cattolica e ha inoltre il dovere di proteggere la Chiesa e di proibire le false religioni (nel caso in cui altri motivi non rendano necessaria la tolleranza). I concordati con gli stati nazionali sorgono per una diminuzione della fede e, conseguentemente, per l'avversione contro i principi che reggono le relazioni bilaterali. Con l'ultima *quæstio*[125] dedicata all'immunità ecclesiastica, conseguenza finale di ciò che era stato affermato in precedenza, e con il successivo epilogo si conclude il *tractatus*.

L'opera sviluppata da Billot, pur conservando alcune delle costanti che avevano caratterizzato i manuali precedentemente analizzati, quali l'attenzione particolare all'aspetto esteriore e societario della Chiesa e il grande spazio dedicato alla figura del romano pontefice a discapito della trattazione sui vescovi e sugli altri ministri, si discosta però da essi per aver traslato l'analisi ecclesiologica dal campo dell'apologetica a quello della dogmatica. Non si tratta semplicemente di un cambio di posizione all'interno del *cursus* teologico ma rappresenta l'inizio di una variazione di oggetto e metodo della ricerca: la Chiesa viene sentita sempre più come una realtà da studiare nella sua dimensione intima e il metodo apologetico non è sufficiente per portare avanti quest'opera. Certo, nel caso considerato (come in altri dello stesso periodo), la parte apologetica e quella dogmatica del trattato *de Ecclesia* non sembrano ben amalgamate ma appaiono praticamente giustapposte; è però questo il primo passo verso una nuova prospettiva, che verrà sempre più ad affermarsi in campo ecclesiologico.

6. Il *De Ecclesia* di Timoteo Zapelena

Anche il nome di Timoteo Zapelena è legato alle sorti del trattato ecclesiologico all'interno della Pontificia Università Gregoriana. Gesuita spagnolo, resse la cattedra di dogmatica dal 1928 al 1957 e pubblicò un

[123] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, II, 60-81.
[124] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, II, 82-134.
[125] L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia*, II, 135-145.

suo *De Ecclesia Christi*[126], inizialmente *ad usum auditorum*, ma che successivamente rivisitò per un'edizione pubblica. Il testo è suddiviso in due volumi: il primo, pubblicato sin dal 1940, si occupa della *pars apologetica*, mentre il secondo, che vide la luce solamente nel 1954, è dedicato a una trattazione mista apologetico-dogmatica e alla *pars stricte dogmatica*.

Nella prefazione[127] al primo volume l'autore offre una presentazione generale dell'intero *De Ecclesia*, che ci permette di capire la coerenza dello sviluppo adottato da Zapelena rispetto alla tendenza dominante dell'ecclesiologia del tempo. Il trattato sgorga quale continuazione del *de vera religione*, per spiegare in che modo Cristo ha voluto conservare e diffondere la religione da lui inaugurata. Di conseguenza la materia è distinta in una *pars apologetica*, ovvero la prima parte che procede per via critica e dimostra che la Chiesa cattolica è la vera *Ecclesia Christi*, e una *pars dogmatica*, che procedendo per *via auctoritatis* espone le verità del *depositum fidei* riguardanti la Chiesa. La struttura dipende dai singoli autori, comunque per la trattazione apologetica si è soliti ricorrere a una triplice via dimostrativa: la *via primatus*, la *via notarum* e la *via empirica*. Le fonti dello studio vanno ricercate nella Sacra Scrittura e nelle testimonianze dei Padri e dei teologi.

Il resto del volume è distribuito in dodici tesi che offrono, insieme ai relativi *scolia*, un percorso che, partendo dalla predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù, giunge fino alla sua identificazione con la Chiesa cattolica romana. Dopo aver distinto, nei riguardi della categoria di *Regnum Dei*, due interpretazioni diffuse al tempo ma contrastanti con la dottrina cattolica, cioè quella escatologica e quella meramente interiore, nelle prime due[128] tesi Zapelena confuta queste due linee di pensiero, affermando che il Regno annunciato da Cristo si evolve in parte sulla terra per poi raggiungere in cielo la sua perfezione e che, oltre ad avere una dimensione interiore, non manca di possederne una esterna e sociale. L'argomentazione si rifà ai testi biblici, anzitutto alle parabole, ma anche alla testimonianza stessa di Gesù, per poi risolvere le obiezioni maggiori anche ricorrendo alle affermazioni dei Padri.

Nella terza tesi[129] si passa ad affermare l'universalità del Regno annunciato da Gesù, che non contrasta con la prassi iniziale degli apostoli di rivolgersi ai soli giudei. Tale universalità viene anzitutto riscontrata

---

126 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, Roma 1940-1954.
127 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, V-VIII.
128 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 2-41.
129 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 41-65.

nella predicazione di Gesù in tutti e quattro i Vangeli, ma è anche confermata dopo la Pasqua attraverso il mandato missionario che il Risorto affida agli apostoli, quello cioè di far discepole tutte le nazioni. Essa non è messa in dubbio dalla prima prassi apostolica, che in realtà rispondeva a un precetto di Cristo, il quale aveva designato vari stadi successivi del processo di evangelizzazione.

È con la quarta tesi[130] che avviene il passaggio dalla predicazione del Regno di Dio all'istituzione della Chiesa. L'annuncio di Cristo, infatti, è teso alla realizzazione di una vera e propria *societas*, che Gesù stesso definisce *Ecclesiam suam* e che istituisce in maniera immediata e volontaria. Zapelena distingue quindi uno *stadium promissionis*, in cui Cristo annuncia l'edificazione di una Chiesa *socialiter*; uno *stadium institutionis*, in cui riunisce i suoi attraverso un triplice vincolo simbolico, liturgico e gerarchico; infine uno *stadium realizationis*, di cui sono chiara testimonianza sia il racconto degli Atti degli apostoli che il complesso dell'epistolario paolino.

I caratteri di questa società sono descritti nella quinta tesi[131]. La Chiesa istituita da Cristo, fin dalla sua origine mostra di possedere due caratteristiche di fondamentale importanza: la visibilità e l'indefettibilità. Essendo stata fondata dal Signore Gesù quale società, la Chiesa è necessariamente visibile, cioè riconoscibile allo stesso modo degli altri raggruppamenti umani; inoltre, dalla testimonianza biblica emerge anche la sua indefettibilità, cioè la sua perpetua permanenza senza che mai possa subire variazioni o menomazioni nella sua essenza.

Ma Cristo ha anche istituito fin dall'inizio una gerarchia a cui competesse una triplice potestà (*ordinis*, *magisterii*, *iurisdictionis*), come afferma Zapelena nella sesta tesi[132]. L'autore prova tale affermazione attraverso un'argomentazione storica che ripercorre successivamente i tre stadi di formazione della Chiesa, per concentrarsi sulla sua conformazione nella Giudea del periodo apostolico e nelle comunità a cui Paolo si rivolge nel suo epistolario.

Le tre tesi successive sono dedicate all'apologia del primato petrino. Nella settima[133] l'autore afferma che Cristo investì il solo Pietro direttamente e immediatamente di un primato di vera e propria giurisdizione su tutta la Chiesa. La tesi viene dimostrata a partire dall'analisi dei testi

130 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 66-84.
131 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 85-115.
132 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 116-148.
133 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 148-200.

classici di Matteo e Giovanni, sostenendone la loro verità storica e ricorrendo anche alla testimonianza dei Padri. Nell'ottava[134] si insiste sulla perpetuità dell'ufficio petrino attraverso i suoi successori, argomentando con un'analisi delle parole della promessa rivolta a Pietro in entrambi i brani prima citati, ma anche a partire dal fine stesso del primato, dalla forma monarchica della Chiesa e dalla tradizione. Infine, nella nona[135], si identifica il successore di Pietro con il romano pontefice, ovvero il vescovo della diocesi di Roma legittimamente eletto e che abbia chiaramente accettato tale investitura. Anche in questo caso la via scelta per l'argomentazione è meramente storica e ricca di numerose testimonianze patristiche.

Le ultime tre tesi percorrono la *via notarum* al fine di riconoscere nella Chiesa cattolica la vera Chiesa di Cristo. Nella decima[136] vengono trattate le note di unità e cattolicità: l'unità è intesa come interiore e mistica, perché deriva da un solo principio divino, ma anche come esteriore, perché riscontrabile nell'unità di fede, di governo e di comunione; la cattolicità è invece anzitutto di diritto per il mandato di Gesù, ma si realizza anche nei fatti per la diffusione della Chiesa, simultanea e perpetua. Anche l'undicesima tesi[137] si occupa di due note, ovvero l'apostolicità, derivante dall'origine della Chiesa, dalla dottrina che vi viene custodita e dalla successione apostolica, e la santità, che è certa ontologicamente a motivo del capo, Cristo, e dell'anima, lo Spirito Santo, ma è riscontrabile anche nei membri, sia in una diffusione più comune che in un grado eroico. L'ultima tesi, la dodicesima[138], conclude la trattazione della *via notarum* riconoscendo che è possibile rinvenire le quattro note essenziali della vera Chiesa di Cristo solamente nella Chiesa cattolica, e vi aggiunge un'appendice sulla *via empirica*, che capovolge il processo argomentativo utilizzato in precedenza (*ex Christo ad Ecclesiam*) per trattare l'*Ecclesia per se ipsa* e risalire successivamente alla conferma nelle parole di Gesù. In questo modo la prima parte del trattato si conclude con il raggiungimento pieno del suo scopo: «Tractatus de Ecclesia in sua parte apologetica debet demonstrare veram Christi Ecclesiam esse Romano-catholicam»[139].

---

134 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 201-213.
135 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 214-323.
136 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 324-353.
137 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 353-374.
138 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 375-419.
139 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 419.

Il secondo volume è chiaramente distinto in due parti: una *pars apologetico-dogmatica*[140] e una *pars stricte dogmatica*[141]. La parte mista è suddivisa, a sua volta, in tre trattati: un *tractatus de episcopatu*, un *tractatus de magisterio ecclesiastico* e un *tractatus de traditione*. Al *de episcopatu*[142] sono dedicate le prime due tesi in cui i vescovi sono definiti successori degli apostoli e si descrive il loro rapporto con il romano pontefice. Zapelena, in apertura del secondo volume della sua opera, nel tentativo di evidenziare il nesso con il volume precedente, così lega lo sviluppo teologico sul tema dell'episcopato alla trattazione sul romano pontefice:

> Vidimus Christum instituisse Ecclesiam suam hierarchice-monarchice constituendo collegium apostolicum sub suprema Petri auctoritate. Porro sicut primatialis dignitas continuatur in Romano Pontifice, sic ordinaria apostolotum auctoritas perpetuatur in episcopis, de quibus iam agendum nobis est[143].

Percorrendo in maniera parallela sia una via storico-critica che una via dogmatica, l'autore sostiene la dottrina dell'istituzione divina della successione apostolica e dell'episcopato, per poi derivare la *potestas iurisdictionis* dei singoli vescovi, non immediatamente da Cristo, ma dal romano pontefice, dalla cui *cooptatio* dipende l'esercizio della relativa giurisdizione episcopale.

Il trattato sul Magistero[144] è distribuito in quattro tesi. L'intenzione di Zapelena è quella di occuparsi, dopo aver considerato la *potestas regiminis*, della *potestas magisterii*. Per prima cosa riconduce il Magistero al suo fondatore, Cristo, provandone sia la divina istituzione che l'infallibilità e la perpetuità; in seguito identifica l'organo di tale Magistero, che agli inizi della Chiesa ebbe come soggetto il collegio apostolico e che, per la successione, ora è il collegio dei vescovi in comunione con il romano pontefice; infine riconosce un ulteriore soggetto di Magistero infallibile, cioè il papa *loquens ex cathedra*, e l'oggetto della relativa infallibilità, ovvero «omnem doctrinam de fide et moribus sive formaliter sive virtualiter revelatam necnon […] facta dogmatica»[145].

---

140 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 5-328.
141 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 329-597.
142 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 7-115.
143 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 7.
144 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 119-260.
145 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 223.

Le ultime quattro tesi della parte mista formano il *tractatus de traditione*[146] e si collegano con il precedente in conseguenza al ruolo che il Magistero riveste: se la sua infallibilità non deriva da una ispirazione né da una nuova rivelazione ma dalla semplice assistenza dello Spirito Santo, risulta necessario riconoscere da quali fonti sia possibile attingere i contenuti della Rivelazione. L'autore descrive la Tradizione come fonte indipendente dalla Sacra Scrittura e esplicita un criterio certo per identificare una verità rivelata, ovvero l'unanime consenso dei Padri o dei teologi. Le ultime due tesi, trattando del fine della Chiesa, ovvero quello di continuare la missione di Cristo per la salvezza e la santificazione degli uomini, e della sua necessità per ottenere la salvezza, sembrano fuori posto ma fanno comunque parte del *de traditione*.

La *pars* strettamente dogmatica, com'è evidente già a partire dal suo titolo *De Ecclesia corpore Christi mystico*, si configura come lo svolgimento di un'unica trattazione fondata sulla metafora della Chiesa corpo mistico, in continuità con gli altri autori della Scuola Romana. L'introduzione[147] risulta di un particolare interesse perché nelle sue pagine Zapelena esprime alcune considerazioni generali sul trattato *de Ecclesia* e sulla necessità di un suo rinnovamento. L'autore è consapevole che la Chiesa, assunta come oggetto specifico della relativa disciplina teologica, è un tema molto ampio e complesso che travalica i limiti dell'apologetica; l'abitudine di trattarla come parte della teologia fondamentale ha creato nel tempo conseguenze negative per la stessa visione di Chiesa:

> Rerum omnium, quas descripsimus, consectarium est inevitabile, ut vera Ecclesiæ imago dehonestetur, deturpetur, in particulas fragmentarias ac dispersas scindatur. Hæc quum ita sint, nemo iure mirabitur quod querelæ hinc inde iam eumpant, crescant, ardensque in multis desiderium manifestetur promptæ cuiusdam ac profundæ reformationis ecclesiologicæ, in qua iura primatialisa interno ac vivificanti elemento restituantur, atque integra Ecclesiæ imago in sua vera luce ac venustate exhibeatur[148].

L'autore sottolinea anche che tutto questo è avvenuto nonostante proprio nello schema *de Ecclesia* presentato ai padri del Vaticano I il primato fosse riservato all'elemento interiore e mistico: la maggioranza dei teologi non hanno però seguito l'esempio conciliare e pochi sono stati i tentativi di un rinnovamento (vengono elencati Franzelin, Dieckmann,

---

146 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 263-328.
147 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 331-340.
148 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 332.

Koester, Lippert, Feckes, Stolz, Lercher, Journet, Mersch e per ultimo Tromp che, già in quegli anni, stava lavorando al suo *Corpus Christi quod est Ecclesia* che tratteremo nel prossimo paragrafo). Una *chance* di cambiamento viene però riconosciuta nell'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII e per questo motivo anche Zapelena vuole offrire il suo personale contributo attraverso una *modestissima dissertatio* sul tema.

Il percorso si svolge in sette capitoli: il primo[149] dà l'avvio affrontando la questione dei membri del corpo mistico di Cristo, in cui vengono distinti coloro che appartengono pienamente alla compagine visibile della Chiesa e coloro che appartengono solamente alla sua anima, arrivando così ad affermare che il corpo mistico di Cristo sia in realtà molto più esteso rispetto alla Chiesa cattolica ma, allo stesso tempo, solo quest'ultima si possa definire corpo mistico in senso veramente pieno e per eccellenza.

Prima di approfondire i significati della metafora Cristo-capo nei capitoli terzo e quarto, il *caput secundum*[150] svolge un tema introduttivo *de Christi clarificatione*, per definire in che modo Egli sia divenuto capo del corpo mistico. Il *caput tertium*[151] può quindi indagare, servendosi di diversi testi scritturistici, non solo l'esistenza di una *dignitas capitalis* in Cristo, ma anche definire la sua essenza, consistente in un *influxus capitalis* di natura sia giuridica che vitale, per poi lasciare al capitolo quarto[152] l'individuazione del momento teologico eminente di questo influsso, ovvero il dono dello Spirito Santo.

È proprio sullo Spirito Santo, anima del corpo mistico, che si concentra il quinto capitolo[153]: dalla Sua opera unificatrice deriva anche la nostra intima unione e solidarietà con Cristo, capo del corpo, trattata poi nel capitolo seguente. Il capitolo conclusivo[154] svolge una sintesi del pensiero recente dei teologi riguardo alla dottrina esposta, pensiero che si è venuto sviluppando, sia prima, ma soprattutto in seguito alla pubblicazione della *Mystici corporis*.

È evidente, in conclusione, che il trattato elaborato da Zapelena è di tipo eminentemente apologetico, anche nel momento in cui aggiunge un'ultima parte dogmatica, che viene a configurarsi quasi come un'appendice per la sua non organicità nei riguardi del resto dell'opera.

---

149 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 341-398.
150 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 398-423.
151 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 424-454.
152 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 455-489.
153 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 489-553.
154 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 553-597.

L'autore è però testimone di una spinta che, già presente nel Vaticano I, si fa sempre più spazio nella teologia: quella, cioè, di invertire l'ordine e il metodo del *de Ecclesia*, partendo non più da uno studio apologetico basato sulla compagine visibile ma da uno sviluppo più prettamente dogmatico, che indaghi la natura intima e misterica della Chiesa. Il suo tentativo, stimolato dagli interventi magisteriali del tempo, sebbene non risulti alla fine ben riuscito, presenta comunque un profondo desiderio di rinnovamento in un panorama che però, a detta dello stesso autore, è occupato da una maggioranza di teologi che faticano a seguire quella via già presente nelle discussioni del Vaticano I ma, anzi, ne assolutizzano solamente l'aspetto giuridico ed esteriore emerso dalle decisioni finali: «Mirum iure videri possit, quod ecclesiologi in universum, non obstante hoc præclaro ac conciliari exemplo, morosiores, ut plurimum, extiterunt in ineunda ac frequentanda hac regia via»[155].

7. Il *Corpus Christi quod est Ecclesia* di Sebastian Tromp

Testimone di primo livello di una nuova prospettiva ecclesiologica all'interno della Pontificia Università Gregoriana è sicuramente il padre Sebastian Tromp. Nato nei Paesi Bassi da una coppia di emigrati tedeschi e divenuto sacerdote nella Compagnia di Gesù, dopo aver compiuto alcuni anni di insegnamento a Maastricht, nel 1926 venne chiamato a Roma per occupare la cattedra di apologetica, che tenne fino al 1958. Coinvolto nella redazione di diverse encicliche di Pio XII e poi nella preparazione e nello svolgimento del Concilio Vaticano II, è ricordato in modo particolare per la sua ecclesiologia che sviluppa approfonditamente la categoria di corpo mistico, fornendole un'approfondito e ponderato spessore teologico.

L'elaborazione ecclesiologica sviluppata da Tromp si traduce in un trattato di ragguardevole estensione, che non ha la configurazione del manuale ma piuttosto si presenta come un'opera monografica: dal titolo *Corpus Christi quod est Ecclesia*[156], esso si compone di quattro tomi, cioè un'*introductio generalis*, il *de Christo capite mystici corporis*, il *de Spiritu Christi anima* e infine il *de virgine deipara Maria corde mystici corporis*. I volumi vennero redatti a partire dal 1937, con la prima edizione dell'introduzione; essa venne poi rivista e arricchina per una sua nuova pubblicazione nel 1946; il secondo e terzo volume videro la luce nel 1960 del secondo e terzo volume mentre l'ultimo fu ela-

155 T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, 333.
156 S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I-IV, Roma 1937-1972.

borato e consegnato alle stampe solo dopo il Vaticano II, nel 1972. La categoria di corpo mistico è evidentemente la struttura portante di tutto il complesso e il percorso seguito è comprensibile già dalla scansione dei volumi: il corpo della Chiesa si configura come un organismo strutturato sotto un unico capo, Cristo; la sua qualifica mistica la riceve dal principio animatore interno che è lo Spirito Santo; a Maria spetta un posto particolare nel cuore dell'intero corpo mistico.

Il primo volume[157], in un percorso composto di quattro *sectiones*, funge da introduzione generale al trattato *de Ecclesia* e alla categoria di *corpus mysticum Christi*, privilegiata rispetto alle altre come immagine portante dell'opera. La *sectio prima*[158], descrivendo l'indole della trattazione ecclesiologica, specifica come essa possa essere considerata sia in sé che nel rapporto con gli altri misteri della fede. Dato che «Ecclesia est mysterium quoddam»[159], il *caput primum*[160] comincia evidenziandone il rapporto nei riguardi degli altri misteri (da cui deriva la relazione del *de Ecclesia* con le altre scienze sacre) e ponendola all'interno del disegno salvifico eterno di Dio che ha voluto manifestarsi e comunicarsi agli uomini. All'interno di esso, un rilievo particolare è chiaramente tributato al mistero dell'incarnazione, poiché lì è stabilito il fondamento della dottrina del corpo mistico, mentre l'atto di nascita della Chiesa viene identificato nel momento in cui Cristo muore crocifisso:

> Spiritus Sanctus, quo momento Christus tradit spiritum, tamquam fons omnium donorum, gratiarum, charismatum, a Christo infunditur in Ecclesiam, quæ antea materialiter fundata, nunc vivificatur a Spiritu Christi et cum Christo constituit unum novum hominem: Christum Mysticum[161].

Il *caput alterum*[162] considera invece il trattato *de Ecclesia* come *tractatus specialis*, sorto gradualmente all'interno della riflessione teologica. Tutta la materia viene approfondita a partire dalla missione del Figlio, mandato a instaurare sulla terra il *Regnum Patris*. Della Chiesa, intesa come *Regnum Filii*, viene considerata l'istituzione da parte di Cristo, l'organizzazione nel tempo apostolico secondo la volontà di Gesù fino alla sua esecuzione definitiva nella condizione attuale. Da quest'ultima fase sorgono due domande: alla prima "*ubi est Ecclesia?*",

---

157 S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio generalis*, I, Roma 1946.
158 S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 9-25.
159 S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 9.
160 S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 10-17.
161 S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 15.
162 S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 17-25.

il trattato risponde indicando quattro vie per riconoscere nella Chiesa cattolica la vera Chiesa di Cristo (*via continuitatis historicæ*, *via empirica*, *via quattuor notarum*, *via primatus*); alla seconda "*quid est Ecclesia?*", segue l'analisi dei soggetti di potestà e Magistero. Intesa come *Regnum Spiritus Sancti*, la Chiesa viene accostata attraverso varie immagini biblice, sopra a tutte quella di *corpus mysticum*. Infine il trattato si chiude con una conclusione in cui è evidenziata la presenza materna di Maria, che coopera in ogni stadio della vita della Chiesa e la relazione di essa con la Santissima Trinità.

Nella *sectio altera*[163] Tromp accosta e analizza il mistero della Chiesa, descritto come «quadam unione hominum cum Christo per Spiritum Sanctum, qua opus redemptivum Salvatoris perenne fiat»[164], attraverso le varie immagini di cui si serve la Sacra Scrittura: *sponsus et sponsa*, *vitis et palmites*, *templum spirituale*, *panis pneumaticus*.

La *sectio tertia*[165] si concentra sull'allegoria del corpo mistico, svolgendone un approfondito studio. A partire dalla dottrina delle lettere paoline e passando attraverso la testimonianza patristica, Tromp giunge a evidenziare le differenti accezioni che la locuzione ha assunto nel corso dei secoli come unione con il Figlio di Dio e unione con il Redentore per la continuazione della sua opera, per poi concludere con un'appendice sul *corpus diaboli*, ovvero sul corpo di coloro che si oppongono alla Chiesa.

Nella *sectio ultima*[166] l'autore identifica chiaramente il *corpus mysticum Christi* con l'*Ecclesia catholica romana* attraverso un'analisi argomentativa che fornisce a tale asserzione un ragguardevole peso dogmatico, pur non essendo presente nella dottrina apostolica o definita dal Magistero ecclesiastico. Nella conclusione viene quindi offerta un'elaborata definizione che preannuncia il percorso che l'autore svolgerà nei volumi successivi:

> Corpus Christi mysticum, præcise quatenus mysticum vocatur, est ille organismus religiosus universalis et socialis, in quo magisterium, imperium, sacerdotium Christi, sub uno Christi vicario iuridica et visibilis missione continuatur, et fideles secundum varios status a Christo volitos cum Hierarchia in extendendo Regno Christi collaborant: prout ille organismus a Spiritu Christi invisibiliter unificatur et vivificatur, atque ideo Christo spiritualiter coniungitur Eoque per varia dona ac charismata interne quoque ita

[163] S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 26-74.
[164] S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 26.
[165] S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 75-166.
[166] S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 167-181.

assimilatur, ut Christus ipse in organismo isto secundum omnes suas functiones et qualitates Messianicas perfecte exprimatur et prolongetur[167].

Il secondo volume dell'opera[168], dedicato a Cristo come capo del corpo mistico, svolge una lunga analisi della metafora, che si snoda attraverso tre sezioni: la prima ne descrive la presenza e l'uso nella tradizione teologica; la seconda ne esamina gli elementi costituivi; la terza evidenzia alcune delle conseguenze che ne derivano. La *sectio prima*[169], seguendo non un ordine cronologico ma l'ordine pratico che aveva stimolato Tromp stesso nella sua personale ricerca, è tutta tesa a rinvenire nella Scrittura e nella Tradizione l'uso della metafora di Cristo-capo. Il risultato dell'intero percorso è sintetizzato in dodici tesi conclusive: sia nella tradizione greca che in quella latina tale espressione è presente, insieme anche ad altre immagini; essa è ripresa fedelmente dalla scolastica e diventa occasione per varie dispute; la metafora fisiologica può anche essere integrata con quella sponsale, che corregge in parte la prima dato che conserva chiara la distinzione dei soggetti, ma si conferma comunque migliore di quella architettonica di tempio.

La *sectio altera*[170] è di gran lunga la più estesa e la più complessa: suddivisa in otto parti, al suo interno Tromp riprende singolarmente le ragioni che rendono la metafora fisiologica applicabile al rapporto tra Cristo e la Chiesa. Ogni parte prende a esame uno specifico elemento costitutivo dell'immagine del capo e, ricorrendo alla Scrittura e alla Tradizione, ne spiega il rispettivo significato. Si comincia con la *pars prima*[171] in cui si affronta la *ratio conformitatis* tra Cristo e il suo corpo: per essere capo della Chiesa, il Figlio di Dio deve essere conforme alle membra; tale conformità è possibile perché Egli ha assunto la natura umana di Adamo, comprese tutte le debolezze che sono conseguite al peccato originale. Secondo la *ratio excellentiæ*, di cui si occupa la *pars secunda*[172], la metafora si regge anche sulla posizione che Cristo assume nei riguardi di tutta la creazione: Egli infatti è Figlio di Dio, quindi Dio in se stesso, ed è stato costituito dal Padre re di tutta la creazione, oltre che fine ultimo al quale tende ogni cosa. Nella *pars tertia*[173] si trova la

---

[167] S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 182.
[168] S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia. De Christo Capite mystici corporis*, II, Roma 1960.
[169] S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 11-77.
[170] S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 79-492.
[171] S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 80-100.
[172] S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 100-132.
[173] S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 132-182.

ratio plenitudinis: Cristo è capo perché in Lui abita ogni pienezza, intesa come pienezza della potestà, ma anche della scienza, di ogni grazia e dono, compresi quelli della sua corporeità. Seguendo la teoria fisiologica antica, che affermava l'influsso del capo sul corpo, la *pars quarta*[174] descrive la *ratio influentiæ*: è da Cristo che giunge a tutto il corpo ecclesiale un triplice influsso su cui i teologi concordano (*influentia sensus*, *motus*, *roboris*), ma vi sono anche altri generi di influenze su cui la disputa è ancora aperta. La *pars quinta*[175] evidenzia la *ratio continuitatis*, ovvero la permanente unione tra Cristo e la Chiesa, edificata come corpo sacerdotale, profetico e regale, che da questa profonda continuità riceve in dono le sue note essenziali. La *ratio mutuæ necessitatis* è oggetto della *pars sexta*[176]: la Chiesa ha bisogno del suo capo, senza il quale rimarrebbe tronca e priva di ogni onore, ma anche Cristo ha bisogno del corpo ecclesiale perché ha deciso di associarlo alla sua opera redentrice e perché vi ha posto il suo vicario a governarlo. Proprio sulla *ratio gubernationis* si concentra la *pars septima*[177], secondo cui Cristo governa la sua Chiesa sia in maniera invisibile, attraverso le grazie e i carismi che riversa nelle anime, sia in maniera visibile per mezzo del romano pontefice. Infine la *pars octava*[178] specifica la *ratio confirmationis*, già trattata in apertura della sezione, nel rapporto tra Cristo e le singole membra: difatti il Signore assimila ogni singolo cristiano a sé a partire dal battesimo attraverso la grazia della giustificazione, per poi continuare nel cammino della vita attraverso l'imitazione, infine nella gloria che rende ogni uomo simile a Dio per partecipazione alla sua gloria.

Con la *sectio tertia*[179] si conclude il volume *de Christo capite mystici corporis*. Nel corso delle poche pagine che la compongono, Tromp affronta due questioni aggiuntive che si legano alla lunga trattazione che aveva svolto in precedenza: si tratta di approfondire il tema della *gratia capitis* e di giustificare l'applicazione del concetto di capo nei riguardi delle differenti immagini di Chiesa.

Il terzo volume, *de Spiritu Christi anima*[180], occupa sette sezioni attraverso le quali l'autore compie un'analisi teologica della metafora, a

---

174 S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 182-316.
175 S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 317-367.
176 S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 367-401.
177 S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 402-437.
178 S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 437-493.
179 S. TROMP, *Corpus Christi*, II, 493-525.
180 S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia. De Spiritu Christi anima*, III, Roma 1960.

partire dal suo uso nella Scrittura e nei Padri fino a dedurne le conseguenze per la vita intima della Chiesa. La *sectio prima*[181] si occupa di fornire i preliminari a tutto lo sviluppo successivo, specificando metodo, principio, nesso e struttura del trattato. Il metodo scelto è misto tra teologia positiva e speculativa: esso attinge le verità di fede anzitutto dal Magistero ma poi opera una sorta di *refontatio*, ricorrendo alla Scrittura e alla Tradizione per argomentare e spiegare le singole affermazioni, deducendo da esse ulteriori conclusioni. In seguito propone la sua critica alla posizione di Franzelin, che vieta di riferire ad alcuna Persona divina una funzione sua propria *ad extra* se non per l'unione ipostatica, ed esplicita il nesso con il volume precedente (i due concetti *Christus Caput* e *Spiritus Anima* sono correlativi), descrivendo poi il percorso che svolgerà nel corso del volume.

Nella *sectio altera*[182] l'autore si preoccupa di porre le fondamenta necessarie a tutto il resto della trattazione, ricercando nel *depositum fidei* la presenza e l'uso della metafora Spirito Santo-anima. La ricerca permette all'autore di confermare che essa è contenuta in maniera chiara ed esplicita nella Scrittura e nella Tradizione, e risulta anche espressamente utilizzata dal Magistero ecclesiastico. A essa si affianca la metafora *Spiritus Santus-cor*, usata con minore frequenza, come altri accostamenti del termine *anima* con, per esempio, la Trinità, Cristo, l'Eucaristia o metafore parallele della Chiesa in cui lo Spirito Santo occupa un posto non indifferente.

Nella *sectio tertia*[183] l'autore si concentra sull'esame delle tre missioni dello Spirito Santo nei riguardi della Chiesa, per poi identificare tra di esse il momento preciso in cui il Paraclito è stato ricevuto per la prima volta dalla compagine ecclesiale. Dopo aver dedicato qualche pagina a riassumere il concetto di *missio*, ognuno dei tre capitoli della sezione si occupa di una specifica missione. Il *caput primum*[184] guarda al dono dello Spirito Santo avvenuto sulla croce: è dal costato di Cristo crocifisso che nasce la Chiesa, come dalla costola di Adamo addormentato è formata Eva, attraverso una missione dello Spirito che è costitutiva e universale. Nel *caput secundum*[185] il dono dello Spirito Santo la sera di Pasqua è definito come una missione particolare, non universale, perché rivolta solamente alla gerarchia e finaliz-

[181] S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 5-22.
[182] S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 23-48.
[183] S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 49-106.
[184] S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 55-85.
[185] S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 86-93.

zata primariamente alla remissione dei peccati. Lo Spirito Santo comunicato a Pentecoste è invece il tema del *caput tertium*[186]: è in quell'occasione che la Chiesa, precedentemente nascosta agli occhi del mondo, si manifesta pienamente e si apre alla predicazione del Vangelo a tutte le genti.

La *sectio quarta*[187] è completamente dedicata all'analisi teologica della metafora. In essa, infatti, vengono esaminati tutti i termini di paragone tra il rapporto che lega l'anima al corpo e quello che congiunge lo Spirito Santo alla Chiesa: ne vengono evidenziati otto, a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo. Come l'anima per il corpo umano, così lo Spirito Santo è principio della Chiesa; Egli è tutto in ciascuna delle parti e ne conserva l'unità, vivificandole e nutrendole. Pur essendo in ogni parte, agisce in maniera diversa a seconda delle membra, permette di assimilare nuovi elementi ma non segue le membra che vengono recise e non da la vita al di fuori del corpo ecclesiale.

Nella *sectio quinta*[188] la concentrazione si rivolge allo Spirito Santo che, come Spirito donato alla Chiesa, è definito più propriamente *Spiritus Christi*. Dopo aver rinvenuto l'utilizzo della locuzione sia nella Sacra Scrittura che nei Padri, Tromp ne deduce diverse motivazioni per cui il Paraclito possa essere definito Spirito di Cristo e, dalle stesse, fa conseguire nuove argomentazioni per caratterizzare in tal modo lo Spirito donato alla Chiesa. Tromp definisce anche lo Spirito Santo come vicario di Cristo e indaga infine la relazione tra il capo e l'anima, al fine di unire e vivificare il corpo mistico.

Con la *sectio sexta*[189], dall'analisi del dono increato si passa a considerare i vari doni creati che ne derivano, in particolar modo nella loro corrispondenza alle differenti strutture sociali della Chiesa: la trattazione è divisa in due parti, una prima che si occupa dei doni comuni a tutte le membra, mentre la seconda considera quelli specifici di alcuni organi. A tutti i membri lo Spirito Santo elargisce la grazia santificante con le virtù infuse, i doni e i frutti dello Spirito, le beatitudini e quelle virtù specifiche della vita cristiana come lo spirito di preghiera, l'adesione alla volontà di Dio, l'amore per i nemici, l'umiltà, l'obbedienza e la mortificazione. Doni propri di alcuni organi sono invece i carismi che convengono in primo luogo alla gerarchia, che li riceve attraverso l'imposizione delle mani; ma

---

186 S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 93-99.
187 S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 107-215.
188 S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 217-270.
189 S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 271-395.

carismi particolari sono elargiti anche nel matrimonio e nella verginità consacrata ed esistono infine anche carismi straordinari dati solo ad alcuni.

L'ultima sezione del volume, la *sectio septima*[190], conclude la trattazione affrontando il tema dell'inabitazione dello Spirito Santo nella Chiesa. Tutta la parte è strettamente legata alla terza sezione, che si era occupata delle tre missioni dello Spirito, perché in esse si trova la ragione per cui la presenza dello Spirito nella Chiesa può dirsi, non psicologica, ma *mere realis*.

Esula dalla nostra analisi il quarto volume[191]: esso, intitolato *de virgine deipara Maria corde mystici corporis*, si presenta come una sorta di aggiunta conclusiva al corpo del trattato. La sua pubblicazione, infatti, risale al 1972, cioè molto tempo dopo quella dei precedenti volumi ed è condizionata dall'apporto ecclesiologico e mariologico del Concilio Vaticano II. È lo stesso autore, nell'introduzione, a confidare che da tempo desiderava dedicare a Maria Santissima un testo che la ponesse in relazione con il corpo mistico di Cristo, come già Pio XII l'aveva posta a conclusione all'enciclica *Mystici corporis*, e per farlo ha ritenuto opportuno seguire la strada suggerita dalla costituzione *Lumen gentium*, in cui il capitolo ottavo è proprio dedicato alla Vergine Maria[192].

È chiaro che l'intero trattato sviluppato da Tromp sia frutto di un nuovo accento che l'ecclesiologia stava sviluppando, cioè un'attenzione maggiore alla vita intima della Chiesa e alle sue dinamiche interiori. La ricerca di un nuovo paradigma fondamentale e l'analisi approfondita dell'opera dello Spirito Santo sono segni certi di un'evoluzione nella disciplina ecclesiologica, ma è evidente come l'autore continui a mantenere forte la dipendenza da una visione societaria e giuridica della Chiesa. La tesi fondamentale che regge tutta l'opera è, infatti, l'identificazione del corpo mistico di Cristo con la Chiesa cattolica romana. Il punto di partenza è sempre l'aspetto visibile ed esteriore della compagine ecclesiale, ovvero una Chiesa fondata da Cristo e sottomessa alla gerarchia; solo da questa prospettiva l'autore ritiene possibile addentrarsi a indagare l'aspetto invisibile della compagine ecclesiale animata dallo Spirito Santo.

---

190 S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 397-426.

191 S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia. De virgine deipara Maria corde mystici corporis*, IV, Roma 1972.

192 S. TROMP, *Corpus Christi*, IV, 1.

8. Il *De Ecclesia* di Francis Sullivan

A succedere a Zapelena sulla cattedra di ecclesiologia e a reggerla fino al 1992, trent'anni dopo l'apertura del Vaticano II, fu Francis Sullivan, un sacerdote gesuita originario degli Stati Uniti. Se all'inizio del suo insegnamento all'Università Gregoriana si servì del manuale elaborato dal suo predecessore, ben presto sviluppò un suo *De Ecclesia* che diffuse *ad usum privatum auditorum*. L'opera si compone di due volumi: il primo[193] contenente il *tractatus apologeticus* che, dopo due edizioni private, venne pubblicato nel 1963; il secondo[194] con il *tractatus dogmaticus*, che non è quello ipotizzato dall'autore, il quale si sarebbe dovuto elaborare dopo il Vaticano II per recepirne i decreti dogmatici, ma un testo del 1961 a uso degli studenti che segue nel metodo, nella struttura e nei contenuti quasi pedissequamente l'opera di Zapelena.

Il primo volume, che raccoglie le prime quattro *quæstiones*, ognuna divisa al suo interno in differenti *theses*, si apre con un'introduzione generale[195], nella quale l'autore posiziona tutto il trattato ecclesiologico nell'alveo dell'apologetica, descrivendone sia le fonti che il metodo. Nel processo della teologia fondamentale «quo demonstrabitur rationabilitas fidei catholicæ»[196], il trattato *de Ecclesia* succede al *de revelatione christiana*. Infatti, dopo aver dimostrato che Gesù è l'inviato di Dio e che la sua Rivelazione va accolta da ogni uomo, è necessario provare che il Cristo abbia fondato la Chiesa per custodire la dottrina rivelata e che essa sia proprio la Chiesa cattolica. Tale *demonstratio catholica* può avvenire o per *via primatus* o per *via notarum*: la preferenza dell'autore cade sulla prima, che in qualche modo ingloba anche i risultati della seconda. Le fonti a cui attingere sono la Scrittura, la Tradizione ma anche la ragione umana.

Tema della *quæstio prima*[197] è la fondazione della Chiesa da parte di Gesù. La sua *intentio fundandi Ecclesiam* è anzitutto dedotta dalla promessa di Mt 16,18 per poi essere verificata nelle sue stesse azioni, in particolare sulla scelta dei Dodici e nell'istituzione dell'ultima cena. Infatti il Signore elesse gli apostoli e li istruì in maniera particolare, per poi affidar loro una missione, quella di portare la sua salvezza a ogni uomo. Anche l'ultima cena diventa prova della volontà di Gesù

---

193 F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia. Quæstiones theologiæ fundamentalis*, I, Roma 1963.
194 F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia. Tractatus dogmaticus*, II, Roma 1962.
195 F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, I, 1-10.
196 F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, I, 2.
197 F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, I, 11-82.

in ordine all'istituzione della Chiesa perchè nel suo contesto si parla di una nuova alleanza, nei riguardi della quale essa si mostra come il corrispettivo nuovo culto. In questo contesto la predicazione della prossimità del Regno di Dio da parte di Gesù non contraddice la sua intenzione ma anzi la conferma: il Regno che è al centro del messaggio evangelico è già presente in virtù ma si realizzerà in pienezza solo alla fine dei tempi, dunque la Chiesa viene fondata quale *congregatio salutis eschatologicæ*, che attende con speranza la sua redenzione nella *parousia* finale. Nemmeno la predicazione iniziale riservata ai soli ebrei contraddice il disegno di Gesù di una Chiesa universale, perché da una parte il Signore mostra chiaramente il suo desiderio che la salvezza giunga a ogni uomo e dall'altra l'esitazione dei discepoli è segno della consapevolezza di una priorità dei giudei in ordine alla salvezza.

Nella *quæstio secunda*[198] l'attenzione si sposta dalla volontà di edificare la Chiesa alla sua costituzione vera e propria, fondata sull'autorità che gli apostoli hanno ricevuto da Cristo, un'autorità non solo nella predicazione e nel culto ma anche nel governo della nuova società. L'argomentazione si basa anzitutto sull'etimologia del termine apostolo che traduce in greco il termine aramaico *shaliach*: quest'ultimo non significa "missionario" ma "legato/procuratore", cioè un uomo inviato da un altro con la potestà di agire nel nome di colui che lo ha mandato. Dalla Scrittura emerge che quest'autorità, essendo descritta anche come potere di legare e sciogliere, contiene un aspetto giuridico riconosciuto dagli stessi cristiani del nuovo testamento e che Gesù scelse di affidare solo a Simon Pietro un'autorità suprema e universale sulla Chiesa. Ne consegue che il Signore istituì una sola Chiesa come una *societas formaliter et specifice visibilis*.

La successione apostolica è oggetto della *quæstio tertia*[199]. Essa è strettamente legata all'indefettibilità della Chiesa: perché la Chiesa durasse in perpetuo, Cristo le ha dato una forma gerarchica e ha stabilito che gli apostoli avessero dei loro successori nel *triplex munus docendi, sanctificandi et regendi*. La stessa argomentazione viene ripetuta per quanto attiene al *munus primatialis*. Le due tesi seguenti specificano i contenuti della successione: nel caso dei vescovi, essi succedono agli apostoli nel *munus docendi et regendi Ecclesiam* mentre, per il romano pontefice, egli succede a Pietro nel *primatus iurisdictionis su-*

198 F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, I, 83-152.
199 F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, I, 153-271.

per universam Ecclesiam. Tutta la questione è ricca di riferimenti biblici, storici e patristici a sostegno delle tesi riportate.

L'ultima *quæstio*[200] del volume, la quarta, si occupa del Magistero collegiale, ovvero di quel Magistero affidato da Cristo all'intero collegio degli apostoli e dei loro successori. L'autore evidenzia come, già nella sua vita pubblica, Gesù avesse consegnato agli apostoli un potere di insegnare, prerogativa confermata dopo la Sua risurrezione attraverso il mandato missionario; una *potestas magisterii* che gode dell'infallibilità sia per la promessa di Cristo della sua perpetua assistenza sia per la promessa dello Spirito Santo. Tale Magistero è necessariamente un istituto permanente nella Chiesa *ad revelationem fideliter custodiendam recteque interpretandam*: esso è affidato ai vescovi che, in comunione con il romano pontefice e in accordo tra loro, insegnano in maniera infallibile *in rebus fidei et morum* sia riuniti nella celebrazione dei concili che *per orbem dispersi*.

Con la *quæstio quinta*[201] non avviene solamente il passaggio al secondo volume dell'opera di Sullivan, ma anche un mutamento nel metodo nella trattazione. L'autore specifica che, con la questione precedente, si è chiusa la parte apologetica attraverso la quale si è arrivati a dimostrare la credibilità di tutto ciò che il collegio dei vescovi propone come appartenente al deposito della fede. Da questo momento in poi è dunque possibile servirsi di un metodo dogmatico, che conseguentemente caratterizza tutta la parte come dogmatica, il quale basa la sua argomentazione su ciò che la Chiesa cattolica propone come verità rivelata[202]. La questione è quindi dedicata al Magistero del romano pontefice, definito come infallibile nei pronunciamenti *ex cathedra* ma solo autentico nelle espressioni ordinarie. L'oggetto del Magistero infallibile è poi definito, nella *quæstio sexta*[203], come *doctrina de fide vel moribus* e distinto in primario, cioè le verità formalmente rivelate, e secondario, ovvero le verità virtualmente rivelate come *præambula fidei* e i *facta dogmatica*.

La *quæstio septima*[204] ha come oggetto la Tradizione. Il collegamento con l'oggetto del Magistero è chiaro: per definire una dottrina come rivelata è necessario che il Magistero possa rinvenirla nelle fonti autentiche della Rivelazione, ovvero la Sacra Scrittura e la Tradizione, dove

---

[200] F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, I, 272-330.
[201] F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, II, 1-57.
[202] F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, II, 2-3.
[203] F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, II, 58-82.
[204] F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, II, 86-137.

per quest'ultima si intendono le verità divine trasmesse oralmente dalla predicazione apostolica o comunque senza il sostegno di testi divinamente ispirati. Segni distintivi di dottrine rivelate appartenenti a questa fonte sono l'unanime consenso dei Padri sull'argomento, ma anche quello dei teologi o quello dei semplici fedeli.

La *quæstio octava*[205] approfondisce la metafora della Chiesa come corpo mistico di Cristo. La breve trattazione inizia con l'identificazione della Chiesa cattolica romana come il corpo mistico di Cristo in terra; nella seconda tesi allo Spirito Santo viene attribuita la nozione di anima del corpo mistico; infine si riconoscono come membra *reapse*, cioè non solo in voto, i battezzati che professano la vera fede e che non sono stati separati dalla Chiesa tramite scismi o scomuniche. In tutti e tre i passaggi la dottrina viene inizialmente illustrata a partire dal dettato della *Mystici corporis* e solo successivamente ci si richiama alle fondamenta scritturistiche.

L'ultima *quæstio*[206] descrive il fine della Chiesa. Esso viene riconosciuto come la continuazione dell'opera redentiva di Cristo, al fine di ottenere la salvezza e la santificazione per tutti gli uomini, a maggior gloria di Dio. Per raggiungere questo scopo la Chiesa si mostra necessaria: a nessuno è dato di salvarsi se non le appartiene, quantomeno *voto saltem implicito*.

Dalla straordinaria somiglianza dei due trattati deriva che le stesse considerazioni esposte nei riguardi del manuale di Zapelena possano essere applicate anche al testo elaborato da Sullivan e ci comunicano l'impressione di assistere, nell'ambito dell'insegnamento teologico, a un progressivo irrigidimento sia riguardo ai contenuti che al metodo dell'ecclesiologia.

9. **Una manualistica irrigidita sulle definizioni del Vaticano I**

Dall'analisi delle sette opere sopra considerate è possibile proporre ora, in maniera sintetica, alcune conclusioni sulla loro composizione e, di conseguenza, sulla tendenza che lo studio teologico nel periodo tra i due Concili aveva assunto nei riguardi della disciplina ecclesiologica. I manuali presi in esame, infatti, manifestano nel loro complesso molti tratti comuni che desideriamo qui evidenziare.

Se li si accostano dal punto di vista metodologico, essi appaiono tutti profondamente condizionati da uno stile apologetico. Non si tratta di

---

[205] F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, II, 138-206.
[206] F.A. SULLIVAN, *De Ecclesia*, II, 207-242.

valutare solamente il posto occupato dal *de Ecclesia* nel complesso dell'intero panorama teologico, in cui comunque il trattato trova la sua collocazione all'interno della teologia fondamentale; anche prendendo in esame la stessa modalità di sviluppo del trattato, è possibile rilevare facilmente il suo continuo tentativo di giustificazione razionale delle tesi cattoliche nei riguardi delle posizioni contrarie sostenute dalle altre confessioni cristiane o dalla cultura contemporanea. Inoltre l'approccio alla Chiesa è di tipo orizzontale non verticale, ovvero trova il suo punto di partenza *ab externis*, nell'aspetto esteriore e visibile della compagine ecclesiale, riconoscendo in essa lo strumento scelto da Dio per continuare l'opera di salvezza del Signore Gesù, non piuttosto nella sua vita intima e nel mistero che la unisce alla Santissima Trinità.

Portando la nostra attenzione al contenuto, è possibile verificare come tutti i trattati si reggano sulle categorie di *societas* e di *auctoritas*: il *De Ecclesia* che ne scaturisce appare quindi totalmente concentrato sull'aspetto istituzionale e gerarchico della Chiesa, ovvero sul suo apparato clericale, trascurando completamente il ruolo del laicato e la sua posizione propria all'interno del corpo ecclesiale. Ma l'aspetto gerarchico trova poi il suo centro di gravità nella figura del romano pontefice e nello studio delle sue prerogative personali, cioè il primato e il Magistero infallibile. Questo tema sembra sempre più assorbire il resto della trattazione, che quindi vi diventa funzionale, trasformandosi talvolta in una introduzione, oppure in un suo superfluo completamento. Il tema della collegialità episcopale e il rapporto dei vescovi con il sommo pontefice è visto in un'ottica di totale dipendenza dei primi dal secondo e i testi della controversia durante il *Kulturkampf*, così importanti su un piano dogmatico, non vengono considerati da nessun autore.

È allora evidente quello che ha affermato Antón: «Il Vaticano I gettò le basi, su cui i manuali teologici del periodo post-conciliare costruiscono un'ecclesiologia empirista della Chiesa-istituzione»[207]. I tratti comuni sopra evidenziati portarono l'ecclesiologia a un progressivo irrigidimento sia metodologico che contenutistico, almeno nell'ambito dell'insegnamento scolastico, mentre però cresce gradualmente e pian piano fermenta un desiderio di accostare la tematica ecclesiologica anche da un punto di vista più specificamente dogmatico, cioè a partire dalla natura intima e misterica della Chiesa. Questi fermenti che, pur non avendo trovato posto nei suoi documenti finali, erano già presenti e

[207] A. ANTÓN, «Lo sviluppo», 58.

operanti nel Vaticano I si faranno sempre più strada nella teologia del tempo, per poi condurre nel Vaticano II a una visione di Chiesa più completa, equilibrata e matura.

10. **Conclusione**

La sezione che abbiamo sviluppato si è configurata come una sorta di interludio tra le due parti dedicate ai Concili del Vaticano e ci ha permesso di verificare lo sviluppo dell'ecclesiologia nel periodo che separa la chiusura inaspettata del Vaticano I dall'annuncio altrettanto inatteso della convocazione del Vaticano II.

Portando a conclusione la presente trattazione, ci sentiamo anzitutto di concordare con Antón, il quale afferma:

> Un presupposto per capire il progresso della dottrina sulla Chiesa nell'ultimo secolo è di *non separare* il Magistero e la teologia come fattori di tale progresso. […] La traiettoria storica del progresso della dottrina sulla Chiesa testimonia – pur riconoscendo sempre la funzione di interpretazione autentica della Parola rivelata propria del Magistero – questo scambio di elementi e iniziative tra il Magistero, i teologi e la comunità credente. Negli interventi dottrinali del Magistero si incontrano una fase più o meno lunga di *preparazione* nella teologia e nella fede della Chiesa e un'altra fase di *integrazione* nel corpo della dottrina teologica già acquisito e di *applicazione* alla vita della Chiesa[208].

Anche se, per motivi pratici, abbiamo dovuto distinguere l'analisi dei documenti magisteriali da quella della speculazione teologica, tra le due possiamo ora, a posteriori, mettere in luce un rapporto che potremmo quasi definire di circolarità compensativa, che conduce a integrare le spinte di rinnovamento teologico e la rigità manualistica con le aperture del Magistero e le condanne delle deviazioni. Non solo, infatti, il fermento della ricerca teologica ha influenzato gli interventi magisteriali o l'insegnamento della Chiesa ha offerto tracce di sviluppo utili alla speculazione dei teologi, ma questa relazione di circolarità ha mostrato aspetti di compensazione tra le due istanze nei riguardi delle rispettive carenze. All'irrigidimento di una certa manualistica sull'aspetto societario della compagine ecclesiale aveva fatto fronte lo slancio del Magistero leoniano verso un approfondimento della metafora fisiologica e dell'aspetto pneumatologico; al contrario, davanti alla proliferazione di interpretazioni varie e a volte fuorvianti nei riguardi della natu-

---

[208] A. ANTÓN, «Lo sviluppo», 36.

ra della Chiesa, si era posta una equilibrata e composta sintesi teologica negli insegnamenti di Pio XII.

Inoltre, nel periodo preso in esame ancor più che nel passato, è evidente come alla speculazione ecclesiologica si sia affiancata anche quella che abbiamo definito un'ecclesiologia pratica o esistenziale. Non possiamo rifarci solamente a dei dati teologici per leggere e interpretare questo particolare momento storico di transizione ma dobbiamo rifarci anche alle azioni pastorali pratiche dei singoli pontefici e a quel desiderio, rimasto sempre vivo e portato alla luce negli ultimi due pontificati analizzati, di ripresa e continuazione dei lavori del Vaticano I. Questo Concilio non era proposto lo scopo di bloccare la riflessione ecclesiologica su categorie societarie ma aveva intercettato e custodito in sé dei germi di rinnovamento nei riguardi dell'ecclesiologia che, però, non erano potuti emergere in maniera evidente a causa delle contingenze storiche che ne avevano portato alla sua brusca interruzione. Lo stesso periodo successivo, condizionato dalla lotta al modernismo, si era ripiegato e notevolmente irrigidito sull'uso delle categorie societarie nello studio della Chiesa perché le aveva riconosciute più funzionali al fine di contenere e bloccare il dilagare di errori dottrinali e tendenze eterodosse, ma non aveva perso l'interesse per un approccio più profondo e dogmatico all'essenza del corpo ecclesiale e della sua vita intima.

L'approfondimento della circolarità tra teologia e Magistero in questi anni e del rapporto tra la speculazione teologica e le scelte pratiche può aiutarci a leggere la relazione tra i due Concili in un'ottica di continuità, non intesa in senso statico e lineare ma piuttosto di genere dinamico ed evolutivo, che segue un dublice binario: da una parte il perdurante fermentare e decantare di un nuovo approccio ecclesiologico, solo a volte intercettato dai teologi e dal Magistero, e dall'altra il vivo sentore della necessità di un completamento del Concilio Vaticano I che conduce alcuni pontefici a ipotizzare e intentare una sua ripresa. Tale continuità dinamica, meglio definibile con il termine sviluppo, non tace la difficoltà di un cammino di rinnovamento nell'ambito dell'ecclesiologia ma, seguendo un approccio più globale, supera le sterili precomprensioni nei riguardi di questo periodo interconciliare per attingere alle dinamiche vive e più profonde che lo hanno attraversato.

QUARTA PARTE

IL CONCILIO VATICANO II

CAPITOLO VII

La genesi di *Lumen gentium* 22-23

Dopo una parte di interludio, dedicata all'analisi del Magistero e della teologia tra i due Concili, si apre ora quella dedicata allo studio della dottrina sulla collegialità episcopale, così com'è stata espressa e proposta dal Concilio Vaticano II.

Come per la seconda parte, consacrata allo studio del Vaticano I, anche la quarta si snoderà attraverso un percorso composto di tre passaggi, per giungere poi a formulare le nostre conclusioni. Anzitutto, attraverso un'analisi storico-genetica del testo, si prenderà in considerazione il processo di convocazione del nuovo Concilio, in modo da evidenziarne il rapporto con il precedente, e la storia di composizione della *Lumen gentium*, con un'attenzione particolare ai numeri dedicati al primato petrino e alla collegialità episcopale. In un secondo momento, un'analisi testuale ci permetterà di esporre il contenuto e il peso dogmatico delle affermazioni espresse nei paragrafi 22 e 23 della costituzione *de Ecclesia*. Infine, in un terzo passaggio, si procederà a scandagliare quei testi che si offrono come strumenti di interpretazione della dottrina sulla collegialità episcopale, dando un rilievo tutto particolare alla *nota explicativa praevia*, a motivo della posizione che riveste nell'economia del documento stesso.

Con questo primo capitolo desideriamo anzitutto ricollegarci alla precedente descrizione dei due tentativi di ripresa del Vaticano I intrapresi sotto i pontificati di Pio XI e Pio XII, per descrivere la genesi dell'idea di un nuovo Concilio nella riflessione di Giovanni XXIII: da tale analisi storica sarà facile dedurre il rapporto che lega i due Concili Vaticani già nell'intenzione di papa Roncalli. Successivamente uno studio più approfondito della storia redazionale del testo della *Lumen gentium*, con un *focus* particolare sui numeri relativi alla collegialità episcopale, offrirà quelle conoscenze necessarie al fine di interpretare in maniera

corretta e fondata il testo finale approvato dall'aula, dando il giusto peso ai suoi contenuti e alla sua espressione verbale.

1. **L'annuncio e la sua preparazione**

Il 9 ottobre del 1958 Roma si svegliò nel segno del lutto: durante la notte a Castel Gandolfo era spirato Pio XII, il papa che aveva governato la Chiesa per diciannove anni. Il conclave per l'elezione del nuovo pontefice si aprì il 24 ottobre e, dopo undici scrutini, il 28 ottobre dalla loggia della Basilica vaticana il card. Canali annunciò alla folla, riunita nella piazza sottostante, l'elezione del nuovo pontefice: il patriarca di Venezia, Angelo Giuseppe Roncalli, saliva al soglio petrino con il nome di Giovanni XXIII.

La figura di questo pontefice rimane a oggi indissolubilmente legata al Concilio Vaticano II. Con lui il progetto di una riunione di tutto l'episcopato mondiale non è rimasta una semplice ipotesi ma si è concretamente realizzata. Pur non arrivando a vederne la conclusione, fu lui ad annunciarne la convocazione, sotto il suo pontificato si svolsero tutti i lavori preparatori e fu sempre lui a presiederne la celebrazione di apertura, l'11 ottobre 1962.

Più volte si è parlato dell'indizione del Concilio Vaticano II come di un annuncio inaspettato, sottolineandone in maniera unilaterale la discontinuità con tutto quello che in precedenza era avvenuto. In realtà, se già l'analisi dei tentativi intrapresi da Pio XI e Pio XII possono aver fornito un'idea del clima generale che si respirava riguardo all'idea di un concilio, lo studio delle esperienze di Roncalli e alcuni dettagli dell'annuncio possono fornirci altre indicazioni per evidenziare come, in realtà, si sia assistito a uno sviluppo progressivo dell'idea di un nuovo concilio fino alla sua piena maturazione.

1.1 *La genesi di un annuncio*

> 20 gennaio, martedì. Giornata *albo signando lapillo*. Nell'udienza col Segret. di Stato Tardini, per la prima volta, e, direi, come a caso mi accadde di pronunciare il nome di Concilio, come a dir che cosa il nuovo Papa potrebbe proporre come invito ad un movimento vasto di spiritualità per la S. Chiesa e per il mondo intero[1].

Ecco come il pontefice, eletto appena tre mesi prima, appuntò nella sua agenda personale quella prima estemporanea ma decisiva comuni-

[1] A. G. RONCALLI, *Pater amabilis*, 25.

cazione ufficiale dell'ipotesi di indire un nuovo concilio ecumenico. Uno studio che tenesse in considerazione solamente questo testo (o pochi altri di tenore simile), propenderebbe certamente per interpretare il Vaticano II come un fulmine nel cielo sereno della Chiesa del XX secolo; ma porre questa testimonianza scritta all'interno della vicenda esistenziale personale di Roncalli e della situazione storica del tempo nel quale è vissuto, ci offre una visuale diversa e più completa.

Già guardando alla vita di papa Giovanni, è possibile evidenziare alcune particolari esperienze che gradualmente disposero il suo intimo verso la realizzazione di un così grandioso progetto. L'idea conciliare, infatti, non era estranea al futuro pontefice fin dai primi tempi del suo ministero. Ordinato sacerdote nel 1904, l'anno seguente venne scelto dal nuovo vescovo di Bergamo, mons. Radini Tedeschi, quale suo segretario personale e alla sua scuola il giovane Roncalli poté conoscere e apprezzare l'uso del sinodo come efficace strumento di azione pastorale. Nel 1910, infatti, si tenne a Bergamo il primo sinodo diocesano dopo quello del 1724, considerato dal giovane sacerdote il vero apice di tutto il governo episcopale del suo vescovo. Ebbe lui stesso a scrivere nella biografia di Radini Tedeschi:

> Il sinodo celebrato sta a rappresentare nella storia del governo di mons. Radini il punto massimo a cui si elevò la sua opera episcopale. Infatti tutto il lavoro dei primi cinque anni di governo converge verso quel punto, e tutta la storia dei cinque anni successivi discende di là[2].

Questo evento esercitò nell'animo di Roncalli un'ammirazione così profonda per il suo vescovo, che fu spinto a imitarlo sia durante i suoi anni nel patriarcato di Venezia, dove indisse un sinodo nel 1957, sia dopo l'elezione alla cattedra di Roma, dove fece la stessa cosa con il sinodo diocesano del 1960. Sempre come segretario di Radini Tedeschi ebbe anche a partecipare alle riunioni collegiali dell'episcopato lombardo e, successivamente, da patriarca di Venezia, alla conferenza dei cardinali e arcivescovi metropoliti italiani. Indipendentemente dal giudizio che si voglia emettere nei riguardi di questi albori di collaborazione tra vescovi italiani, si trattò pur sempre dell'avvio di una preziosa esperienza collegiale che segnò i ricordi del pontefice[3].

Non fu soltanto ciò che il giovane Roncalli sperimentò a fianco del suo vescovo a preparare il cuore del futuro Giovanni XXIII alla convo-

---

[2] A.G. RONCALLI, *Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi*, 93.
[3] G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 80-81.

cazione del Vaticano II, ma un peso lo ebbero sicuramente anche i suoi personali studi storici.

> Un uomo come Roncalli, per il quale la chiesa era l'*habitat* naturale e sul quale lo studio della storia ha sempre esercitato tanto fascino, aveva considerato con interesse il ruolo significativo che i concili avevano svolto nella vita delle comunità cristiane; un interesse remoto nella cultura media dei chierici italiani del suo tempo. Tuttavia l'attenzione alla storia conciliare non lo porta ad esserne un esperto in senso stretto, piuttosto il suo interesse si incentra soprattutto su ciò che nei concili ha predisposto all'unione e sulla loro funzione pastorale[4].

Papa Giovanni vedeva tutti i venti concili ecumenici celebrati come momenti di particolare azione dello Spirito Santo e di nuovo slancio per la Chiesa intera. Nel loro novero, il suo interesse si concentrava in particolare sul Concilio di Trento per la specifica valenza pastorale che esso aveva assunto: in un periodo così difficile come quello della riforma protestante, il Tridentino aveva saputo suscitare e indirizzare un cammino di radicale rinnovamento ecclesiale. L'opera di Trento si poteva contemplare nella fioritura di santità che a esso era conseguita, in cui spiccava la figura di san Carlo Borromeo, colui che attraeva maggiormente l'attenzione di Roncalli: il santo vescovo si era distinto, infatti, per la sua coraggiosa azione di riforma nella diocesi di Milano, che dava traduzione pratica a ciò che i decreti del Concilio di Trento avevano solennemente insegnato e stabilito.

Anche la conoscenza diretta di un presule come il card. Costantini sicuramente influì sull'ispirazione di indire un nuovo concilio, infatti:

> Se papa Giovanni venne a conoscenza del testo contenente la proposta di Costantini solo a concilio già annunciato, se resta quasi impossibile documentare una qualsiasi dipendenza del successivo pensiero di papa Giovanni dal medesimo testo […] resta più che evidente il rapporto di amicizia che legava entrambi; di stima anzi, se non di venerazione con la quale Roncalli guardava a Costantini[5].

Il rapporto tra questi presuli si può far risalire già agli anni della formazione nel seminario romano, durante i quali Roncalli era entrato in particolare confidenza con Giovanni Costantini[6], fratello di Celso. In

---

[4] G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, I, 29.

[5] G. BUTTURINI, *Alle origini*, 55.

[6] Giovanni Battista Costantini, fratello minore di Celso, nasce nel 1880 a Castions di Zoppola (Pordenone). Anche lui, dopo l'istruzione elementare, viene iniziato al lavoro nella piccola impresa edile di famiglia e, a seguito del fratello, entra prima in seminario

questa amicizia si era successivamente inserito lo stesso Celso, in maniera gradualmente sempre più consistente, soprattutto a seguito della sua nomina a segretario di *Propaganda fide* nel dicembre del 1935; da quel giorno, infatti, anche i rapporti istituzionali avevano concorso a rinsaldare il legame di confidenza già esistente tra i due. Analizzando la corrispondenza epistolare pervenuta, è possibile dedurre che il forte rapporto amicale che si era instaurato tra Angelo Roncalli e Celso Costantini si radicava in una sintonia umana e spirituale, evidente nel frequente ritornare su alcuni temi che poi saranno cari anche al pensiero di papa Giovanni, quali il forte accento missionario inscindibilmente legato all'azione pacificatrice della Chiesa, l'attenzione alla storia che fa distinguere la centralità del Vangelo dalle forme particolari del suo annuncio, la carità che conduce a una profonda vicinanza a ogni uomo nelle sue concrete situazioni di vita, e su di essi la presenza di un convinto e familiare accordo[7].

Vi è, infine, ancora un'altra esperienza che sembra poter aver influito sul pensiero di Giovanni XXIII tanto da preparare nel suo cuore l'idea di un Concilio legato all'unità dell'intera famiglia cristiana: si tratta della frequentazione di ambienti ortodossi che ebbe a condurre in qualità di rappresentante della Santa Sede. Nel 1925, infatti, Pio XI lo aveva nominato visitatore apostolico in Bulgaria e nel 1934 delegato apostolico in Turchia e Grecia, ruolo che ricoprì fino al 1944, quando Pio XII lo scelse come nunzio apostolico in Francia. Nelle due missioni prima della nunziatura parigina, Roncalli poté assistere ad alcuni dei passi che vari rappresentanti delle Chiese orientali stavano muovendo per la preparazione di un concilio panortodosso che avesse come fine l'unione delle diverse Chiese, oltre che intrattenere incontri privati con i patriarchi ecumenici Basilio III e Beniamino I, i quali discussero con lui anche di questa specifica tematica[8].

Ci sembra possa essere di sostegno all'ipotesi sia di una influenza di questi rapporti con l'oriente ortodosso sia, in generale, di una graduale

---

a Portogruaro, poi prosegue gli studi a Roma presso il Seminario Sant'Apollinare, dove è compagno di Roncalli. Ordinato nel 1905, ricopre da subito vari incarichi nell'ambito dell'insegnamento a Venezia. Nel 1927 è nominato da Pio XI amministratore apostolico al fine di riunire le Diocesi di Sarzana e Brugnato per farne una sola con sede a La Spezia. Nel 1942 viene chiamato a Roma: lì diviene assistente al soglio e successivamente presidente della Commissione centrale per l'arte sacra in Italia. Muore nel 1956 (A. MARCON, «Costantini Giovanni Battista», 1086-1087).

[7] R. SIMONATO, «Il carteggio tra A.G. Roncalli», 518-533.

[8] A. MELLONI, «"Questa festiva ricorrenza"», 612-616.

maturazione di Giovanni XXIII nei riguardi della proposta di un nuovo concilio ecumenico, l'episodio avvenuto il 12 dicembre 1958, giorno in cui il Papa ricevette in udienza il card. Agagianian, segretario della Congregazione per le Chiese Orientali, il quale doveva presentare al pontefice il testo del *motu proprio* per la promulgazione della quinta parte del Codice di Diritto Canonico orientale. In quell'occasione, come racconta il padre Daniel Faltin, al tempo assistente della commissione per la redazione del codice, papa Roncalli affermò che la pubblicazione sarebbe avvenuta solamente dopo il Concilio. La notizia lasciò i presenti attoniti e il Santo Padre si soffermò lungamente a parlare del suo progetto.

> Il leur confia notamment qu'il y avait songé déjà à l'époque où il se trouvait en poste à Istanbul. Il s'était dit alors que si par hasard il devenait pape, il réunirait un concile. Pour appuyer son affirmation, Jean XXIII montra aux trois interlocuteurs une photographie sur laquelle on le voyait à Instanbul en compagnie d'un père capucin, qu'il connaissait bien. Et il leur dit en montrant la photographie: «Déjà à ce moment je songeais au concile». Il ajouta: «Je ferai connaître officiellement mon intention de réunir un concile le 25 janvier à Saint-Paul-hors-les-murs». Et il leur reccommanda surtout de ne rien dire de la confidence qu'il venait de leur faire. Ceci explique qu'on ne trouve, dans le compte rendu de l'audience fait par le cardinal Agagianian, aucune mention de la partie de l'entretien concernant le concile[9].

Capovilla, profondo conoscitore dell'animo di Giovanni XXIII perché suo segretario particolare fin dai tempi in cui era patriarca di Venezia, elenca ulteriori motivi che possono aver influito sul pontefice fino a condurlo all'idea di riunire il Concilio Vaticano II:

> Una profonda conoscenza delle vicende della Chiesa, specialmente nei periodi cruciali delle sue interiori trasformazioni ed evoluzioni; una consapevolezza, teologicamente fondata in particolare nella lezione dei Padri, della corresponsabilità collegiale nel governo della Chiesa da parte di tutto l'episcopato e, in qualche modo, di tutto il Popolo di Dio; una fede certissima e radicale nella impreteribile assistenza dello Spirito Santo alla sua Chiesa, particolarmente nei momenti di più accentuata gravità pastorale e di più esigente impegno dottrinale: tutto questo, in forza di una umile sottomissione alla volontà del Padre, di una incondizionata disponibilità ad ogni autentica ispirazione divina, contribuì misteriosamente all'emergenza nello spirito di Giovanni dell'idea luminosa e grande del XXI Concilio Ecumeni-

[9] R. METZ, *Les organismes collégiaux*, 42-43.

co, come più valida risposta collegiale alle aspettative della Chiesa universale e dell'umanità intera[10].

Ed è poi lo stesso Giovanni XXIII a smentire l'idea di un'illuminazione fulminea quando, ricevendo gli osservatori delegati al Vaticano II il 13 ottobre 1962, disse apertamente:

> En ce qui concerne mon humble personne, je n'aime pas me référer à des inspirations particulières. Je m'en tiens à la saine doctrine: elle enseigne que tout vient de Dieu. C'est dans cette même perspective que j'ai considéré comme une inspiration céleste l'idée du concile qui vient de s'ouvrir le 11 octobre[11].

A questi influssi interiori si possono aggiungere, non solo l'influsso che i progetti precedenti avevano creato dando vita a un *humus* in cui l'idea del nuovo concilio è potuta germinare, progetti che comunque non potevano essere ignoti a Giovanni XXIII, ma anche le voci che avrebbero riferito del dibattito sulla convocazione di un concilio avvenuto all'interno del conclave che portò all'elezione Roncalli e una sorta di pressione degli stessi ambienti della Curia romana che, dopo aver lavorato a due riprese sul tema, aveva tutto l'interesse a celebrare un Concilio ormai preparato. A questo proposito, è il card. Ottaviani ad affermare di aver parlato del concilio a Roncalli prima della sua elezione durante i giorni del conclave[12] e abbiamo anche testimonianza di come già il 2 novembre 1958, cioè pochi giorni dopo la sua elezione, papa Giovanni ne parlò con Ruffini, lo stesso che aveva proposto la continuazione del Vaticano I a Pio XII[13].

La scelta di Giovanni XXIII, dunque, appare non estemporanea ma ben inserita all'interno di un cammino personale ed ecclesiale. La sua insistenza sull'ispirazione

> può essere letta come una risposta indiretta a Pio XI. Quest'ultimo, con un carattere sicuramente deciso, aveva scritto nella sua prima enciclica di attendere un "segno più chiaro" del volere divino rispetto al Concilio. Roncalli fin da subito dichiara che questo segno c'era stato, e che lui era sicuro della Sua approvazione rispetto a questa idea[14].

Non si tratterebbe quindi di una immediata ispirazione ma piuttosto di un pensiero riflettuto che il papa avrebbe riconosciuto come accolto,

---

[10] L. CAPOVILLA, «Il Concilio», 32.
[11] GIOVANNI XXIII, discorso *Notre rencontre,* 606.
[12] G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, V, 702.
[13] A. VON TEUFFENBACH, «L'annuncio del Concilio», 426.
[14] A. VON TEUFFENBACH, «L'annuncio del Concilio», 420.

sostenuto, guidato da Dio stesso. L'annuncio del Concilio è quindi inaspettato, non tanto perché non preparato sia nella vita personale di Roncalli sia nel contesto ecclesiale del tempo, quanto più per la modalità e la risolutezza con cui il Giovanni XXIII lo presentò. Si può quindi serenamente concordare con Scola quando afferma:

> Oggi è agevolmente possibile riconoscere la grandezza spirituale di questo papa che presentò il Concilio come qualcosa di «improvviso» non perché […] non ci fossero elementi nella sua storia personale e nei decenni precedenti al suo pontificato per poter pensare a un concilio, bensì perché l'annuncio e la convocazione di quello che sarebbe stato il Vaticano II, furono la risposta personale che il successore di Pietro diede allo Spirito nell'esercizio del suo singolare ministero. Non si può, infatti, che essere d'accordo con chi parla dell'ispirazione di Roncalli come di «un pensiero, evidentemente già riflettuto e di cui ha anche parlato a altri, che in un certo momento egli sente come accettato, supportato o anche "illuminato" da Dio». A questa responsabilità personale nell'esercizio del ministero petrino da parte di Giovanni XXIII si connette il *novum* che, nel solco della *traditio catholica*, caratterizza il Vaticano II[15].

1.2 *I lavori antepreparatori*

Per quanto ora, dopo la celebrazione del Vaticano II, sia possibile rintracciare nei discorsi di Giovanni XXIII precedenti all'annuncio qualche velato accenno alla sua intenzione, fu il 25 gennaio 1959 che papa Roncalli comunicò ufficialmente la ferma e deliberata risoluzione di indire un concilio. Al termine della celebrazione avvenuta nella basilica di San Paolo fuori le mura, riuniti nella sala capitolare del monastero benedettino i diciassette cardinali che avevano partecipato al sacro rito, rivolse loro un discorso in lingua italiana in cui, dopo aver brevemente rivolto l'attenzione alle condizioni della diocesi di Roma prima e del mondo intero poi, indicò quella che, a suo parere, era la duplice riposta che la Chiesa doveva dare alle situazioni descritte in precedenza: il sinodo diocesano e il concilio ecumenico.

> Questa constatazione desta nel cuore dell'umile sacerdote, che la indicazione manifesta della Divina Provvidenza condusse, benché indegnissimo, a questa altezza del Sommo Pontificato, desta – diciamo – una risoluzione decisa per il richiamo di alcune forme antiche di affermazione dottrinale e di saggi ordinamenti di ecclesiastica disciplina, che nella storia della Chiesa, in epoca di rinnovamento, diedero frutti di straordinaria efficacia, per la

[15] A. SCOLA, «Un'adeguata ermeneutica conciliare», 542.

> chiarezza del pensiero, per la compattezza della unità religiosa, per la fiamma più viva del fervore cristiano che noi continuiamo a riconoscere, anche in riferimento al benessere della vita di quaggiù, ricchezza abbondante «*de rore cœli et de pinguedine terræ*». Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale[16].

Ai cardinali presenti il Papa non chiese che gli rivolgessero un qualche parere o una valutazione personale sull'idea di un nuovo concilio: quella che aveva comunicato loro era una decisione già presa e, addirittura, diffusa in contemporanea agli organi di stampa attraverso un comunicato radio diramato dal Vaticano. Chiese semplicemente loro delle parole di conforto e di consiglio sulla sua già sicura attuazione. Quattro giorni dopo il segretario di Stato vaticano, card. Domenico Tardini, inviava ai cardinali non presenti all'annuncio una lettera con allegato il testo dell'allocuzione pontificia[17].

Da quella data, per quasi quattro mesi non vennero fornite dal pontefice indicazioni ufficiali riguardo al concilio, ma egli cominciò a farne richiami sempre più frequenti nei suoi interventi e discorsi, talvolta evidenziandone gli scopi, altre volte per invitare i fedeli a una preghiera fervente che custodisse ogni passo del grande evento che stava per realizzarsi[18]. Fu il 16 maggio, vigilia di Pentecoste, che l'Osservatore Romano comunicò, con data del giorno successivo, l'istituzione di una Commissione antepreparatoria ai lavori del Concilio: nel testo venivano anche elencati i componenti scelti a farne parte e gli scopi che il Santo Padre affidava al loro lavoro, cioè raccogliere le indicazioni relative alle tematiche della futura assise dall'episcopato cattolico e dai Dicasteri della Curia romana, formularne le linee generali in collaborazione con le Università cattoliche e, infine, suggerire la composizione degli organi che sarebbero stati istituiti per occuparsi della preparazione immediata del concilio. La nuova Commissione veniva quindi a essere composta da dieci membri, uno in rappresentanza di ciascuna delle Congregazioni della curia; nel ruolo di segretario era stato nominato mons. Pericle Felici, al tempo uditore della Sacra Rota e, come presidente, il Papa aveva incaricato il segretario di Stato, card. Tardini.

---

[16] *AAS* 51 (1959) 68.
[17] AD I/1, 113.
[18] G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, I, 107-132.

La Commissione diede subito inizio ai lavori e il suo primo passo, in ordine temporale, fu quello di avviare una consultazione in seno ai dicasteri della Curia romana. Con lettera del 29 maggio, inviata agli stessi membri della Commissione, il presidente li invitava a stabilire, all'interno delle rispettive Congregazioni, dei gruppi di studio che avessero potuto elaborare proposte e suggerimenti riguardo alle tematiche conciliari e, in seguito, vagliare e approfondire quei temi che man mano sarebbero emersi dalle risposte dei Vescovi[19]. Difatti, tramite un'altra missiva datata 18 giugno, veniva aperta la consultazione di tutto l'episcopato cattolico. Un testo, a firma dal card. Tardini, era stato inviato ai membri di diritto del futuro Concilio, ma anche a vescovi titolari, vicari, prefetti apostolici e superiori generali: attraverso la missiva si chiedeva di esprimere i propri *vota* riguardo agli argomenti che i lavori conciliari avrebbero dovuto affrontare. Se all'inizio si era ipotizzato di accludere alla lettera un piccolo schema già elaborato, in seguito si era deciso di non inoltrarlo per permettere agli interpellati di rispondere, come veniva scritto testualmente, «omni cum libertate et sinceritate»[20].

Il 30 giugno la Commissione antepreparatoria venne riunita in presenza di Giovanni XXIII nella sua biblioteca privata: si trattava di tenere al corrente il santo padre dei lavori che nel frattempo erano iniziati. Questa particolare seduta acquista una rilevanza particolare ai fini della nostra ricerca perché, dal suo verbale, ci perviene la citazione esplicita dell'uso del materiale preparato sotto il pontificato di Pio XII per la possibile convocazione di un concilio: «Il P. Philippe O.P. ringrazia innanzitutto il S. Padre per aver voluto permettere che il materiale di studio esistente presso la S. Congregazione del Sant'Offizio sia usato in vista del futuro Concilio Ecumenico»[21]. La sintesi è piuttosto scarna ma ci permette comunque di avere la certezza che gli studi elaborati in precedenza non vennero scartati a priori ma furono utilizzati dalla Commissione su esplicito permesso del papa, che quindi vi riconosceva un'utilità nel lavoro di preparazione del Vaticano II.

Terzo passo fu poi quello di interessare ai lavori antepreparatori anche le università pontificie e gli atenei cattolici. Una prima comunicazione avvenne a voce durante un incontro tra il card. Tardini e i rettori degli istituti romani, il 3 luglio: a essi il presidente della Commissione non richiese di far pervenire degli elenchi di *desiderata*, quanto piutto-

[19] AD I/3, X.
[20] AD I/2,1, X.
[21] AS App. 1, 17.

sto di elaborare una serie di brevi studi sulle tematiche che essi ritenevano essere di maggiore importanza e attualità, studi che fossero corredati di indicazioni concrete sui contenuti, sulla modalità di analisi, sulla forma di estensione dei documenti[22]. Fu solo due settimane più tardi, precisamente il 18 luglio, che venne inoltrata una richiesta ufficiale via lettera, non solo ai rettori e presidi degli istituti della capitale, ma anche a quelli *extra Urbem*[23].

Con questo ultimo atto la consultazione era perfettamente avviata e, gradualmente, le risposte richieste cominciarono ad arrivare alla Commissione. Uno sguardo ai numeri può aiutarci a cogliere la reale portata del sondaggio che venne realizzato: gli interpellati in complesso furono 2.812 mentre pervennero in risposta 2.150 testi[24]. A ragione Giovanni XXIII, nella sua allocuzione al concistoro del 30 maggio 1960, poteva affermare: «nessun Concilio Ecumenico è stato preceduto da una consultazione così vasta dell'Episcopato, della Curia Romana e delle Università Cattoliche»[25]. Man mano che le risposte arrivavano, il compito della Commissione era quello di operare su di esse un paziente e approfondito lavoro di catalogazione e schedatura, che avrebbe rappresentato lo strumento fondamentale a partire dal quale le Commissioni preparatorie avrebbero elaborato gli schemi da presentare nell'aula conciliare.

A tal proposito, ultimo mandato da espletare era per l'appunto quello di definire la struttura e la composizione degli organismi preparatori. A questo incarico la Commissione rispose con un primo progetto che, elaborato dal segretario mons. Felici e sottoposto anzitutto al presidente, ottenne il suo *placet* e fu successivamente presentato al Papa il 24 marzo. Anche se già il 2 aprile una nuova lettera era stata inviata a segretari dei dicasteri, rettori delle università e altre personalità ecclesiastiche di rilievo, la proposta venne più volte rimaneggiata fino alla stesura di quello che sarebbe stato il *motu proprio* emanato da Giovanni XXIII per l'avvio della fase preparatoria. Prendendo le mosse dalla modalità scelta per la preparazione del Concilio Vaticano I, veniva prevista la costituzione di dieci Commissioni preparatorie, ognuna con un cardinale presidente, un segretario e dei membri scelti dal santo padre. Oltre a esse, si istituiva anche un Segretariato che si sarebbe occupato dell'unità dei cristiani, seguendo comunque il modello di funzionamento delle altre Commissioni, mentre un altro Segretariato

[22] AD I/4,1, IX-X.
[23] ADI/4,1, XI-XII.
[24] AD I/Ind., 207-433.
[25] AS App. 1, 91.

avrebbe curato il rapporto con i mezzi di stampa. Una Commissione centrale, presieduta dallo stesso santo padre o da un suo delegato, avrebbe riunito i presidenti delle singole Commissioni, con il compito di coordinare tutti i lavori. Con la pubblicazione del *Superno Dei nutu*, il 4 giugno 1959, si chiudevano i lavori antepreparatori e si passava alla fase preparatoria dell'assise conciliare.

Un ultimo particolare riveste una notevole importanza tanto da meritare di essere riportato: si tratta della scelta del nome del concilio. Non ci sembra una questione oziosa e non riteniamo ci sia bisogno di scomodare la massima latina *nomen omen* per spiegare il motivo per cui ci soffermiamo su tale fatto, è chiara anzi la valenza più che superficiale della denominazione del concilio, perché anche su questo si gioca l'evidenza di una continuità tra le due Assise. Purtroppo non è stata rinvenuta alcuna fonte che ci permetta di ricostruire nemmeno approssimativamente l'itinerario che ha portato alla scelta di Giovanni XXIII ed è il solo mons. Felici a riportare l'ipotesi che era stata ventilata di chiamare il Concilio "Ostiense I" a motivo del luogo in cui ne era stato dato l'annuncio. Possediamo però un autografo del Santo Padre, rinvenuto nella sua agenda personale al giorno 4 luglio 1959, in cui, di ritorno da una passeggiata nei giardini vaticani, scrive «in casa trovai che il concilio ecumenico in preparazione merita di essere chiamato Concilio Vaticano Secondo, perché l'ultimo celebrato nel 1870 da papa Pio IX portò il nome di Concilio Vaticano I. – *Vatican le premier*»[26]. La comunicazione verrà poi fatta il 14 luglio al card. Tardini e lui ne parlerà apertamente il 17 luglio in un secondo incontro con i presidi delle facoltà ecclesiastiche[27]. Il Santo Padre annuncerà pubblicamente il nome del Concilio solamente il 7 dicembre, in un discorso presso la Basilica dei Dodici Apostoli[28].

Commentando una tale scelta, è lo stesso Alberigo a sottolineare che tra quelli che potremmo chiamare i due Concili del Vaticano intercorre un rapporto molto particolare, diremmo duplice, di continuità da un lato e contemporaneamente di discontinuità dall'altro: «Denominando il futuro concilio "Vaticano II" si afferma inequivocabilmente che esso sarebbe stato un concilio "nuovo" – anzi, una "nuova Pentecoste" –, anche se non si rifiuta una continuità rispetto a quello di Pio IX»[29]. Già uno studioso del tempo, mentre i lavori antepreparatori erano entrati in piena attività, scriveva:

---

[26] G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, I, 66.
[27] AD I/4,1, X.
[28] AD I/1, 60-61.
[29] G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, I, 66.

> Celui-ci sera-t-il la continuation du Concile du Vatican? Le P. Florovsky, dans l'article que nous avons cité plus haut, avait, bien qu'appartenant à une autre confession, traité cette question avec justesse. En soi, ce ne serait pas impossible que le futur Concile continue celui du Vatican: le Concile de Trente avait connu des interruptions de plus de dix ans. Mais les quatre-vingt-dix ans qui sépareraient les deux sessions du concile du Vatican constitueraient une interruption tellement longue qu'on ne pourrait parler sérieusement d'un même concile. Le personnel en sera entièrement renouvelé et les perspectives des problèmes seront nouvelles aussi. Cependant d'une certain manière, le futur concile continuera vraisemblablement le précédent, parce que «selon l'expression d'un historien contemporain de l'Église, dit le P. Florovsky, le concile du Vatican, strictement parlant, a à peine été commencé». Les problèmes préparés pour les débats, notamment les travaux sur l'Église – on dirait aujourd'hui l'ecclésiologie, - devraient être poursuivis; et ils le seront sans doute avec d'autant plus de profondeur qu'on en attend la solution depuis longtemps[30].

In questa citazione possiamo vedere quasi una sintesi del cammino percorso fino a questo momento. Sin dalla chiusura inaspettata del Concilio di Pio IX, nella Chiesa era rimasto il desiderio di non lasciare sospesa la sua opera ma di riprenderla e portarla a compimento; di questa volontà sono chiare testimonianze i due progetti di concilio elaborati prima sotto Pio X e poi durante il pontificato di Pio XII. L'assise convocata da Giovanni XXIII, poi, non si pone in contrasto con quella di Pio IX: certo, i più di novant'anni che hanno separato la sospensione dei lavori del Vaticano I e l'inizio di quelli del Vaticano II sono stati scenario di cambiamenti di indiscutibile rilevanza, sia nella condizione generale del mondo sia nella situazione interna della Chiesa, nell'approfondimento teologico come nella prassi pastorale, ma l'annuncio del Concilio Vaticano II assume in sé tutte queste novità ponendole nel solco del progressivo sviluppo di un unico provvidenziale disegno. In qualche modo la Provvidenza che emerge dalla storia fin qui analizzata si fa garante di un cammino ininterrotto che porta a un graduale approfondimento del messaggio rivelato e a una sua traduzione sempre più vicina alle attese e ai bisogni dell'uomo. Ad alcuni questa concezione potrebbe sembrare in qualche modo miracolistica e lontana da una analisi scientifica dei fatti storici, ma se non si accosta la storia della Chiesa con uno sguardo autenticamente cristiano si rischia di comprenderne solo l'esteriorità, a volte in modo alterato e distorto[31].

---

[30] O. ROUSSEAU, «Le prochain concile», 332-333.
[31] J.A. MÖHLER, «Einleitung in die Kirchengeschichte», 282.

2. **La formazione del testo**

Con il passaggio alla fase preparatoria, concentriamo gradualmente la nostra attenzione sull'oggetto particolare del nostro studio, impegnandoci a ricostruire il processo genetico degli attuali numeri 22 e 23 della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*.

2.1 *Nei lavori preparatori*

Era esplicito desiderio di Giovanni XXIII che il Concilio Vaticano II, tra i tanti temi, si dedicasse all'approfondimento del trattato *de Ecclesia*, completando la dottrina elaborata dal Vaticano I. Il 2 luglio 1960 il papa aveva comunicato al segretario generale della Commissione Centrale, mons. Pericle Felici, un elenco di questioni da sottoporre alle rispettive Commissioni Preparatorie; nel testo, inoltrato il 9 luglio alle Commissioni, il papa dedicava alla Chiesa questo passaggio: «Constitutio de Ecclesia Catholica, a Concilio Vaticano I edita, compleatur at perficiatur, præsertim quoad: a) Corpus Christi mysticum; b) Episcopatum; c) Laicatum»[32]. Il desiderio che la dottrina del Vaticano I fosse ulteriormente elaborata, anche ricollegandosi ai progetti dello schema *de Ecclesia* che non si era potuto discutere e approvare, appariva anche con particolare insistenza nei *vota* inviati dai padri durante le consultazioni della fase antepreparatoria[33]. Da essi emergeva anche una notevole insistenza rivolta all'episcopato, ma da una prospettiva più giuridica che teologica[34].

> I *vota* inviati dai vescovi durante la fase antepreparatoria (spesso schematici, elaborati con un linguaggio tradizionale) registrano un'attenzione al ruolo del vescovo che si concentra sulle questioni disciplinari e giuridiche, con la richiesta di definire in modo puntuale i diritti, doveri e poteri dei vescovi, nei confronti del papa, della Curia, dei parroci, dei religiosi; come sintetizzerà l'*Analyticus conspectus*, nella prospettiva del pieno ristabilimento dell'autorità e del potere del vescovo nella propria diocesi. Sono pochi quelli di coloro che chiedono una riflessione sul fondamento teologico del ministero episcopale o che espressamente auspicano una definizione della sacramentalità dell'episcopato o della collegialità; in massima parte appartengono alla Chiesa di lingua francese e tedesca, o sono vescovi cattolici di rito orientale[35].

---

[32] AD II/2,1, 408.
[33] AD I/2, app. 1, 35-36.
[34] AD I/2, app. 1, 51-58.
[35] S. NOCETI, «Capitolo III», 210.

Le richieste del papa pervennero dunque alla Commissione teologica, che aveva il mandato di occuparsi dello studio di tutti i temi dottrinali: essa era presieduta dal card. Ottaviani, segretario del Sant'Uffizio, mentre il padre Tromp fungeva da segretario. Per avviare i lavori, il segretario aveva già redatto tre *schemata compendiosa* (*de Ecclesia*, *de deposito pure custodiendo*, *de re morali*) ai quali, per soddisfare i desideri del sommo pontefice, ne aggiunse successivamente un quarto *de fontibus Revelationis*. I quattro schemi rappresentavano la base sulla quale poi si sarebbe svolta l'attività di altrettante Sottocommissioni interne. Gli schemi preparati, discussi ed emendati da un ristretto gruppo di lavoro composto da alcuni dei membri della Commissione, furono dagli stessi approvati il 21 luglio[36]. Avuto il *nihil obstat* dal Santo Padre, gli schemi vennero finalmente inviati a tutti gli altri membri, accompagnati dal testo del *votum* che il Sant'Uffizio aveva elaborato nella fase antepreparatoria e da un estratto riguardante i temi di fede e morale, preso dalla sinossi dei voti pervenuti durante la consultazione dell'episcopato[37].

La prima riunione plenaria della Commissione teologica si tenne nell'aula delle congregazioni del palazzo apostolico il 27 ottobre. In tale occasione, dopo la relazione del padre Tromp sullo *schema compendiosum Costitutionis de Ecclesia*, si procedette alla scelta dei membri della relativa Sottocommissione[38]; questa era incaricata di sviluppare meglio il testo, rifacendosi sia ai dati acquisiti attraverso la consultazione antepreparatoria sia alle indicazioni contenute negli atti del Concilio Vaticano I[39]. Riunitasi per la prima volta il 26 novembre, la Sottocommissione decise di procedere affidando l'elaborazione di testi provvisori, ciascuno su di un argomento specifico dello schema ai vari membri; questi studi, esaminati ed emendati in Sottocommissione prima e in Commissione teologica poi, sarebbero infine stati presentati alla Commissione centrale per la definitiva approvazione. L'oggetto al centro della nostra dissertazione, contenuto all'interno di un testo più ampio riguardante la potestà dei vescovi rispetto alla propria diocesi e alla Chiesa universale, fu affidato al consultore Heribert Schauf, professore al seminario vescovile di Aquisgrana. Nello studio si trattava esplicitamente della collegialità episcopale, ponendola all'interno della successione al collegio apostolico. Nel testo il collegio era già chiara-

[36] S. TROMP, *Konzilstagebuch*, I/1, 68-71.
[37] S. TROMP, *Konzilstagebuch*, I/1, 78-81.
[38] S. TROMP, *Konzilstagebuch*, I/2, 579-587.
[39] U. BETTI, *La dottrina*, 25-26.

mente definito, insieme al suo capo e mai senza di esso, come soggetto della piena e suprema potestà su tutta la Chiesa. Questa potestà era però qualificata come straordinaria, perché esercitata per partecipazione a quella del romano pontefice e solo sotto il suo beneplacito, e l'ammissione al collegio era strettamente annessa alla giurisdizione su una Chiesa particolare ricevuta dal mandato del papa (estromettendo in tal modo i vescovi titolari, che non soddisfavano tutti i requisiti per far parte del collegio). Proprio a motivo di quest'ultima considerazione, il testo si intitolava *De Episcopis residentialibus*: esso, approvato definitivamente dalla Sottocommissione a metà luglio del 1961, era stato poi inviato a tutti i membri e consultori della Commissione teologica a inizio agosto per raccogliere eventuali rilievi e miglioramenti[40].

Oltre all'elaborazione, che a detta di diversi membri della Commissione si presentava eccessivamente giuridica e poco teologica, varie furono le critiche avanzate anche nel merito delle affermazioni sopra sintetizzate. In particolar modo, veniva disapprovata la tesi che riconosceva come membri del collegio episcopale solamente i vescovi residenziali e, contestualmente, quella che limitava la sua potestà solo a una modalità di esercizio straordinaria. La potestà, poi, non doveva considerarsi come comunicata dal romano pontefice al collegio e si mostrava necessario evidenziare come la giurisdizione pontificia, ordinaria e universale su tutta la Chiesa, non apportasse alcun pregiudizio alla potestà ordinaria del vescovo nei riguardi della propria diocesi.

La Sottocommissione, esaminate tutte le richieste, non apportò però modifiche sostanziali al testo, che venne esposto nella riunione plenaria della Commissione teologica il 30 settembre[41], per essere poi trasmesso come capitolo IV dello schema *de Ecclesia*[42] alla Commissione centrale, che lo analizzò nel corso della sua sesta sessione. Esso appariva diviso in quattro numeri: il primo riguardava la potestà dei vescovi, intesi come successori degli apostoli e vicari di Cristo nelle singole Chiese; il secondo trattava del rapporto con il primato, dal quale ogni singolo vescovo riceve la sua giurisdizione; il terzo si riferiva alla relazione dei vescovi con la Chiesa universale, per la quale devono mostrare solleccitudine e cura; il quarto si concentrava sulla collegialità episcopale, tratteggiandone ambiti e limiti. Dunque, fin da questa prima elaborazione proposta alla Commissione Centrale, veniva esplicitamente trattato il tema della

[40] U. BETTI, *La dottrina*, 30-33.
[41] U. BETTI, *La dottrina*, 33-36.
[42] AD II/3,1, 144-152.

collegialità, seppur all'interno di una elaborazione incentrata sul principio di una stretta dipendenza dell'episcopato dal primato.

La discussione si tenne l'8 maggio del 1962[43]. Il testo venne presentato dal card. Ottaviani quale continuazione e completamento dei lavori del Concilio Vaticano I, ma anche come realizzazione dei desideri emersi da più parti e risposta ad alcune dottrine erronee diffuse nella Chiesa[44]. Le critiche fondamentali, emerse da diversi membri e che poi pesarono sulla votazione finale, si concentrarono su due punti principali: la considerazione esclusiva dei vescovi residenziali come membri del collegio e la definizione della potestà collegiale come straordinaria. Dunque il tema della collegialità episcopale si mostrava già come questione nodale della costituzione sulla Chiesa, e proprio su di esso si concentravano le maggiori insistenze per approfondirne lo studio e perfezionarne l'esposizione. Appare utile notare come il card. Richaud[45] e il card. Döpfner[46], nei loro rispettivi interventi, si rifecero in maniera esplicita sia alle affermazioni di mons. Zinelli al Vaticano I sia al testo elaborato dai vescovi tedeschi in risposta alle accuse di Bismarck e alla sua successiva approvazione da parte di Pio IX, per sostenere e motivare l'esistenza di una vera e propria potestà ordinaria relativa al collegio dei vescovi. Essi potevano a ragione affermare come da quei testi emergesse chiaramente che «Collegialitas non offendit primatum, sed amplius illustrat»[47]; per questo ritenevano necessario recuperarne i contenuti per rinvenire argomentazioni utili a illustrare ancor meglio la dottrina sulla collegialità, presente nello schema proposto dalla Commissione teologica. Alla fine della discussione il risultato della votazione suonò molto severo: 8 *placet*, 43 *placet iuxta modum*, 7 *non placet*[48]. Il testo veniva quindi rimandato alla Commissione teologica perché procedesse alla revisione.

Confrontando il testo esaminato dalla Commissione centrale con quello approvato in via definitiva come parte dello schema *de Ecclesia* poi presentato nell'aula del Vaticano II, è possibile accertarsi di come le indicazioni degli emendamenti furono accolte. Dove il testo precedente, partendo dall'identificazione del collegio episcopale, unito al suo capo il romano pontefice, come soggetto di piena e suprema potestà

[43] AD II/2,3, 1047-1083.
[44] AD II/2,3, 1047.
[45] AD II/2,3, 1050-1053.
[46] AD II/2,3, 1055-1058.
[47] AD II/2,3, 1053.
[48] AD II/2,3, 1066-1083.

sulla Chiesa universale, parlava di un modo solamente straordinario di esercizio di tale potestà, il nuovo testo affermava una vera e propria potestà ordinaria. Questa dunque la prima versione:

> Corpus Episcopale seu Collegium Episcoporum […], una cum capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc capite, unum subiectum plenæ et supremæ potestatis in universam Ecclesiam creditur. Potestas tamen huius Corporis nonnisi modo extraordinario ex iussu solius Capitis et ad nutum exclusivum eiusdem exercetur[49].

E questa la forma emendata:

> Collegium Episcoporum […], una cum capite suo, Romano Pontifice, et numquam sine hoc capite, unum subiectum plenæ et supremæ potestatis in universam Ecclesiam creditur. Potestas tamen huius Collegii, etsi ordinaria, utpote officio inhærens, nonnisi modo extraordinario et in devota subordinatione Iesu Christi Vicario in terris quando, quomodo et quousque eidem id in Domino videtur expedire, legitime exercetur[50].

Il modo di esercizio della potestà rimaneva sempre straordinario ma veniva chiaramente esplicitato come essa fosse ordinaria, perché inerente allo stesso ufficio, pur rimanendo chiaro in premessa che

> Episcopi quamvis singillatim sumpti vel etiam quam plurimi congregati potestatem in universam vel in aliam ac sibi commissam Ecclesiam non habeant nisi ex participatione potestatis Romani Pontificis, tamen erga universam Ecclesiam vera sollicitudine tenentur, quæ quidem, etsi potestas iurisdictionis non est, nihilominus, ut in communione fraterna soliditatis robur, summopere confert ad Ecclesiæ universalis emolumentum […][51].

Dall'analisi dei lavori nella fase preparatoria è possibile a buon diritto affermare che

> il nucleo della dottrina [sulla collegialità episcopale] è già espresso da una commissione dottrinale di cui era presidente il cardinal Alfredo Ottaviani e segretario il gesuita Sebastiaan Tromp, professore di teologia all'Università gregoriana, che sarà visto in seguito come uno dei grandi oppositori alle aperture del concilio[52].

Non si trattava dunque di una novità, come poi venne definita in Concilio da alcuni padri, ma di una questione sulla quale, già in seno

---

[49] AD II/2,3, 1041.
[50] Schemata Concilii II, 24.
[51] Schemata Concilii II, 24.
[52] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 21-22.

alla Commissione preparatoria, i vari teologi presenti avevano trovato un generale accordo.

Con la nuova formulazione, il testo poteva fare il suo ingresso nell'aula conciliare e iniziare così il suo travagliato *iter*.

2.2 *Nelle discussioni in aula*

Il Concilio Vaticano II si era aperto l'11 ottobre con una solenne cerimonia, destinata a segnare in maniera indelebile la memoria e l'immaginario del popolo di Dio. La grande attesa, che da ogni parte del mondo circondava il Concilio che si stava aprendo, era palpabile quella mattina; la lunghissima processione, che riuniva i prelati di tutta la Chiesa cattolica, usciva dalla Porta di Bronzo per entrare nella Basilica di San Pietro come un vero fiume; il santo padre Giovanni XXIII, dopo la Santa Messa e l'invocazione dello Spirito Santo, pronunciava nell'aula conciliare il suo discorso inaugurale *Gaudet Mater Ecclesia*, dando così inizio a un evento di portata inimmaginabile.

Durante il primo periodo i padri conciliari, dopo aver eletto i membri delle dieci Commissioni e aver rivolto un messaggio al mondo intero, avevano dato inizio alla discussione sugli *schemata* elaborati dalla Commissione centrale. Fu nell'approccio ai primi due schemi, il *De sacra Liturgia*, che aveva interessato l'aula fino alla sua approvazione a metà novembre, e il *De fontibus Revelationis*, che invece era stato ritirato per intervento diretto di Giovanni XXIII a seguito della votazione del 20 novembre, che si poté assistere a una sorta di "rodaggio" del meccanismo conciliare attraverso il quale i padri, provenienti da luoghi, culture, tradizioni ed esperienze differenti, cercavano di rispondere al mandato affidato loro dal santo padre:

> Oportet ut, hæc doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est præstandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quæ veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eædem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eæ inducendæ erunt rationes res exponendi, quæ cum magisterio, cuius indoles præsertim pastoralis est, magis congruant[53].

Fu in questa cornice, dopo la discussione di altri due schemi, uno sugli strumenti di comunicazione sociale e l'altro sull'ecumenismo, che

[53] AS I/1, 172.

l'1 dicembre, a sei sedute dalla chiusura della prima sessione, venne portato in aula il testo del *De Ecclesia*.

2.2.1 Durante il primo periodo

Lo schema della Commissione Teologica era stato consegnato ai padri soltanto una settimana prima, il 23 novembre, creando agli stessi non poco disagio a motivo del tempo che, secondo un giudizio generale, era stato insufficiente per compiere un'attenta analisi dello schema. In aula venne presentato dal card. Ottaviani il quale, con un breve intervento, fotografò il clima nel quale il testo veniva accolto. Secondo il suo parere, nonostante il lavoro dei membri della Commissione preparatoria fosse stato veramente approfondito e accurato, il testo era stato giudicato *ante prævisa merita* e, soprattutto, era stato preceduto dalla distribuzione di un altro schema che, nell'intenzione di alcuni padri, sarebbe andato a sostituirlo[54]. Si trattava dello schema belga, *Concilium duce Spiritu*, redatto su mandato del card. Léon-Joseph Suenens e di altri vescovi, dal teologo Gérard Philips, sacerdote e professore di dogmatica a Lovanio, già membro della Commissione preparatoria. Per l'elaborazione di questo nuovo schema, Philips si era avvalso anche della collaborazione di altri teologi, con alcuni dei quali aveva già collaborato: si trattava di Congar, Lécuyer, Colombo, Rahner, Ratzinger, Semmelroth, McGrath, Cerfaux e Onclin[55]. Il testo, suddiviso in quattro sezioni, cercava di dare maggiore unità alla dottrina sulla Chiesa e di rispondere alle richieste del sommo pontefice riguardo a una esposizione più positiva, adatta a spingere gli uomini verso una serena accoglienza della verità rivelata[56].

La presentazione dello schema *De Ecclesia* venne affidata a mons. Frane Franić, membro della Commissione Teologica. Il relatore, dopo aver affermato come l'intenzione-guida del lavoro della Commissione non fosse stata quella di elaborare un trattato sulla Chiesa ma piuttosto quella di affrontare le questioni emerse dai postulati dei vescovi e considerate più attuali, spese per ciascun capitolo alcune parole di sintesi e descrizione. Al tema dell'episcopato venivano dedicati due interi capitoli, il III e il IV: tale insistenza venne giustificata con il riferimento all'opera del Concilio Vaticano I, concentratasi nella formulazione della dottrina sul primato; dottrina che il Vaticano II aveva il compito

---

[54] AS I/4, 121.
[55] K. SCHELKENS, *Carnets conciliares de Mgr Gérard Philips*, 81-84.
[56] F. GIL HELLÍN, *Constitutio*, 706-715.

di continuare e completare. In riferimento specifico al capitolo IV, quello contenente la questione della collegialità episcopale, il presule precisò che nel testo venivano presentate solamente le dottrine certe; «Schema […] de omnibus aliis quæstionibus de quibus hisce ultimis temporibus multa dicta et scripta sunt, sed quas theologice immaturas et non satis discussas esse commissio iudicavit, tacet»[57]. Dopo l'intervento di mons. Franić, la parola passò ai padri conciliari.

Dagli interventi raccolti, sia quelli pronunciati in aula sia quelli consegnati per iscritto a motivo del poco tempo disponibile per la discussione, emerse anzitutto una preoccupazione generale, già fattasi avanti nella discussione sul *De fontibus Revelationis*, ovvero quella della qualificazione teologica dei documenti conciliari. Sullo specifico del *De Ecclesia*, invece, furono dapprima avanzate alcune critiche generali allo schema. Una fortunata sintesi, un po' forte ma utile a raccogliere in maniera chiara i rilievi di fondo mossi al testo elaborato dalla Commissione Teologica, può essere rinvenuta nell'intervento dell'allora vescovo di Bruges, mons. Émil De Smedt. Egli identificò in tre termini i difetti del *De Ecclesia*: il testo era affetto da trionfalismo, clericalismo e giuridismo[58]. Su questa linea si attestarono anche altri padri che, traducendo le valutazioni critiche in una forma più propositiva, domandavano che i contenuti del testo fossero espressi attraverso un linguaggio più pastorale ed ecumenico, in uno spirito che mons. Gérard Huyghe descriveva come aperto, veramente cattolico, missionario, di umile dedizione e servizio[59]. È evidente che la preoccupazione dei vescovi fosse quella di rispondere al mandato affidato al Concilio dal sommo pontefice nella sua allocuzione inaugurale, quello cioè di esporre la dottrina in una modalità più attenta alla condizione dell'uomo contemporaneo e, allo stesso tempo, di promuovere la causa dell'unità della Chiesa. Proprio su questa linea si attestavano le parole pronunciate dal card. Agostino Bea:

> Si nunc demum quærimus quænam sit radix horum omnium quæ in schemate non placent et non placere possunt, puto omnino dicendum esse, quod schema tale quale est, non respondet illi scopo quem Summus Pontifex Concilio præstituit et quem ipsum Concilium nostrum in nuntio ad omnes homines dato suum fecit, scilicet alloqui non professores theologiæ nec solum sacerdotes, immo nec solos fideles catholicos, sed omnes christianos,

[57] AS I/4, 123.
[58] AS I/4, 142-144.
[59] AS I/4, 196.

immo et omnes homines, et ipsi doctrinam Christi, modo intelligibili, modo acceptabili exponere ut illam intelligant, illam ament, illam accipiant, uti iam fusius explicavi alia vice[60].

E la preoccupazione si faceva tanto più cogente quanto più importante veniva considerato il tema della Chiesa all'interno di tutto il complesso dei lavori conciliari. Dagli interventi registrati emergeva in maniera decisiva come i padri condividessero la convinzione del valore centrale che rivestiva il *De Ecclesia* per il Vaticano II, trovandovi quasi il compito più grande a cui il Concilio doveva rispondere; così si esprimeva, a tal proposito, il card. Joseph Ritter in uno dei primi interventi durante la discussione sul testo: «Officium huius Concilii – si non maximum, saltem unum ex paucis maioribus officiis – est suaviter, clare et adæquate indicare quid sentiat Ecclesia de seipsa, quid dicat Ecclesia seipsam esse»[61]. Tale centralità veniva vista e spiegata da molti padri, anche di sensibilità e posizioni differenti, come una continuità ideale con il Concilio Vaticano I e uno sviluppo di ciò che la precedente assemblea non era riuscita ad affrontare nelle discussioni in aula e a proporre nei suoi documenti.

A questo punto un rilievo tutto particolare lo assume l'intervento pronunciato dal card. Suenens il 4 dicembre. Esso, con la storia della sua genesi, alla quale accenneremo solo brevemente[62], e con l'entusiasta accoglienza da parte dei padri conciliari, che indusse l'aula a un sonoro applauso[63], è conferma della quasi unanime visione dei vescovi riuniti sugli scopi del Vaticano II e della perfetta continuità con gli intenti indicati in maniera esplicita da Giovanni XXIII. Già prima dell'apertura dell'assise, lamentandosi con il santo padre dell'eccessivo numero di schemi preparatori, il cardinale ricevette dal papa l'incarico ufficioso di stendere un piano d'insieme dei lavori conciliari. Concluso il progetto già nel mese di aprile, esso fu consegnato, a titolo informativo e su ordine del papa, dalla Segreteria di Stato ad alcuni cardinali, per ottenerne una sorta di adesione informale. Il piano prevedeva la continuità con il Vaticano I sul tema della Chiesa, che sarebbe poi divenuta l'*idée maîtresse* di tutto il Vaticano II. I documenti elaborati dall'aula sarebbero stati convogliati in due vasti settori: quello dell'*Ecclesia ad intra*, cioè considerata nella sua vita intima e nella sua struttura, e quel-

[60] AS I/1, 229-230.
[61] AS I/4, 138.
[62] L.J. SUENENS, «Aux origins du Concile Vatican II», 3-5.
[63] AS I/4, 225.

lo dell'*Ecclesia ad extra*, ovvero in relazione alla sua missione nel mondo e nella storia, riassunti nella citazione evangelica «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservato tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20a)[64].

I tratti essenziali della proposta del card. Suenens furono fatti propri da Giovanni XXIII attraverso il radiomessaggio dell'11 settembre, a un mese dall'apertura dell'assise. Nel suo discorso, infatti, oltre che porre il Vaticano II come risposta al comando del Signore Gesù, come formulato nel Vangelo di Matteo, riproponeva anche quella distinzione che era il fulcro del progetto:

> La Chiesa vuol essere ricercata quale essa è così nella sua struttura interiore – vitalità *ad intra* – in atto di ripresentare, anzitutto ai suoi figli, i tesori di fede illuminatrice e di grazia santificatrice, che prendono ispirazione da quelle parole estreme. Le quali esprimono il compito preminente della Chiesa, i suoi titoli di servizio e di onore, cioè: vivificare, insegnare, pregare. Riguardata nei rapporti della sua vitalità *ad extra*, cioè la Chiesa di fronte alle esigenze ed ai bisogni dei popoli – quali le vicende umane li vengono volgendo piuttosto verso l'apprezzamento e il godimento dei beni della terra –, sente di dover far onore con il suo insegnamento alle sue responsabilità: il *sic transire per bona temporalia, ut non amittamus æterna*[65].

Giovanni XXIII inoltre, incontrando il card. Suenens durante la prima settimana dei lavori conciliari, gli confidò che custodiva il piano che gli aveva consegnato e che, al momento opportuno, l'avrebbe utilizzato[66]. Il momento opportuno venne, nonostante la malattia del pontefice, con l'intervento in aula dello stesso cardinale, intervento letto in anticipo dal santo padre e arricchito di qualche sua annotazione. Prendendo la parola in aula, Suenens chiese che il Vaticano II si desse una sorta di *ratio* generale e propose di identificarla nelle linee del suo lavoro: «*Concilium sit Concilium de Ecclesia et habeat duas partes: de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra*»[67]. Le sue parole ottennero il plauso dell'aula, segno di un'accoglienza ampia ed entusiasta delle sue idee. Questo evento può definirsi come l'incontro tra la volontà del pontefice e quella dei padri conciliari, ed è inoltre interessante sottolineare come tale progetto venne apertamente appoggiato dal card. Mon-

---

64 L.J. SUENENS, «Aux origins du Concile Vatican II», 11-18.
65 AD II/1, 350.
66 L.J. SUENENS, *Souvenirs et esperances*, 80.
67 AS I/4, 223.

tini, futuro Paolo VI, nel suo intervento del 5 dicembre[68] ma già in precedenza con una lettera, indirizzata al segretario di Stato card. Cicognani, nella quale, oltre a lamentare la mancanza di un disegno organico per l'assise e a proporne alcuni tratti fondamentali, citava anche la proposta di Suenens, della quale era venuto a conoscenza per amichevole confidenza dello stesso[69].

La concentrazione nella dottrina sulla Chiesa mostrava comunque, negli interventi dei Vescovi, un *focus*: il Vaticano II avrebbe dovuto elaborare ed esporre la teologia dell'episcopato, in particolar modo quella della sua sacramentalità e della collegialità. A questo secondo tema, che interessa lo specifico della nostra ricerca, circa un intervento su sei, tra quelli pronunciati in aula e quelli consegnati per iscritto, vi dedicavano passaggi di non trascurabile importanza[70]. Le richieste più comuni vertevano anzitutto sull'unificazione di tutta la dottrina esposta che, pur essendo in buona parte concentrata nei capitoli III e IV, presentava alcuni passaggi sparsi in altri capitoli, e su una sua differente disposizione, anteponendo la trattazione sul collegio episcopale alle affermazioni sulla sacramentalità dell'episcopato e alla descrizione del ministero dei vescovi. Appare evidente, soprattutto per alcune affermazioni dei padri, che in tali richieste essi fossero già condizionati dal differente ordine di esposizione seguito dallo schema di Philips, già distribuito in via ufficiosa ad alcuni vescovi. Addirittura, nel suo contributo scritto, mons. André-Marie Charue, Vescovo di Namur, chiede «Quoad generalem rationem, adoptetur schema rev.mi D. G. Philips»[71], identificando quindi lo schema circolato servendosi del nome del suo principale autore.

Quanto ai contenuti, i richiami più comuni riguardavano la considerazione anche dei vescovi titolari quali membri del collegio episcopale, questo perché l'unica condizione di appartenenza veniva riconosciuta nella legittima consacrazione e non nella missione pastorale. Inoltre si criticava una sorta di incoerenza del testo dello schema che, pur riconoscendo al collegio unito al sommo pontefice una potestà ordinaria su tutta la Chiesa, riduceva il suo esercizio a una sola modalità straordina-

---

[68] AS I/4, 291-294.

[69] G.B. MONTINI, «Lettera», 11-18.

[70] Su un totale di 162 interventi, di cui 77 pronunciati in aula durante la prima discussione sul testo del *de Ecclesia* e 85 consegnati in forma scritta, circa 27 trattano in maniera esplicita della collegialità episcopale riconoscendovi un punto focale per i lavori del Concilio Vaticano II.

[71] AS I/4, 436.

ria. Si insisteva, quindi, sulla richiesta di una rielaborazione della dottrina sulla collegialità e su un suo approfondimento attraverso nuovi e diversi contributi. Tra questi, è interessante a nostro riguardo, la citazione esplicita da parte di almeno tre padri delle fonti del Vaticano I e della diatriba tra Bismarck e i Vescovi tedeschi. Si tratta del card. Bernard Alfrink, vescovo di Utrecht, che nel suo intervento all'inizio della discussione sul *De Ecclesia* affermava:

> In hac materia [la potestà del collegio episcopale] videtur in disceptationibus Concilii Vaticani I iam adesse fundamentum quoddam validum alicuius theologiæ de collegio episcoporum, quod in hoc schemate omnino aut fere omnino siletur, specialiter in relatione officiali relatoris episcopi Zinelli, in adnotatione in pag. 30, n. 16 nominata, et in schemate constitutionis, quod paraverat P. Kleutgen[72].

Allo stesso modo, sia mons. Joseph Gargitter[73] che mons. Émile Blanchet[74], argomentavano la loro posizione a difesa della potestà episcopale citando le affermazioni dei vescovi tedeschi e l'approvazione ricevuta dalla lettera di Pio IX.

A questo punto, nonostante nessuna bocciatura ufficiale dello schema della Commissione Teologica fosse stata votata in maniera esplicita dai padri conciliari, la via che si apriva al testo poteva solamente essere quella di una sua refusione secondo il linguaggio e lo stile indicato da Giovanni XXIII e in ascolto dei vari contributi, giunti anche per iscritto, da parte dei Vescovi. Così, con il discorso pronunciato dal papa l'8 dicembre, si chiudeva la prima sessione del Concilio Vaticano II e iniziava il lavoro delle Commissioni che, durante l'intersessione, avevano il compito di rielaborare gli schemi ed emendarli secondo le richieste dei padri.

2.2.2 Durante la prima intersessione

Il periodo che intercorse tra le due sessioni venne a configurarsi quasi come una sorta di "seconda preparazione" del Concilio Vaticano II. Per guidare l'opera di revisione degli *schemata*, fu approvato da Giovanni XXIII un apposito *Ordo agendorum*[75], comunicato in aula dal segretario generale durante la congregazione del 6 dicembre e distribuito ai padri conciliari il giorno seguente. In esso, anzitutto venivano

[72] AS I/1, 135.
[73] AS I/4, 194.
[74] AS I/4, 235.
[75] AS I/1, 96-98.

esplicitate alcune direttive da rispettarsi nell'esame dei testi: gli schemi andavano rielaborati secondo la *mens* del discorso del santo padre all'apertura del Vaticano II, richiesta che gli stessi vescovi avevano ripetuto nei loro interventi, e cioè secondo uno stile pastorale di esposizione dell'insegnamento della Chiesa in un linguaggio più facilmente comprensibile all'uomo moderno; i documenti dovevano concentrarsi solamente sulle questioni di interesse generale, senza dilungarsi su quelle particolari né tantomeno sulle *quæstiones disputatæ*; infine essi dovevano essere abbreviati, evitando inutili ripetizioni. Attraverso lo stesso *ordo*, si stabiliva anche l'istituzione di una nuova Commissione, presieduta dal card. Cicognani, allo scopo di coordinare i lavori, sia nell'intersessione che nella futura sessione.

Già a metà dicembre il presidente inviò ai membri della neonata Commissione di coordinamento un elenco che riduceva gli iniziali settanta schemi al numero più facilmente gestibile di venti, ripartendo tra loro i lavori di studio e approfondimento dei vari temi[76]. La Commissione, che si riunì per la prima volta in plenaria nel gennaio del 1963, ebbe tra l'altro il compito di indicare i criteri opportuni per la revisione degli schemi. La relazione sul *De Ecclesia* venne affidata al card. Suenens che, dopo aver proposto agli altri membri il suo piano generale di riorganizzazione dei lavori conciliari sui venti schemi esistenti, secondo la *ratio* già comunicata a Giovanni XXIII e proposta nel suo intervento in aula, trattò del compito specifico del Vaticano II nei riguardi della dottrina sulla Chiesa e del modo di riordinare lo schema per rispondere alle indicazioni ricevute[77]. In continuità con il Vaticano I, la nuova assise doveva porre in luce in modo particolare il senso della collegialità episcopale e il significato dello stesso episcopato. Lo schema veniva quindi riorganizzato distribuendo gli undici capitoli del primo testo presentato in aula in quattro capitoli, che recuperavano il 60% del materiale precedente. I criteri approvati vennero comunicati ai presidenti delle Commissioni conciliari tramite lettera da parte del card. Cicognani; riguardo allo schema sulla Chiesa, essi recepivano la maggior parte dei rilievi mossi dal card. Suenens, in particolare la richiesta di mostrare chiaramente l'intimo nesso esistente tra i due Concili Vaticani e quella di dare particolare importanza ai temi della collegialità e dell'episcopato[78].

---

[76] AS V/1, 40-42.
[77] AS V/1, 89-96.
[78] AS V/1, 185-188.

Il lavoro sul *De Ecclesia* tornò quindi nelle mani della Commissione dottrinale, che si riunì in seduta plenaria il 21 febbraio. In apertura della seduta il padre Tromp, nelle vesti di segretario, relazionò sullo stato dei lavori, in particolare sulle proposte avanzate nei riguardi dello schema sulla Chiesa: oltre al testo distribuito ai Padri, erano stati presentati altri sette schemi completi, oltre a tre schemi parziali e sette proposte di riordino della materia all'interno dei testi[79]. Per prima cosa, i membri si confrontarono sullo schema da scegliere come base per il futuro rifacimento e, nel giro di breve tempo, convenirono sul demandare la decisione a una Sottocommissione di sette padri costituita *ad hoc* per dirimere la questione, così da poter continuare il proprio lavoro concentrandosi sul *De Revelatione*. La nuova Sottocommissione si riunì il 25 febbraio per ricevere da Tromp le indicazioni del card. Cicognani e concordare la procedura da seguire nei lavori. Nonostante fosse stato richiesto, riguardo al testo sulla Chiesa, «ne quid novi fieret, sed ut materia optima in Constitutione de Ecclesia contenta alio modo ordinaretur, abbreviaretur, omissis condemnationibus et iis de quibus apparuerat discordia»[80], i membri il giorno seguente optarono per l'elaborazione di un nuovo schema, che prendesse come base il testo di Philips, già presentato agli inizi del mese in una nuova redazione come *adumbratio schematis constitutionis dogmaticæ de Ecclesia* dal titolo *Lumen gentium*[81]. Altre indicazioni della Sottocommissione prevedevano che si tenesse in grande considerazione anche il testo elaborato da Parente e che si assumesse ciò che fosse utile dalle altre proposte[82]. Philips fu eletto quale direttore dei lavori e affrontò la rielaborazione dei primi due capitoli della costituzione.

Lo schema Philips riuniva tutta la trattazione sull'episcopato nel suo secondo capitolo intitolato *De constitutione hierarchica Ecclesiæ et in specie de Episcopatu*. Esso si componeva di una introduzione e undici numeri: il proemio inseriva tutte le affermazioni contenute nel testo in continuità con le definizioni del Concilio Vaticano I; i primi due numeri, operando una sorta di parallelismo con il primato di Pietro e dei suoi successori, indicava anzitutto l'istituzione del collegio dei dodici apostoli (1) che continuava nel collegio dei vescovi (2); a seguire si proponeva la sacramentalità dell'episcopato (3); per occuparsi poi dei presbiteri e dei diaconi (4); il tema della collegialità era

79 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, II/2, 620-653.
80 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, II/2, 670.
81 F. GIL HELLIN, *Constitutio*, 695-705.
82 K. SCHELKENS, *Carnets conciliares de Mgr Gérard Philips*, 93.

trattato nei successivi tre numeri, anzitutto radicandola nell'antica prassi liturgica dell'ordinazione di un nuovo vescovo da parte di almeno tre vescovi (5), definendo poi il collegio come soggetto di piena e suprema potestà su tutta la Chiesa (6)[83] e infine descrivendo le relazioni tra i vescovi e la cura per la Chiesa universale (7); gli ultimi quattro numeri si occupavano dei ministeri del vescovo (8), distinti secondo i *tria munera*: *docendi* (9), *sanctificandi* (10) e *regendi* (11). Oltre al pregio di essere caratterizzato da un'impostazione diversa, più radicata nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa, l'elaborazione di Philips introduceva alcune novità quali la definizione della successione tra collegio apostolico e collegio episcopale, l'affermazione dell'indole collegiale dell'episcopato e la trattazione del ministero secondo i *tria munera*, ma soprattutto riprendeva e ampliava la questione della collegialità.

Già il 5 marzo la Commissione dottrinale poteva occuparsi del primo capitolo, *De Ecclesiæ Mysterio*, mentre la Sottocomissione continuava i lavori sul secondo e due Commissioni miste si occupavano del resto dello schema, cioè la parte sui laici e quella sui religiosi. Il capitolo *De constitutione hierarchica Ecclesiæ et in specie de Episcupatu* venne presentato alla Commissione il 9 marzo e fu discusso fino al 13[84]. L'applicazione degli emendamenti venne affidata allo stesso relatore e il nuovo testo, rivisto e corretto, fu inviato alla Commissione di coordinamento il 23 marzo, unitamente al primo capitolo[85]. Il 28 marzo, durante la seconda sessione di lavori, la nuova redazione della prima parte del *De Ecclesia* venne sottoposta dal card. Suenens al giudizio degli altri membri: in generale l'accoglienza fu buona e vennero proposti solo emendamenti di importanza marginale. Il testo, approvato da Giovanni XXIII, fu inviato ai Padri nel mese di maggio[86].

Nella discussione in Commissione teologica, era stata anzitutto risolta la questione riguardante la qualificazione teologica del documento: mentre la proposta della Sottocommissione recepiva quanto affermato dallo schema tedesco, cioè che il Vaticano II non intendeva presentare alcuna dottrina infallibile e irreformabile se non quando una tale intenzione fosse manifestata espressamente nel testo, con una votazione tale nota venne soppressa, ispirandosi a quanto già avvenuto in aula per lo

[83] Il numero però si intitola *De munere Romani Pontificis in Collegio*, come a sottolineare le prerogative papali.
[84] S. TROMP, *Konzilstagebuch*, II/2, 680-689.
[85] AS V/1, 451-462.
[86] AS II/1, 215-255.

schema *de sacra Liturgia*[87]. Riguardo poi alla disposizione della materia, il nuovo schema, seguendo l'ordine del secondo schema Philips, unificava tutta la dottrina sull'episcopato che in precedenza si mostrava parzialmente dispersa anche in altri capitoli del testo e attribuiva alla trattazione riguardante la collegialità una posizione centrale, come a denotarne allo stesso tempo sia l'importanza sia il suo ruolo di precedenza e presupposto nei riguardi dello sviluppo sui *munera* episcopali. Tutta la dottrina sulla collegialità veniva ora riunita in due numeri, il 16: *De Collegio Episcopali eiusque Capite*; il 17: *De relationibus Episcoporum in Collegio*[88]. La descrizione della potestà del Collegio episcopale veniva espressa pressoché con il medesimo periodo utilizzato già nel primo schema *De Ecclesia*:

> Collegium Episcoporum autem, quod collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit, imo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc capite, indivisum subiectum plenae et supremae potestatis in universam Ecclesiam creditur[89].

L'unica variazione riguardava il termine *indivisum*, il quale veniva a sostituire *unum*: esso era stato oggetto dell'intervento in Commissione di mons. Spanedda e di Gagnebet, che intendevano chiariro come "uno" non significasse "unico" ma "indiviso" e per questo avevano richiesto la sostituzione, così da evitare ogni ambiguità[90]. Infine veniva espressamente dichiarato che l'esercizio della potestà del collegio non fosse solamente straordinario ma prevedesse anche una modalità ordinaria, affermazione assente nel vecchio schema ma presente in quello belga e in quello tedesco. Nei riguardi di questo esercizio ordinario della potestà collegiale, in Commissione furono sollevate varie obiezioni, tanto da rimandare lo studio a un'apposita Sottocommissione, che comunque confermò tale modalità di esercizio[91]. Nonostante questo, le affermazioni sulla collegialità presenti nel nuovo schema apparivano nel testo continuamente controbilanciate da riaffermazioni del primato, quasi a difendere le prerogative papali.

Nel frattempo le condizioni di salute del papa erano andate peggiorando: la malattia, scoperta fin dal settembre dell'anno precedente,

---

87 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, II/2, 671-672.
88 AS V/1, 458-460.
89 AS II/1, 235.
90 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, II/2, 685.
91 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, II/2, 686-687.

progrediva provandolo sempre più in profondità. Il 23 maggio si affacciò per l'ultima volta dalla finestra dello studio privato per la recita del *Regina cœli* e pochi giorni più tardi ebbe inizio l'agonia, che lo condusse alla morte la sera del 3 giugno. Il 21 giugno il conclave scelse, quale successore di Pietro, il cardinale di Milano Giovanni Battista Montini, che si presentò alla folla riunita in piazza san Pietro con il nome di Paolo VI. Già nel suo primo messaggio rivolto all'intera famiglia umana, il giorno seguente la sua elezione, il nuovo papa affermava di vedere nella continuazione del Vaticano II la parte preminente del suo pontificato[92].

Il nuovo testo della Commssione, inviato ai padri, otteneva da essi le prime reazioni che, nel complesso, potevano definirsi di positiva accoglienza. Il tema della collegialità episcopale era quello che richiamava la maggior attenzione, portando a una sorta di polarizzazione dei giudizi: se da una parte alcuni vescovi lamentavano l'eccessiva insistenza sul primato a tutela dell'autorità pontificia, dall'altra c'era chi giudicava le posizioni espresse non sempre sufficientemente fondate[93].

La terza sessione della Commissione di coordinamento fu molto breve, soltanto due giorni, ma ebbe una ricaduta rilevante sull'intero corpo del *De Ecclesia*. Il 4 luglio, infatti, il card. Suenens aveva relazionato agli altri membri rigurdo ai capitoli sui laici e sui religiosi, che nei mesi precedenti erano stati rielaborati dalle apposite Commissioni miste, ottenendone l'approvazione. Nello stesso intervento, però, il Cardinale aveva proposto una ristrutturazione generale riguardo alla disposizione dei capitoli della costituzione: si chiedeva di inserire, tra il primo capitolo sul mistero della Chiesa e il secondo sulla sua costituzione gerarchica, una trattazione *De populo Dei in genere*[94]. Tale proposta non venne rifiutata ma si delegò la Segreteria di aggiungere una nota al testo da inviare ai padri in cui si indicasse la proposta di una nuova divisione della materia[95]. Un secondo fascicolo, contenente i capitoli terzo e quarto dello schema, fu quindi spedito per preparare i Vescovi alla discussione sul testo nel secondo periodo conciliare[96].

---

92 *AAS* 55 (1963) 571-572.
93 AS II/1, 605-801.
94 AS V/1, 594.
95 AS V/1, 635.
96 AS II/1, 256-281.

2.2.3 Durante il secondo periodo

Il 27 giugno, in una udienza accordata al segretario di Stato, card. Cicognani, Paolo VI aveva stabilito l'apertura del secondo periodo del Concilio Vaticano II per il 29 settembre[97]. All'avvicinarsi di tale data, avendo fatto esperienza da cardinale dell'andamento dei lavori conciliari nel corso della prima sessione e avendo accolto il consiglio di alcuni padri, il nuovo pontefice mise mano al regolamento dell'aula apportando alcune rilevanti modifiche. Il 12 settembre le nuove norme vennero comunicate per lettera al card. Tisserant, decano del collegio cardinalizio e del Consiglio di presidenza del Concilio[98], e il giorno seguente vennero pubblicate, per essere poi consegnate ai vescovi agli inizi del nuovo periodo[99]. Nella lettera, oltre a ricordare le indicazioni generali riguardo alla stesura dei testi, richiamando l'indirizzo dato dal predecessore in apertura del Vaticano II, si decretava l'abolizione del Segretariato per gli affari straordinari e contemporaneamente la creazione di un nuovo organo, quello dei *Cardinales delegati seu moderatores Concilii*. Questo gruppo di quattro cardinali, ovvero Döpfner, Suenens, Lercaro e Agagianian, avrebbe avuto il compito di dirigere i lavori dell'assemblea e, godendo della piena fiducia del papa e della larga stima dei vescovi, di fungere da *trait-d'union* tra le due istanze.

La seconda sessione pubblica si aprì con una solenne intronizzazione del libro dei Vangeli, come omaggio che Paolo VI volle tributare alla Sacra Scrittura, a cui fece seguito la sua allocuzione di apertura, discorso che, come affermato in maniera esplicita, sostituiva temporaneamente la tradizionale enciclica programmatica che ogni papa era solito indirizzare ai vescovi all'inizio del proprio pontificato[100]. Scorrendo le parole del pontefice è possibile constatare, non solo il richiamo alla continuità nei lavori conciliari aperti e già indirizzati da Giovanni XXIII, ma uno sviluppo nella comprensione della missione stessa che il sinodo aveva in quel particolare frangente storico. *In primis* il santo padre rivolse un pensiero ricco di affetto e gratitudine al papa defunto, la cui eredità raccoglieva e nel cui solco poneva il suo pontificato. Richiamò quindi sia il legame che il Concilio Vaticano II aveva con il Vaticano I, usando l'immagine di un filo spezzato che Giovanni XXIII aveva riannodato, sia le indicazioni che erano state date ai padri riguar-

[97] AS II/1, 9.
[98] AS II/1, 9-13.
[99] AS II/1, 23-46.
[100] AS II/1, 183-200.

do al fine pastorale della loro opera, che avrebbe dovuto tradursi nel tenore e nei contenuti dei documenti conciliari. Fu nell'elencare i quattro fini particolari del Vaticano II che papa Montini sembrò recepire il sentimento dei padri e imprimere il proprio personale impulso al Concilio. Il primo scopo a cui si doveva rispondere, infatti, emerso nelle discussioni del primo periodo ed esposto dallo stesso card. Montini nel suo intervento in aula, era quello di offrire agli uomini una definizione più esatta e completa della Chiesa, in riferimento alla sua natura e alla sua missione.

> Nobis prorsus videtur advenisse nunc tempus, quo circa Ecclesiam Christi veritas magis magisque explorari, digeri, exprimi debeat, fortasse non sollemnibus illis enuntiationibus, quas definitiones dogmaticas vocant, sed potius declarationibus adhibitis, quibus Ecclesia clariore et graviore magisterio sibi declarat quid de seipsa sentiat[101].

All'interno di questo tema, una particolare importanza era tributata alla dottrina sull'episcopato che il Vaticano II era chiamato ad approfondire, sia nell'ambito delle sue funzioni proprie, sia in rapporto al primato del successore di Pietro. A tal riguardo non può sembrare un mero artificio retorico da parte del papa, e dunque nemmeno una oziosa sottolineatura da parte nostra, il fatto che, all'inizio del suo discorso, Paolo VI avesse paragonato l'aula conciliare a un cenacolo in cui i vescovi venivano definiti apostoli perché autentici continuatori del collegio apostolico: «ipsi apostoli estis, et a Collegio Apostolico originem ducitis eiusque veri estis heredes»[102]. La finalità pastorale del Vaticano II trovava dunque la sua prima, primaria e principale esplicitazione nella dottrina sulla Chiesa e, specialmente, nel tema dell'episcopato, dal quale il papa sperava di ottenere criteri dottrinali e pratici per l'esercizio del ministero petrino.

Dal raggiungimento di questo fine sarebbero derivati gli altri, e cioè quel desiderato rinnovamento della Chiesa, attraverso un risveglio delle sue energie spirituali e un abbandono di alcune forme caduche, per una sempre più piena adesione al mandato di Cristo; la ricomposizione dell'unità fra le differenti confessioni cristiane, già presenti ai lavori conciliari con i loro osservatori, quale primizia di una futura e più profonda unione; il dialogo con il mondo contemporaneo, facilitato da un nuovo vigore missionario proveniente proprio dalla consapevolezza della Chiesa nei riguardi della sua missione evangelizzatrice.

---

[101] AS II/1, 190.
[102] AS II/1, 183-184.

Il riconoscimento della definizione della natura e missione della Chiesa quale fine primario del Concilio Vaticano II si tradusse nella precedenza della discussione sulla costituzione *de Ecclesia* riguardo a tutti gli altri documenti: essa fu da subito messa all'ordine del giorno e occupò i lavori dell'aula fin oltre la metà del secondo periodo. Il giorno della sua apertura, ai padri conciliari era stato consegnato un fascicolo che sintetizzava la mole di emendamenti proposta attraverso le *animadversiones scriptæ*, inviate alla Segreteria a commento del nuovo schema[103]. La discussione vera e propria si aprì il 30 settembre con le relazioni introduttorie dei cardinali Ottaviani e Browne e per due giorni ebbe a tema la nuova formulazione del *De Ecclesia* nel suo complesso. I venti interventi, molti dei quali pronunciati a nome di più padri, come la riforma del regolamento conciliare invitava a fare, mostrarono una generale positiva accoglienza del secondo progetto, che a comune giudizio rispondeva maggiormente alle indicazioni di Giovanni XXIII e dello stesso Paolo VI, sia per lo stile più pastorale ed ecumenico che per il linguaggio più chiaro e aperto, ma offriva anche un maggior radicamento nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa. Per tali motivi, esso poteva essere preso come base per un fruttuoso lavoro dell'assise. In queste due giornate assunse un rilievo particolare l'intervento di mons. Giuseppe Gargitter, vescovo di Bressanone[104]: egli, ancor prima che venisse portata in aula la *nova ordinatio capitum* elaborata dal card. Suenens, avanzò la proposta di far precedere la trattazione sulla gerarchia da un capitolo *de populo Dei*; nel corso della stessa congregazione generale, l'ipotesi venne poi ripresa anche da altri padri. Inoltre già alcuni interventi andavano evidenziando la necessità di una più chiara e approfondita descrizione della collegialità episcopale, preannunciando le difficoltà che si sarebbero incontrate più avanti quando questo specifico argomento avrebbe concentrato l'attenzione di tutta l'aula. La discussione si concluse con la comunicazione degli esiti della votazione: con una maggioranza assoluta, 2.231 *placet* su 2.301 padri, il nuovo testo andava a sostituire definitivamente lo schema approntato nella fase preparatoria, per diventare la base di quella che sarebbe stata la futura costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*[105].

Lo schema venne poi affrontato capitolo per capitolo a partire dal giorno stesso della votazione, mentre in contemporanea l'aula votava

[103] AS II/1, 282-323.
[104] AS II/1, 359-362.
[105] AS II/1, 391.

gli emendamenti relativi al *de sacra Liturgia*. La discussione sul *de Ecclesiæ mysterio* occupò quattro congregazioni generali e si concentrò principalmente sulla nozione di *sacramentum* applicata alla Chiesa. Il capitolo secondo fu invece trattato dal 4 al 16 ottobre: il numero di giornate dedicate al tema fa già comprendere sia la complessità che l'importanza riconosciuta a tale questione. Ciò che più catalizzò i giudizi dei padri nei loro interventi fu la restaurazione del diaconato permanente, che premeva in modo particolare ai vescovi delle zone di missione, afflitte da scarsità di clero, e il suo rapporto con la legge del celibato ecclesiastico; la definizione della sacramentalità dell'episcopato e l'affermazione della collegialità episcopale. Proprio quest'ultima era considerata il problema principale e di gran lunga il più complesso su cui il Concilio Vaticano II era chiamato a esprimersi[106]. Il dibattito, però, non si accese sull'esistenza del collegio in quanto tale ma piuttosto sulla terminologia utilizzata per definirlo e sulle conseguenze pratiche che si sarebbero avute nel governo della Chiesa. Nel loro complesso, infatti, i vescovi accolsero di buon grado la proposta della collegialità: a esclusione di pochi interventi contrari[107], la maggioranza dei padri riconosceva a tale dottrina sia l'ancoraggio fondamentale alla Sacra Scrittura sia la testimonianza dei primi secoli, soprattutto dei Padri. In sé, dunque, l'affermazione della collegialità episcopale non veniva recepita come una novità introdotta dal Vaticano II: «Hæc assertio, hæc doctrina non est nova, neque quidquam de collegio episcopali statuit nisi ea, quæ iam in traditione antiqua continentur, quæ sacra theologia semper docuit, apud orientales catholicos semper in usu fuit atque Codex iuris canonici affirmat in can. 228»[108].

Mentre i vescovi tedeschi affermavano che una tale dottrina non poteva essere considerata nuova perché ormai da tempo presente nei libri di dogmatica[109], altri padri citavano le opere di teologi scolastici nelle

---

106 AS II/2, 577.

107 Gli interventi più ostili alla dottrina sulla collegialità episcopale furono quelli di Ruffini, che negava la fondazione del collegio apostolico da parte di Cristo (AS II/2, 84-87); di Saboia Bandeira de Mello, che appoggiava esplicitamente Ruffini (AS II/2, 114-123); di Staffa il quale, citando la *Pastor æternus*, negava che al collegio episcopale appartenesse una piena e suprema potestà su tutta la Chiesa (AS II/2, 323-328); di De Proença Sigaud, che temeva un governo non più monarchico ma collegiale della Chiesa (AS II/2, 366-369); di Mansilla Reoyo, che ne negava le origini nei primi secoli (AS II/2, 408-410); di Temiño Saiz, che la riduceva a una semplice sollecitudine per tutte le Chiese (AS II/2, 473-476).

108 AS II/2, 226.

109 AS II/2, 478.

quali essa veniva espressamente insegnata[110], arrivando fino al maestro generale dell'ordine domenicano, il padre Aniceto Fernandez, che ribadiva la presenza nella Chiesa di due soggetti di suprema potestà, ovvero il papa e il corpo episcopale unito al suo capo, portando a sostegno la relazione di Zinelli al Vaticano I[111]. Inoltre una più chiara coscienza della collegialità e un suo più ampio esercizio apparivano come la più adatta risposta ai problemi pastorali del tempo: una maggiore collegialità avrebbe reso più semplice al successore di Pietro il suo compito di confermare nella fede i fratelli e avrebbe unito in una comunione ancor più profonda coloro che, pur dispersi nelle varie parti del mondo, attingevano allo stesso unico sacerdozio di Cristo[112]. Comunque, di pari passo con gli attestati di approvazione, venivano presentate anche richieste a favore di una illustrazione più chiara di tutta la dottrina e di una sua migliore integrazione con le definizioni del Vaticano I.

Particolarmente problematica in questo periodo (ma poi rimarrà tale anche nel periodo successivo) si mostrò la questione terminologica. I Padri, infatti, erano consapevoli che, alla stregua di altri concili ecumenici, si stava proponendo un termine, quello di "collegio", che sarebbe rimasto identificativo di una realtà e non ci si poteva permettere di ingenerare confusione alcuna:

> In constitutione quæ dogmatica inscribitur, nemo est qui non videat ad terminos et ad usum terminorum maxime esse attendendum ne confusiones oriantur et æquivocationes multiplicentur. Hinc rogarem ut in examine emendationum quæ propositæ sunt et proponentur, termini technico modo adhibeantur ut doctrina in tuto semper ponantur. Non erit forsitan in casu nostro exquirendum vel proponendum aliquid quod comparari poterit terminis quibusdam qui in Conciliis maximis Ecclesiæ catholicæ classici facti sunt: uti homoousios in Nicæno I, Theotocos in Ephesino, ex opere operato et transsubstantiatio in Tridentino et demum loqui ex cathedra in Vaticano I, qui omnino et ab omnibus satis perspiciuntur et accipiuntur, et facti sunt in subiecta materia tessera catholicitatis[113].

Non pochi vescovi lamentarono l'equivocità del termine utilizzato, perché si trattava di un'espressione eminentemente tecnica, la quale rimandava a una precisa definizione giuridica che, come tale, non poteva essere applicata all'insieme dei vescovi. Per tale ragione venivano

---

110 AS II/2, 485-486.
111 AS II/2, 422.
112 AS II/2, 263-265.
113 AS II/2, 531-532.

proposte anche altre possibilità, quali per esempio il sostantivo *corpus* oppure quello di *communio*[114], e veniva ribadita quantomeno la necessità di proporre una definizione chiara del termine "collegio" o che fosse esplicitamente affermato che esso veniva inteso nel senso più comune e volgare, non secondo l'accezione giuridica. Era anche l'uso di una terminologia equivoca che poteva concorrere al rischio di deduzioni erronee in ambito pratico: se da una parte si paventava la possibilità di concepire una sorta di *cogubernatio* sulla Chiesa universale, dall'altra si temeva che la diffusione delle conferenze episcopali come esercizio di collegialità portasse a ledere o diminuire il potere dei singoli vescovi nelle loro rispettive diocesi[115]. Infine, in qualche modo legata anche alla questione terminologica, rimaneva quella della qualificazione teologica delle dottrine esposte: essa non doveva essere demandata alle speculazioni dei teologi ma piuttosto andava esplicitamente trattata nei documenti, seguendo la volontà dei papi del Vaticano II, che non era quella di produrre nuovi dogmi quanto piuttosto quella di esprimere la verità perenne in una modalità più vicina all'uomo moderno[116].

Al 15 ottobre i padri che si erano proposti di intervenire sul tema erano talmente numerosi da rischiare di protrarre la discussione per almeno altre tre giornate; il moderatore di turno, il card. Suenens, propose quindi di porre fine all'analisi del capitolo secondo. L'aula approvò a larga maggioranza l'istanza avanzata e il giorno successivo poterono intervenire, come da regolamento, solamente quegli oratori che avevano chiesto parola a nome di almeno altri cinque padri, mentre i restanti contributi potevano essere consegnati per iscritto, e giunsero in numero di centocinquanta[117]. Il card. Browne, nel proporre la sua relazione di chiusura al termine di questa nuova fase di discussione sul *De Ecclesia*, confermò la centralità della questione terminologica che tanto era stata marcata dagli interventi ed esplicitò chiaramente sia la consapevolezza, da parte della Commissione, dell'equivocità della parola "collegio", sia il senso secondo il quale era stato scelto di utilizzarla:

> Conscii fuimus de quodam periculo latente in usu non discriminato vocis «collegii». Hæc vox, si sumatur in sensu omnino stricto, prona esset ad significandam societatem hominum eiusdem dignitatis. Sed, ut puto, hæc vox potest quoque habere sensum largiorem seu generaliorem, et secundum

[114] AS II/2, 539.
[115] AS II/2, 471.
[116] AS II/2, 352-353.
[117] AS II/2, 597.

doctissimum Foscellini, sensus proprius eius est societas hominum eiusdem dignitatis, muneris vel artis. Ex magno thesauro totius linguæ latinæ Academiarum Germanicarum, sensus vocis «collegii» est conventus seu societas hominum legibus probata; et in præsenti casu, lex probans – atque hoc saltem videbatur sensus commissionis – lex probans esset lex Christi, lex divina, lex evangelica. In isto largiori seu generaliori quodam sensu vox «collegium» debet sumi in cap. II dum sermo fit de collegio episcoporum, cuius Romanus Pontifex est caput. Sub isto sensu, nullo modo Romanus Pontifex est merus primus inter pares, sed remanet pastor et rector supremus etiam suorum fratrum, episcoporum scil., sive singulatim sive collective sumptorum[118].

Il card. Suenens aveva anche annunciato, per l'indomani, la distribuzione di una scheda con quattro quesiti orientativi, sui quali poi si sarebbe votato il giorno seguente, così da offrire alla Commissione teologica delle direttive per la rielaborazione dello schema. Difatti, per evitare che l'esame di emendamenti così diversi e a volte anche contraddittori portasse lo schema verso un'*impasse*, da più parti era sopraggiunta la richiesta di un tale sondaggio d'opinione. La prima volta era stato proposto in aula dallo stesso Suenens a riguardo della sola questione sul diaconato permanente: l'8 ottobre, nel suo intervento, aveva suggerito come soluzione pratica per dirimere la *querelle* tra posizioni che sembravano inconciliabili, un suffragio di tutti i padri sull'affermazione «Ubi conferentiis episcoporum opportunum videtur instauratio diaconatus permanentis, libertas eis sit eum introducendi»[119]. Lo stesso giorno, una proposta simile ma di più ampia portata era stata consegnata, a nome di altri settantasette padri latinoamericani, dal card. Raúl Silva Henríquez, presidente della Conferenza episcopale cilena, ai moderatori: si chiedeva che, sulle *quæstiones maioris ponderis* riguardanti il *De Ecclesia*, si proponesse all'aula un voto orientativo su cui esprimersi[120]. Fu così che Colombo e Dossetti elaborarono un elenco di *propositiones* utili allo scopo, ovvero delle affermazioni in forma positiva su cui i padri avrebbero dovuto esprimere il loro *placet*. Questo primo elenco, subendo successive rielaborazioni, il 15 ottobre era arrivato alla sua forma definitiva come una serie di quesiti che la Segreteria generale mandò alle stampe. Il sorgere, però, di un conflitto tra i massimi organismi conciliari, ovvero Consiglio di presidenza, Commissione di coordinamento e Collegio dei moderatori, portò a far nau-

118 AS II/2, 600-601.
119 AS II/2, 319.
120 A. MELLONI, «Procedure e coscienza conciliare», 319-320.

fragare la votazione: su mandato del papa, che si era definito *inscius* della votazione[121], il card. Cicognani diede ordine di distruggere le schede stampate e di sospendere la consultazione. Il rinvio a data da destinarsi fu annunciato in aula dal moderatore di turno, il card. Agagianian, il 16 ottobre[122].

Nel frattempo la discussione sul *De Ecclesia* andava avanti e veniva affrontato il capitolo *De populo Dei*. La Commissione dottrinale, riunitasi il 9 ottobre, si era interrogata a riguardo sia dell'anteposizione di questo al capitolo sulla gerarchia che dell'inserimento dello schema sulla vergine Maria nella costituzione sulla Chiesa. Nel merito della prima questione, una larga maggioranza dei membri si era espressa in maniera favorevole, mentre la votazione sull'unione dei due schemi aveva ottenuto uno scarto di voti molto ristretto[123]. Con una lettera scritta dal presidente della Commissione, card. Ottaviani, al card. Agagianian era stato comunicato l'esito dei suffragi[124]; la risposta, inviata dallo stesso a nome di tutti i moderatori, aveva conferito alla Commissione la possibilità di procedere per quanto riguardava l'inversione dell'ordine dei capitoli mentre, sull'unione degli schemi *De Ecclesia* e *De beata Maria Virgine*, aveva richiesto di rimandare la decisione all'aula conciliare[125]. Fu al termine della discussione sul *De populo Dei* che la crisi sul voto delle *propositiones* si sbloccò: il 23 ottobre, su invito del pontefice, si ritrovarono in seduta congiunta i tre organismi interessati alla questione, in una riunione moderata dal card. Tisserant. Si trattò di un incontro molto movimentato che richiese una nuova revisione delle questioni prima di presentarle ai padri per un loro pronunciamento[126].

Il 25 era iniziata la discussione sul capitolo IV dello schema *De Ecclesia*, testo che interessava particolarmente quella parte dei padri che proveniva dagli ordini religiosi. Oltre alle richieste di una maggiore armonizzazione, a tenere banco, anche per l'evidente nesso con la ricomprensione del valore e del ruolo dell'episcopato che era uno dei fini principali del Vaticano II, fu la questione dell'esenzione dei monasteri e dei conventi dalla giurisdizione dei vescovi. Sullo sfondo di queste giornate, si posizionarono due delle votazioni più importanti per il futu-

121 AS V/1, 698.
122 AS II/2, 605.
123 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/1, 109-113.
124 AS VI/2, 353.
125 AS VI/2, 361-363.
126 AS V/1, 701-735.

ro della costituzione ecclesiologica: quella sull'inserzione del *De beata Maria Virgine* e, finalmente, quella orientativa sui quesiti. Dopo che il 24 ottobre i due relatori incaricati dalla Commissione dottrinale, ovvero il card. Santos e il card. König, avevano proposto all'aula le argomentazioni a favore dell'una e dell'altra soluzione[127], il 29 i padri furono chiamati a esprimere il loro parere: con 1.114 *placet* per la fusione dei due schemi contro 1.074 *non placet* si era consumata una netta spaccatura nell'aula conciliare[128]. Lo stesso giorno erano state anche consegnate le copie delle *quæstiones* sul capitolo II, che sarebbero state votate il giorno seguente[129]. La formulazione definitiva era quella emendata e approvata dal pontefice e, poi, consegnata dai moderatori al segretario generale[130]. L'introduzione alle proposizioni spiegava in maniera chiara l'intenzione con cui veniva proposta la votazione: dato che, dagli interventi in aula, non era possibile stabilire in maniera certa il favore o meno dei padri nei riguardi di alcuni dei temi discussi, al fine di aiutare la Commissione a rielaborare il testo del *De Ecclesia*, veniva richiesto che, su alcuni punti nevralgici, l'assemblea si esprimesse chiaramente: «Vota Patrum de eisdem, proinde, nullum textum adprobant vel reiiciunt; unice eo tendunt ut Commissio scire possit quæ sit propensio Congregationis circa propositas quæstiones»[131].

Dei cinque quesiti rivolti all'attenzione dei padri, mentre l'ultimo riguardava il tema del diaconato, i primi quattro, pur non mostrando una rigida concatenazione concettuale, riproponevano l'ossatura del II capitolo, isolandone le asserzioni dogmatiche cruciali. Anzitutto si guardava alla dottrina sull'episcopato, chiedendo se esso fosse il supremo grado del Sacramento dell'Ordine (primo quesito) e se con esso si entrasse a far parte del corpo dei vescovi (secondo quesito). La dottrina della collegialità veniva affrontata dalla terza e dalla quarta questione, alle quali era stata annessa una nota aggiuntiva di spiegazione che, in qualche modo, si situava ai prodromi di quella che sarebbe stata la *nota explicativa prævia*. Si chiedeva infatti se il collegio, sempre unito al suo capo, fosse soggetto di piena e suprema potestà sulla Chiesa intera (terzo quesito) e se tale potestà fosse di diritto divino (quarto quesito). La nota specificava che l'esercizio del potere del corpo dei Vescovi doveva essere regolato secondo le norme approvate dal sommo pontefi-

[127] AS II/3, 338-345.
[128] AS II/3, 627.
[129] AS II/3, 573-575.
[130] AS V/1, 736-738.
[131] AS II/3, 574.

ce, che non vi fosse atto collegiale senza l'invito o almeno la libera accettazione da parte dello stesso e che il modo pratico e concreto secondo cui si sarebbe esercitata la duplice forma del potere sovrano nella Chiesa avrebbe ricevuto in seguito una determinazione sia teologica che giuridica.

Il 30 si tenne la votazione: i risultati tributarono alle questioni degli ampi consensi. Sui due quesiti riguardanti in modo specifico il rapporto tra primato e collegialità, nel primo caso i *placet* furono 1.808 contro 336 *non placet*, nel secondo 1.717 contro 408[132]. La decisione di sottoporre all'aula una votazione orientativa sollevò numerose critiche postume, sia riguardanti la validità di una prassi del genere, sia il peso che la Commissione dottrinale avrebbe dovuto assicurare ai risultati, oltre che il prosieguo dello scontro sui contenuti dottrinali e dogmatici; ma fu comunque chiaro che tale pronunciamento dei padri non poteva che porsi come una pietra miliare nella storia genetica della costituzione *Lumen gentium*. I vescovi riuniti in Concilio si erano espressi e, con un insperato quanto generale consenso, avevano manifestato il loro accordo riguardo ai punti cardine della dottrina sulla collegialità. Il 31 ottobre si chiudeva la discussione sul *De Ecclesia* e l'aula passava ad affrontare altri schemi, ovvero il *De Episcopis ac de diœcesium regiminæ*, il *De instrumentis communicationis socialis* e il *De œcumenismo*.

Prima di chiudere la trattazione del secondo periodo e avviarci a considerare la successiva intersessione, vi sono ancora due eventi che appaiono degni di nota al fine della nostra ricerca, il primo perché si aggiunge ai vari strumenti ermeneutici che ci saranno poi utili nell'approccio al contenuto dottrinale dei documenti conciliari, il secondo perché si pone come una sorta di prima accettazione e ricaduta pratica di quella dottrina riguardante la collegialità su cui i padri avevano manifestato il loro consenso. Ci stiamo riferendo all'annuncio della qualificazione teologica dato dal segretario generale, mons. Felici, all'inizio della congregazione del 29 novembre e la variazione della formula ufficiale di promulgazione, da parte del papa, dei documenti conciliari. Di entrambe le questioni si era occupato il Collegio dei moderatori nella sessione del 9 novembre[133].

Come già più volte emerso in precedenza, il problema della qualificazione delle dottrine contenute nei documenti che l'aula avrebbe promulgato aveva fatto da sfondo a tutte le discussioni conciliari fin dal

[132] AS II/3, 670.
[133] AS V/3, 700-710.

loro inizio. La richiesta, presentata ripetutamentew da diversi padri, si confermava di importanza capitale sia per il peso delle questioni trattate dal Concilio, sia poi per la ricaduta che esse potevano avere nei riguardi della fede dei singoli cristiani. Per questi motivi, il Collegio dei moderatori si fece portavoce di tale bisogno, sollecitando la Commissione dottrinale a

> proporre ai Moderatori una formula, in cui si dicesse che di regola il Concilio non intende dare a nessuna proposizione il valore di una definizione dogmatica irreformabile, salvo che caso per caso non volesse deliberatamente il contrario e in questa eventualità la Congregazione Generale dovrebbe essere volta a volta avvertita e formalmente richiesta di attribuire questo valore irreformabile con un voto apposito[134].

Per affrontare tale questione, il 15 ottobre[135] era stata istituita una sottocommissione *ad hoc* all'interno dalla Commissione dottrinale, la quale aveva elaborato una formula, recepita e approvata dalla seduta plenaria della Commissione stessa il 29 ottobre[136] e successivamente comunicata dal card. Ottaviani al Collegio dei moderatori. La formula confermava la prassi consolidata nei Concili passati, cioè quella di considerare definito come verità di fede solo ciò che veniva espressamente proposto come tale attraverso il tenore del linguaggio utilizzato[137]. I moderatori, dopo averne discusso, approvarono la formulazione presentata dalla Commissione, aggiungendo però l'inciso «habita ratione indolis pastoralis huius concilii»[138]: tale specificazione, si diceva, sarebbe risultata di utilità ai padri al fine di comprendere con quale *mens* si apprestavano ad approvare i documenti discussi. Con l'inserimento di questa integrazione, la formula venne presentata in aula e divenne così espressione e conferma dell'intenzione con cui il Vaticano II avrebbe proposto le sue decisioni alla fede di tutta la Chiesa[139].

La questione della formula di promulgazione dei vari documenti, che pur nella revisione dell'*ordo* operata da Paolo VI durante la prima intersessione non aveva subito modifiche, non poteva però non essere condizionata dalle discussioni ecclesiologiche che avevano interessato l'aula per numerose congregazioni generali e dalla votazione sulle *pro-*

---

134 AS VI/2, 362.
135 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/1, 155.
136 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/1, 237.
137 AS V/3, 703-704.
138 AS V/3, 709.
139 AS II/6, 305.

positiones. Lo stesso pontefice aveva chiesto ai moderatori, pochi giorni prima della loro riunione, di elaborare una formula rinnovata ma, nonostante le diverse proposte avanzate, non si trovò alcun accordo e il card. Suenens consigliò di affidare la scelta al santo padre[140]. Il tema era stato nuovamente sollevato durante la riunione congiunta del Consiglio di presidenza, del Collegio dei moderatori e della Commissione di coordinamento, tenutasi il 15 novembre nel palazzo apostolico alla presenza di Paolo VI[141]. In quell'occasione, su sollecitazione del card. Döpfner, il papa aveva auspicato l'elaborazione di «una formula di promulgazione dei decreti più felice e più conforme alla realtà che si sta celebrando»[142], mostrandosi quindi sensibile ai pronunciamenti dei padri nei riguardi della collegialità. La formula definitiva rimase una sorpresa fino al momento della promulgazione dei primi due documenti, in chiusura del secondo periodo conciliare. Dopo la lettura della costituzione *De sacra Liturgia* e l'espressione del voto dei padri, il papa proclamò solennemente:

> In nomine Sanctissimæ et Individuæ Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti. Decreta, quæ in hac Sacrosancta et Universali Synodo Vaticana Secunda legitime congregata modo lecta sunt, placuerunt Patribus. Et Nos, Apostolica a Christo nobis tradita potestate, illa, una cum venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus, et quæ ita synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus[143].

Sorvolando su un'analisi approfondita della formula, della quale non sentiamo necessità in questa sede, pensiamo sia sufficiente porre l'attenzione su due aspetti. Anzitutto la locuzione *una cum venerabilibus Patribus*, che si configura come «la chiave di volta di tutta la formula, che la caratterizza e la differenzia rispetto a quella dell'*Ordo concilii*»[144]. Essa si presentava come sintesi del rapporto tra il pontefice e il concilio e, andando a sostituire l'espressione precedente usata per otto secoli fino al Vaticano I compreso, cioè *sacro approbante concilio*, sembrava recepire quegli sviluppi della coscienza ecclesiologica che nel Vaticano II andavano maturando. Nella nuova formula il papa si esprimeva come uno che agiva, non dall'esterno del concilio, ma in unione con gli altri vescovi e contemporaneamente secondo quel mini-

---

[140] AS V/3, 708.
[141] AS V/2, 23-33.
[142] AS V/2, 29.
[143] AS II/6, 407.
[144] G. ALBERIGO, «Una cum patribus», 306.

stero particolare affidatogli da Cristo stesso, di confermare nella fede i suoi fratelli. Un altro aspetto degno di nota è l'assenza del termine *definimus* presente nella formula precedente, usata al Vaticano I da Pio IX. Quest'assenza non ci sembra accidentale; costituisce piuttosto l'evidenza tangibile di un'intenzione non definitoria nei riguardi delle proprie affermazioni da parte del Vaticano II.

Prima della cerimonia di chiusura, si tenne il 3 dicembre una solenne commemorazione per il quarto centenario del Concilio di Trento: in tale occasione, non solo i padri ebbero per la prima volta modo di ascoltare due uditori laici, Jean Guitton e Vittorino Veronese, esprimersi nell'aula conciliare ma venne anche data lettura del *motu proprio Pastorale munus*, firmato da Paolo VI il 30 novembre[145]. Il documento elencava una serie di oltre quaranta facoltà e privilegi che la Santa Sede concedeva ai vescovi e a coloro che vi erano equiparati[146]. Potrebbe sembrare un atto di poco conto ma, scorrendone il testo e notando come il suo tenore espressivo oscilli tra la concessione di tali poteri e l'appartenenza di diritto ai vescovi stessi, lo si potrebbe catalogare come una sorta di frutto ancora immaturo di quel riconoscimento del valore dell'episcopato e della collegialità contenuto nello schema *De Ecclesia* che stava assumendo la sua forma definitiva.

Con la solenne sessione pubblica del 4 dicembre si chiudeva il secondo periodo del Concilio Vaticano II. Durante la sua celebrazione si era provveduto all'approvazione finale e alla promulgazione sia della costituzione sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium* che del decreto sugli strumenti di comunicazione sociale *Inter mirifica*.

Nella stessa Paolo VI aveva rivolto a tutti i presenti il suo discorso di chiusura: dopo aver ringraziato tutti coloro che si erano impegnati per la buona riuscita del periodo, il papa si era dilungato nel proporre una sintesi dei lavori fino a quel momento compiuti, soprattutto nell'ambito ecclesiologico, prima di annunciare il suo pellegrinaggio in Terrasanta. Riguardo alla riflessione sul mistero della Chiesa, il pontefice aveva affermato:

> Etenim cum Ecclesia pleniorem sui ipsius conscientiam atque notitiam attingere sibi proposuisset, reapse nunc inter Ecclesiæ Pastores atque Doctores magna instituta est investigatio de mysterio, ex quo Ecclesia suam originem suamque formam duxit. Quæ investigatio nondum quidem ad exitum adducta est; sed ipsa difficultas investigationem concludendi, iam satis

---

145 G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, III, 337-341.
146 *AAS* 56 (1964) 5-12.

ostendit huiusmodi doctrinæ altitudinem amplitudinemque, eademque nos omnes impellit, ut ad eam intellegendam apteque exprimendam nisus viresque consociemus[147].

Il lavoro, dunque, non era affatto concluso e ci sarebbe voluto ancora del tempo perché le riflessioni che lo Spirito Santo aveva suscitato in seno all'assemblea, portassero a una condivisa espressione scritta.

2.2.4 Durante la seconda intersessione

Come già emerso in precedenza, la Commissione dottrinale, a cui spettava la responsabilità del *De Ecclesia*, non aveva mai interrotto i propri lavori ma sin dall'inizio del secondo periodo, o meglio a partire del voto del 1 ottobre, con cui l'aula accoglieva con entusiasmo il nuovo schema, si era attivata per vagliare gli emendamenti proposti e approntare le necessarie modifiche al testo. A questo scopo, già il giorno seguente al voto era stata istituita una Sottocommissione centrale *de revisione*, con il compito di prendere in esame le richieste che i padri venivano man mano esprimendo nel corso delle discussioni. Per meglio organizzare tutta la mole del lavoro la Commissione dottrinale, riunita in seduta plenaria il 28 ottobre, accolse la richiesta della Sottocommissione centrale di articolare tutta l'opera di revisione in sette Sottocommissioni particolari, a ciascuna delle quali spettasse un aspetto specifico dello schema; a queste se ne aggiunse un'ottava sul capitolo *De Beata*, in seguito al *placet* dell'assemblea all'inserzione dello schema all'interno della costituzione ecclesiologica[148]. Nella proposta elaborata da Philips, che era il relatore generale della *Subcommissio centralis* e per questo dirigeva tutti i lavori, il contenuto del capitolo sulla gerarchia, sul quale era certo si sarebbero concentrate le maggiori discussioni, era stato smembrato e affidato a tre differenti Sottocommissioni, che si sarebbero occupate di questioni distinte, ovvero della sacramentalità dell'episcopato la terza Sottocommissione, del presbiterato e diaconato la quarta, della collegialità la quinta, mentre la prima, oltre che occuparsi del mistero della Chiesa, si sarebbe dovuta occupare anche della verifica di tutte le citazioni scritturistiche.

I lavori dovettero proseguire a tappe forzate, data la richiesta formale della Commissione di coordinamento che tutti i testi venissero consegnati entro marzo del 1964[149]; scadenza che, nonostante le difficoltà

147 AS II/6, 563.
148 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/2, 759-762.
149 AS V/2, 45-46.

pratiche sollevate dal card. Ottaviani a nome dell'intera Commissione dottrinale[150], non subì dilazione alcuna[151]. Così, tra il novembre del 1963 e il gennaio del 1964, le varie Sottocommissioni elaborarono un nuovo testo da presentare alla plenaria della Commissione dottrinale che, in seguito, l'avrebbe trasmesso al Coordinamento. La Sottocommissione *de collegialitate Episcoporum* era la più numerosa e quella che avrebbe impiegato il maggior numero di sedute per portare a compimento la sua opera di revisione[152]. Il paragrafo 16, che conteneva in sé il nocciolo della dottrina sulla collegialità episcopale, fu il primo a essere analizzato. Fin dall'inizio i membri convennero che il termine *collegium* non rappresentasse un reale problema, se assunto e spiegato non nella sua accezione giuridica. Il numero fu arricchito con l'inserimento esplicito dei due requisiti indispensabili per entrare a far parte del collegio, ovvero la consacrazione sacramentale e la comunione con il capo e gli altri membri. Non venne accettata, invece, la proposta di riprendere integralmente la definizione del primato del romano pontefice dal Vaticano I per ripeterla all'interno del passaggio preso in esame. Nella formula con cui si definiva il collegio quale soggetto di piena e suprema potestà sulla Chiesa universale, venne tolto l'aggettivo *indivisum* perché non fosse interpretato come l'impossibilità per il papa di esercitare la sua potestà indipendentemente dall'azione dei vescovi, lasciando *subiectum quoque* mentre, al posto di *creditur*, si optò per il verbo *existit*, così da rafforzare l'affermazione, non intesa come una semplice opinione ma come una realtà di diritto divino. Infine, riguardo alla modalità di esercizio della potestà collegiale, dalla locuzione *sollemni et extraordinario modo* riferita al concilio ecumenico venne espunto l'aggettivo *extraordinario*, per non dirimere la questione se un atto collegiale al di fuori del Concilio si potesse definire ordinario.

La Commissione dottrinale si riunì in sessione plenaria dal 4 al 14 marzo[153]: nelle sedute tra il 6 e l'11 venne discusso il capitolo sulla gerarchia che, nella nuova distribuzione del testo, era divenuto il terzo, dopo l'inserzione del nuovo secondo capitolo sul popolo di Dio. Anche al suo interno il testo aveva ricevuto una diversa strutturazione, con lo spostamento del paragrafo su presbiterato e diaconato alla fine del capitolo, così da permettere una trattazione continua di tutta la dottrina sull'episcopato, senza alcun genere di interruzione. Per effetto dell'inseri-

150 AS V/2, 50-53.
151 AS V/2, 54-55.
152 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/2, 817-840.
153 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/2, 769-776.

mento del capitolo sul Popolo di Dio, il capitolo seguente conosceva una nuova numerazione: i paragrafi riguardanti la dottrina sul Collegio episcopale passavano dai 16-17 ai 22-23. Durante le sedute, mentre il paragrafo 23 non evidenziava particolari difficoltà, la discussione si riaccese affrontando il 22 a proposito della *vexata quæstio* sul rapporto tra la potestà del papa e quella del Collegio. Fu il card. Browne a riaprirla affermando come il collegio non fosse un soggetto permanente della suprema potestà ma un soggetto la cui esistenza era totalmente dipendente dalla volontà del sommo pontefice[154]. Le proposta di revisione del testo da lui avanzata non venne però accettata e il confronto proseguì abbastanza speditamente, approvando o limando le modifiche apportate dalla Sottocommissione. Il nuovo testo, approvato dalla Commissione dottrinale, pur avendo ottenuto il 16 aprile dalla Commissione di coordinamento il *placet* necessario per la distribuzione ai padri[155], dovette affrontare un'ulteriore chiarificazione prima di giungere alla sua formulazione definitiva.

Il 19 maggio, infatti, il segretario Felici, su mandato del papa, inoltrò al card. Ottaviani una serie di tredici suggerimenti proposti dallo stesso Paolo VI per la revisione del terzo capitolo[156]. Gli emendamenti pontifici, come espressamente affermato, non intendevano manipolare la sostanza del testo ma miravano ad apportare un perfezionamento su quei punti che erano passibili di interpretazioni erronee. Si potevano quasi definire dei ritocchi stilistici, fatti salvi due approfondimenti riguardanti le fonti bibliche (sui quali era stata interpellata la Pontificia Commissione Biblica[157]) e alcune specificazioni riguardanti il rapporto tra primato e collegialità. La Commissione dottrinale, dopo essere stata rassicurata che il valore di tali suggerimenti non era affatto vincolante ma lasciava alla discussione dei membri e alla loro piena libertà ogni deliberazione, il 5 e 6 giugno prese in esame i suggerimenti di Paolo VI[158]. Alcuni di essi servivano a rassicurare che il primato del romano pontefice rimanesse intatto sia sul piano costitutivo che su quello operativo: si riaffermava infatti la sua potestà su tutta la Chiesa, sia pastori che fedeli, la cui formulazione veniva ripresa quasi alla lettera dal terzo quesito su cui i padri del Concilio si erano espressi il 30 ottobre 1963; veniva poi sottolineato come essa potesse essere da lui esercitata sem-

154 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/1, 473-477.
155 AS V/2, 289-293.
156 AS V/2, 507-509.
157 AS III/1, 13-14.
158 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/2, 794-797.

pre e liberamente. Venne invece rigettata l'aggiunta di *iuxta Capitis ordinationes exercendæ* dopo l'affermazione della potestà del collegio: tale integrazione, pur essendo anch'essa in armonia con la nota delle *propositiones*, venne però riproposta in forma negativa (*quæ quidem potestas independenter a Romano Pontifice exerceri nequit*), per non escludere le disposizioni provenienti dal Concilio. Un resoconto finale, con i risultati della revisione operata a partire dai suggerimenti pontifici e le argomentazioni degli emendamenti apportati, fu redatta il 7 giugno da Philips e inviata al santo padre[159]. La Commissione di coordinamento recepì il nuovo testo del terzo capitolo con le relative spiegazioni delle modifiche sostenute durante la riunione del 26 giugno e stabilì che potesse essere distribuito ai padri[160]. Il 3 luglio il nuovo schema *De Ecclesia* ottenne il benestare di Paolo VI e a distanza di pochi giorni, stampato in un fascicolo che riproduceva sia il testo emendato che, a fronte, quello precedentemente discusso durante il secondo periodo, venne inviato ai padri, arricchito di accurate relazioni che per ciascun capitolo spiegassero il significato delle affermazioni e giustificassero gli emendamenti apportati[161].

2.2.5 Durante il terzo periodo

Nell'udienza concessa il 3 luglio al card. Cicognani, il papa aveva fissato la data d'inizio del terzo periodo del Concilio Vaticano II per il 14 settembre[162]. Prima della sua apertura, il 6 agosto, egli aveva anche consegnato alle stampe la sua prima lettera enciclica, *Ecclesiam suam*[163]. Già il titolo preannunciava che l'attenzione di tutto il documento si sarebbe concentrata su quel tema che si era mostrato centrale anche nei dibattiti conciliari: la Chiesa. Paolo VI, però, non aveva l'intenzione di interferire nelle discussioni dei padri o di condizionarle; scriveva infatti:

> Sed hic Nos non in id studemus, ut vel nova quædam, vel absoluta exponamus; ad quod dedita opera Concilium Œcumenicum spectat; cuius labores tantum abest ut Nostro hoc simplici litterarum sermone veluti perturbare velimus, ut verius illos et laudare et incitare placeat. Has Litteras Encyclicas dantibus Nobis non est quidem propositum, neque ut sollemne quod-

159 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/2, 886-891.
160 AS V/2, 634-638.
161 AS III/1, 158-374.
162 AS III/1, 15.
163 *AAS* 56 (1964) 609-659.

dam conficiamus actum, ad catholicæ doctrinæ capita tractanda imprimis pertinens, neque ut certa quædam documenta vel de moribus vel de re sociali impertiamus, sed ut ad vos nuntium sincerum, quemadmodum inter fratres et familiares decet mittamus[164].

Nel testo il santo padre sviluppava quei punti che aveva toccato in precedenza nel discorso di apertura del secondo periodo, concatenandoli però in maniera più chiara; da essi, poi, derivava il tema del dialogo come necessario strumento attraverso il quale, nella contemporaneità, la Chiesa poteva rispondere al mandato affidatogli da Cristo: «dalla prima – la presa di coscienza della Chiesa – "deriva" o deve derivare la seconda – il rinnovamento della Chiesa – ed entrambe confluiscono o generano la terza parte, il dialogo»[165]. Se anche ci sembra eccessivo riconoscere all'*Ecclesiam suam* il valore di «un'interpretazione delle principali intenzioni del concilio, ed in particolare della costituzione *De ecclesia*»[166], come affermato da Grillmeier, è però innegabile il nesso che lega il testo pontificio al documento conciliare e che dimostra la continuità di attenzione al tema in quegli anni, oltre che la costanza di alcune particolari prospettive secondo le quali lo stesso veniva accostato e compreso.

Il nuovo periodo che si apriva trovava un Concilio in parte cambiato: più del 10% dei padri partecipavano per la prima volta ai lavori del Vaticano II e nuovi gruppi erano andati ad aggiungersi alla già numerosa assemblea; si trattava di osservatori ortodossi, ulteriori uditori, le prime uditrici e anche alcuni parroci provenienti da tutto il mondo. Per rendere più agevoli sia le discussioni che le votazioni, e così avviare il Concilio verso la sua conclusione, il regolamento era stato nuovamente modificato con alcune aggiunte che, promulgate da Paolo VI, erano state inoltrate ai padri durante l'estate[167] e lette dal segretario generale all'inizio della sessantesima congregazione[168]. Le modifiche riguardavano anzitutto gli interventi in aula, che si sarebbero dovuti consegnare alla Segreteria generale non più tre ma cinque giorni prima della loro lettura e che, alla fine della discussione su di uno schema, sarebbero stati accettati solo se accompagnati dall'appoggio di settanta padri, non più cinquanta. Si vietava inoltre la distribuzione di copie di qualunque testo senza l'approvazione degli organi centrali ma soprattutto si riaf-

[164] *AAS* 56 (1964) 611.
[165] G. COLOMBO, «Genesi», 135-136.
[166] A. GRILLMEIER, «Spirito», 222.
[167] AS V/2, 646-647.
[168] AS III/1, 156-157.

fermava il ruolo dei moderatori, che non dovevano semplicemente dirigere i lavori dell'aula ma ordinarli a proprio giudizio[169].

Il terzo periodo ebbe inizio con una solenne concelebrazione presieduta da Paolo VI con altri ventiquattro padri[170]: si trattava della prima celebrazione del genere che si svolgeva nell'aula conciliare e apparve quasi come la rappresentazione liturgica di quella dottrina della collegialità che trovava un posto d'onore nel *De Ecclesia*. A questa manifestazione visibile dell'unità del collegio dei vescovi attorno al suo capo, si sommarono anche le parole dello stesso Paolo VI che dedicò il suo discorso di apertura quasi completamente al tema della Chiesa, indicando anche alcune direttrici sulle quali i lavori del nuovo periodo conciliare si sarebbero dovuti muovere[171]. Dopo aver espresso la propria gioia al vedere i vescovi ancora una volta riuniti in concilio, come parte ma anche compendio della Chiesa intera, e aver ricordato la presenza e l'opera dello Spirito Santo, che al fine di edificare il corpo di Cristo assicura la Sua assistenza, soprattutto in momenti così cruciali, ricordò il compito precipuo del Vaticano II: «nunc eo perventum est, ut Ecclesia […] dicat de se ea, quæ Christus eandem instituens cogitavit et voluit, et Patres, Pontifices, Doctores pro sua sapientia […] pie fideliterque exploraverunt»[172]. Questo sarebbe avvenuto anzitutto attraverso l'approfondimento della dottrina sui vescovi: «Eiusdem disceptatio, quæ in hac ipsa re vertitur, præ ceteris esse videtur maioris gravitatis atque prudentiæ. Hæc eadem res in posteritatis memoria peculiarem notam sine dubio tribuet sollemni huic Synodo, historia sane dignæ»[173].

Su questo tema, il Concilio era chiamato a dirimere alcune laboriose controversie teologiche riguardanti la natura e le funzioni dell'episcopato, come il suo rapporto con il romano pontefice. Così facendo il Vaticano II si sarebbe presentato quale *continuatio et perpetuitas* del Vaticano I, che il papa citò per ben tre volte a indicare sia la ferma adesione alla sua dottrina, sia il desiderio del suo completamento. Questo equilibrio e questa armonia tra le dottrine dei due Concili Vaticani, il santo padre già la adombrava spiegando il rapporto tra episcopato e primato: le prerogative del romano pontefice non sminuiscono l'autorità dei vescovi ma la fortificano, sia nei singoli che nel collegio, perché sono un servizio al bene e all'unità della Chiesa uni-

169 AS III/1, 14-15.
170 AS III/1, 139-140.
171 AS III/1, 143-144.
172 G. COLOMBO, «Genesi», 135-136.
173 AS III/1, 144.

versale, che quanto più si diffonde per tutta la terra tanto più ha bisogno di una guida centrale.

Il tema della Chiesa, che era stata sin dall'inizio al centro dei lavori dell'intero Vaticano II, doveva quindi trovare la sua maturità in questo terzo periodo, con l'approvazione della relativa costituzione dogmatica. Per raggiungere tale risultato, il segretario generale aveva chiesto a Philips di elaborare un progetto di votazioni da sottoporre all'approvazione dei padri. Con lettera del 19 luglio il perito comunicò una prima proposta che prevedeva circa cento voti particolari, dopo i quali sarebbe stato richiesto all'aula un voto generale per ciascun capitolo[174]. Dato l'alto numero di suffragi richiesti, che avrebbe allungato oltremodo i tempi di approvazione, la Segreteria di Felici apportò notevoli modifiche al piano Philips e inoltrò il 28 agosto ai moderatori una rielaborazione della sua proposta: i suffragi sarebbero stati dimezzati, richiedendo solamente una votazione per ciascun capitolo, eccezion fatta per il terzo[175]. Si trattava del capitolo sulla gerarchia che, «attesa la gravità della materia e le discussioni alle quali ha dato luogo»[176], sarebbe stato votato per parti, e quello sulla beata vergine Maria, che invece sarebbe stato votato per paragrafi a motivo sia della discussione abbastanza vivace che si era accesa sulla sua unione con il *De Ecclesia*, sia per i punti di dottrina particolarmente sentiti. Il Collegio dei moderatori, riunitosi il 10 settembre, approvò la revisione preparata da Felici, che poteva essere stampata dopo aver ascoltato il parere di Philips[177]. Il piano di voto finale, che aveva subito solo due piccoli ritocchi, fu così presentato durante la congregazione generale del 15 settembre[178] e, votato il giorno seguente, fu pienamente approvato dai padri[179].

Se i vari suffragi richiesti per l'approvazione del terzo capitolo occuparono l'aula dal 21 al 30 settembre, in realtà la discussione su quei testi era cominciata ben prima. Dopo aver ricevuto gli schemi da parte della Segreteria generale del Concilio, i vescovi avevano subito iniziato a studiare i testi, sia per conto proprio che riuniti in gruppi o conferenze episcopali. La reazione più dura era pervenuta sulla scrivania del papa il 13 settembre, proprio alla vigilia della sessione pubblica di apertura del terzo periodo: si trattava di nota riservata al santo padre, firmata da

174 AS V/2, 668-678.
175 AS V/2, 680-682.
176 AS V/2, 681.
177 AS V/3, 720-721.
178 AS V/2, 395-396.
179 AS V/2, 458.

diversi cardinali[180] e superiori generali, alla quale facevano seguito degli *annexa* più specifici[181]. I firmatari, dopo aver espresso il loro apprezzamento per i primi due capitoli dello schema, concentravano invece pesanti critiche sul terzo che, a loro parere, presentava una dottrina nuova, per di più sostenuta da argomentazioni deboli. In particolar modo affermavano come la sacramentalità dell'episcopato e l'affermazione della collegialità, considerate negli anni precedenti al Vaticano II come opinioni meno comuni e meno probabili, non erano maturate nella coscienza teologica ma piuttosto erano state quasi imposte ai padri attraverso la polarizzazione e politicizzazione dell'aula in blocchi di forze, la propaganda parziale di alcuni periti e l'opera mediatica intrapresa dalla stampa. La loro approvazione avrebbe cambiato il volto della Chiesa, svuotando l'essenza stessa del primato e creando confusione dottrinale e disciplinare. Nella lettera venivano anche avanzate delle proposte pratiche per risolvere l'*impasse*: la separazione dal *De Ecclesia* e da tutti gli altri schemi di ciò che fosse in qualche modo legato alle dottrine citate, rimandandone la discussione e approvazione *sine die*, affinché un tempo di decantazione potesse giovare alla loro necessaria maturazione teologica e alla soluzione dei problemi da esse sollevati. Anche diverse delle *animadversiones scriptæ* giunte a Roma dopo l'invio dei nuovi testi sottolineavano alcuni problemi riguardanti le dottrine contenute nel terzo capitolo e prospettavano correzioni o dilazioni[182]. Il papa non rimase sordo alle valutazioni espresse da più parti ma, nel desiderio di vedere espressa una dottrina sicura come di ottenere dai padri un'unanime accoglienza, diede avvio a un intenso giro di consultazioni[183].

Dopo le discussioni sul settimo e ottavo capitolo e l'approvazione dei primi due, che non aveva provocato particolari scontri, il 21 settembre il testo sulla gerarchia venne presentato in aula: era arrivato il momento di affrontare quello che veniva considerato il cuore stesso del Concilio. Alle tre relazioni introduttive, che avevano il compito di illustrare il testo, la Commissione di coordinamento su invito dei moderatori, al fine di evitare una nuova discussione in aula ma comunque offrire una visione più ampia del tema, aveva deciso di anteporre un intervento che riassumesse

---

[180] Si trattava di Ruffini, Copello, Antoniutti, Giobbe, Heard, Larraona, Tappouni, Santos, Garibi, Quiroga, Concha, Pizzardo, Forni, Ferretto, Aloisi-Masella, Traglia, Bracci, Bacci.

[181] AS VI/3, 322-338.

[182] AS III/1, 629-796.

[183] G. CAPRILE, «Appendice III», 610-611.

le maggiori critiche sollevate al capitolo. Mons. Franić diede quindi lettura della sua relazione, nella quale venivano affrontati i punti più discussi del testo, ovvero la sacramentalità dell'episcopato, la collegialità dei vescovi e la restaurazione del diaconato[184]. Alla dottrina sul collegio egli dedicava la parte più consistente del suo discorso: oltre che attaccare il fondamento scritturistico, le affermazioni espresse venivano considerate inconciliabili con le definizioni del Vaticano I, perché lesive e limitative della suprema potestà del romano pontefice. Mentre il card. König doveva relazionare riguardo alla sacramentalità dell'episcopato e mons. Hnriquez Jimenez su presbiterato e diaconato, era a mons. Parente che spettava il compito di rispondere ai rilievi riguardanti la dottrina sulla collegialità episcopale. Il suo intervento[185], oltre che presentare una chiara difesa del testo dello schema, doveva sicuramente far molta impressione ai padri, dato che il teologo in precedenza aveva avversato il tema ed era anche assessore del Sant'Uffizio. Nella sua disanima, egli sosteneva sia l'antichità della dottrina che la sua perfetta armonia con i pronunciamenti dogmatici precedenti, per concludere dicendo:

> Schema nostrum non novis innititur opinionibus, sed puris haustibus Ecclesiologiæ Patrum, quæ doctrinæ paulinæ de Corpore Mystico magis adhæret ideoque menti Christi magis consonare videtur. Ad hanc Ecclesiologiam iam multi redeunt Theologi post Enc. Mystici Corporis editam, in qua aspectus iuridicus ac hierarchicus Ecclesiæ aspectu supernaturalis vitalitatis completur[186].

Le 32 votazioni si susseguirono a ritmo serrato[187] e ottennero un esito particolarmente positivo: mai i *non placet* andarono oltre il 15% dei padri. Riguardo alla votazione conclusiva, la Commissione dottrinale, al fine di facilitare il successivo lavoro di revisione, aveva proposto di dividere il capitolo in due parti e chiedere due distinti suffragi: uno riguardante i paragrafi 18-23, che contenevano le questioni sulla sacramentalità dell'episcopato e sulla collegialità, l'altro sui paragrafi 24-29 che includevano la proposta di ripristino del diaconato[188]. I moderatori approvarono la risoluzione e il 28 settembre il segretario Felici ne diede notizia in aula[189]. Essa si guadagnò un appello di mons. Carli al

---

184 AS III/2, 193-201.
185 AS III/2, 205-211.
186 AS III/2, 210.
187 AS III/2, 219.
188 AS VI/3, 392.
189 AS III/2, 584-585.

Tribunale del Concilio, perché la decisione contraddiceva la deliberazione dei padri sulla suffragazione finale del capitolo[190]; così il giorno del voto, su decisione dei moderatori, il segretario generale invitò l'aula a esprimersi per alzata di mano sulla duplice votazione e il risultato fu una pressoché unanime accettazione[191]. Le due votazioni conclusive ottennero in entrambi i casi la maggioranza dei due terzi dei *placet*, quindi a rigor di termini il capitolo poteva considerarsi approvato senza necessità di alcuna modifica ma, data l'importanza del tema, i *modi* vennero analizzati per perfezionare il testo senza intaccarne la sostanza dei contenuti. Il loro esame avvenne in due tempi: anzitutto un'apposita Sottocommissione tecnica, creata all'interno della Commissione dottrinale, avrebbe ridotto il loro numero, raggruppandoli per argomenti, e fornito un'indicazione orientativa, poi il giudizio finale sarebbe spettato all'intera Commissione.

La revisione del testo si sarebbe conclusa in breve tempo se un intervento diretto del santo padre non avesse richiesto un *surplus* di lavoro. Altre due lettere del card. Larraona[192], il principale referente della nota riservata del 13 settembre, come due lettere di mons. Dante[193], tre nuovi *modi* proposti dal p. Ciappi e un lungo esposto firmato da 107 padri e probabilmente scritto da mons. Carli[194], tutti indirizzati a Paolo VI, convinsero il pontefice ad adoperarsi ancor di più affinché il testo della costituzione non presentasse ambiguità di alcun genere, anche per rendere possibile una sua sempre più ampia accoglienza. Già in Commissione, su richiesta di Colombo, si era paventata l'idea di una relazione generale che presentasse all'aula in maniera sistematica la spiegazione degli emendamenti respinti: era a tal scopo che Philips aveva elaborato degli *Addenda ad relationem generalem*, successivamente modificati e inviati al santo padre unitamente allo schema emendato. Fu così che, mentre già nella Commissione dottrinale si discuteva della possibilità di anteporre all'*expensio modorum* una dichiarazione di principio che spiegasse i criteri adottati nella revisione, il 10 novembre fu recapitata al card. Ottaviani la risposta del segretario di Stato ai testi inoltrati, nella quale venivano manifestati i desideri del papa a tale proposito[195].

---

190 AS V/2, 693-694.
191 AS III/3, 59-60.
192 G. CAPRILE, «Appendice III», 619-623.
193 G. CAPRILE, «Appendice III», 636-641.
194 G. CAPRILE, «Appendice III», 653-660.
195 AS VI/3, 643-647.

> Il Vicario di Cristo, dovendo poi far Suo e promulgare il nuovo testo, ha espresso, pertanto, la volontà che esso sia preceduto da una Nota esplicativa della Commissione dottrinale sul significato e sul valore delle emendazioni apportate al testo; e per tale spiegazione potrebbe essere opportuno tener presente il modo seguito nel Concilio Vaticano I. […] È, altresì, volontà dell'Augusto Pontefice che alcuni punti dello Schema siano precisati, come indicato negli uniti fogli; e, in particolare, che sia espressa la dipendenza costitutiva dell'autorità collegiale dei Vescovi dal consenso del Romano Pontefice[196].

Paolo VI, oltre quindi a invitare a qualche nuova modifica da apportare al testo, chiedeva esplicitamente che fosse elaborata dalla Commissione dottrinale una nota che fungesse da spiegazione ufficiale del testo del terzo capitolo. La questione veniva paragonata al caso delle relazioni di Zinelli e Gasser prima del voto sulla *Pastor æternus* al Vaticano I, pur mantenendo con quell'episodio alcune differenze.

Dalla Commissione furono alla fine prodotti sia la relazione sugli emendamenti contenente una *nota explicativa prævia*[197] sia, in risposta ad alcuni dei *modi*, la versione della qualificazione teologica che la stessa aveva già approvato nella seduta del 6 marzo, come rielaborazione di quella pronunciata in aula il 29 novembre dell'anno precedente[198]. La *Expensio modorum*, corredata della *nota*, fu consegnata ai Padri il 14 novembre: riguardo allo specifico del paragrafo 22, che conteneva la dottrina sulla collegialità episcopale, il testo evidenziava le cinque modifiche apportate. Il primo emendamento moderava il parallelismo perfetto che il testo creava tra il collegio apostolico e il collegio episcopale, sostituendo il termine *eadem* con *pari*. Il secondo intendeva accentuare l'importanza del requisito della comunione per entrare a far parte del collegio dei vescovi attraverso l'aggiunta dell'aggettivo *hierarchica*, che includeva in sé la necessaria dipendenza dal capo. Il terzo rispondeva in qualche modo alla richiesta comunicata dal papa nella lettera del 10 novembre di escludere l'esercizio permanente della potestà collegiale attraverso la formula *nonnisi consentiente Romano Pontifice*. Il quinto tendeva a sottolineare come il solo Pietro fosse stato costituito da Cristo come roccia su cui edificare la Chiesa, per questo aggiungeva l'aggettivo *unum*. Infine il quinto ribaltava l'ordine delle prerogative pontificie sul concilio, mettendo prima quella di approvarlo, perché di diritto divino, e solo successivamente quelle di convocarlo e presiederlo.

---

196 AS VI/3, 643.
197 AS III/8, 52-109.
198 S. TROMP, *Konzilstagebuch*, III/1, 469.

Riguardo alla *nota explicativa prævia* come alla qualificazione teologica, il loro testo sarà analizzato con maggiore ampiezza e profondità all'interno del capitolo sugli strumenti ermeneutici, trattandosi dei principali criteri di interpretazione che lo stesso Vaticano II ha offerto per accostare e comprendere la costituzione *Lumen gentium*, soprattutto nelle sue parti più controverse. Per ora, per quanto concerne la *nota*, può essere sufficiente affermare che le quattro delucidazioni ivi contenute non erano altro che le risposte offerte dalla Commissione ai *modi* presentati dai padri, all'occorrenza approfondite e integrate, e che in un certo modo riprendevano anche il testo di quei quesiti posti al giudizio dei padri nella congregazione del 30 ottobre dell'anno precedente. Nel merito della qualificazione teologica, essa riproponeva invece quella già precedentemente proposta dal segretario Felici, alla quale erano state apportate minime modifiche.

Il testo della qualificazione teologica e quello della *nota explicativa prævia* furono letti dal segretario generale il 16 novembre in apertura della congregazione[199]. Le comunicazioni erano state definite *maximi ponderis* e, introducendo il testo della *nota*, mons. Felici aveva affermato: «Superiore denique Auctoritate communicatur Patribus nota explicativa prævia ad Modos circa caput tertium schematis de Ecclesia, ad cuius notæ mentem atque sententiam explicari et intelligi debet doctrina in eodem capite tertio exposita»[200].

Era chiaro a tutti che l'autorità superiore alla quale si faceva riferimento fosse quella del papa e che il testo che veniva letto si inseriva come interpretazione di tutto il contenuto del terzo capitolo. Questo episodio, unito agli emendamenti introdotti d'autorità al decreto sull'ecumenismo come anche al rinvio della votazione sul decreto riguardante la libertà religiosa, crearono un po' di agitazione tra i padri, tanto da far ricordare quei giorni come la "settimana nera". Scriveva Philips, nel suo ben noto commento alla *Lumen gentium*:

> Impossible dès lors pour la plupart de lire la Note préalable en toute sérénité, avec l'objectivité nécessaire, et de l'analyser dans le calme. A présent qu'un bon moment est révolu et que les esprits se sont apaisés, il est aisé de constater que les quatre points de la Note préalable répondent exactement à l'explicitation très nuancée qui accompaignait les cinq questions interlocutoires du 30 octobre 1963. Les expressions sont quasi textuellement les même de son but explicatif, plus long et plus détaillé. Une comparaison attentive fera apparaître l'identité parfaite des deux documents. […] Petit à petit, à mesure quel es

[199] AS III/8, 9-13.
[200] AS III/8, 10.

> nuages se dissipent, une lecture calme de la Nota prævia, accueillie avec tant d'humeur soupçonneuse, rendra justice à la patience du Pape, désireux de dissiper chez les hésitants les dernières réserves devant un vote positif[201].

Questo era infatti lo scopo per il quale la nota era stata composta, e il risultato non si fece attendere: il giorno stesso la votazione sul terzo capitolo emendato ottenne solamente 46 *non placet*[202], alla votazione sulla costituzione nel suo complesso del 18 settembre i *non placet* si ridussero a 10[203], per limitarsi a 5 il giorno della sessione pubblica di promulgazione del testo[204]. È utile ricordare che, il giorno della votazione globale sul *De Ecclesia*, il segretario Felici aveva introdotto le operazioni di voto con un monito: «Bene attendatis: hæc suffragatio fit iuxta notificationes a me factas, superiori auctoritate, in congregatione generali 123, die 16 novembris an.1964. Et ita fiet suffragatio etiam in sessione publica»[205]. Il testo della *nota* entrava quindi esplicitamente a condizionare, e di conseguenza a indirizzare e interpretare, il voto dell'aula. Anche il giorno seguente la sessione pubblica in cui veniva promulgata la *Lumen gentium*, un appunto di Felici al santo padre, in cui si sottolineava sia l'insistenza di alcuni cardinali riguardo alla pubblicazione della *nota*, sia la minimizzazione della stessa da parte della stampa, riceveva dal papa il benestare ma anche la specificazione che la *nota* era già documento autorevole a partire dagli atti del Concilio[206].

Con la quinta sessione pubblica del 21 novembre, chiusura del terzo periodo di lavori del Concilio, si giunge alla fine del processo che ha portato alla formazione della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, processo che, come abbiamo visto, almeno nei suoi prodromi più lontani può farsi risalire già al Vaticano I e ai suoi progetti di ripresa. La costituzione *De Ecclesia* venne approvata, insieme ai decreti *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis redintegratio*, come il frutto più importante e più atteso del Vaticano II. Al tema della Chiesa il pontefice dedicò dunque l'intero discorso conclusivo, che si concentrò per la prima metà proprio sul testo della costituzione mentre, nella seconda metà, tributando un atto di particolare onore a Maria Santissima, dichiarava la Madonna Madre della Chiesa[207]. Commentando i lavori di quel periodo del Concilio,

---

201 G. PHILIPS, *L'Église et son mystére*, I, 66-68.
202 AS III/8, 177.
203 AS III/8, 407.
204 AS III/8, 782.
205 AS III/8, 396.
206 AS VI/3, 560-561.
207 AS III/8, 909-918.

Paolo VI lo pose nuovamente in continuità con il Vaticano I, del quale aveva ripreso e completato l'opera proprio nei riguardi di quel tema su cui si sentiva la necessità di un pronunciamento, ovvero la dottrina sull'episcopato e sulla collegialità. Relativamente a queste affermazioni dogmatiche il papa si premurò di formulare una raccomandazione chiara, perché il testo promulgato venisse correttamente compreso:

> Quod per eam doctrina tradita nullo modo immutata est. Quod Christus voluit, id ipsum nosmetipsi volumus. Quod erat, permansit. Quæ volventibus sæculis Ecclesia docuit, eadem et nos docemus. Tantummodo, id quod antea solum vitæ actione continebatur, nunc aperta etiam doctrina exprimitur; quod usque adhuc considerationi, disputationi, atque ex parte etiam controversii obnoxium erat, in certam doctrinæ formulam nunc redactum est[208].

Non era stata in nessun modo modificata la dottrina della fede ma si era piuttosto venuto a esplicitare quello che nella vita ecclesiale era già contenuto e praticato da tempo. Non a caso, infatti, poco prima aveva ricordato che la promulgazione della costituzione sulla Chiesa avveniva «ratione habita explicationum quæ additæ sunt sive ad verba usurpata interpretanda, sive ad vim theologicam doctrinæ propositæ tribuendam sucundum Concilii mentem»[209].

A Maria Santissima, proprio in occasione della promulgazione della *Lumen gentium*, il santo padre desiderava infine tributare un particolare atto di venerazione. Paolo VI, infatti, riconosceva come, proprio nella costituzione, quegli speciali rapporti tra la Santa Madre di Dio e la Chiesa venissero egregiamente espressi e proposti; così non si poteva trovare occasione migliore per proclamare la sua maternità nei riguardi dell'intero popolo di Dio.

> Igitur ad Beatæ Virginis gloriam ad nostrumque solacium, Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiæ, hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam Pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellant; ac statuimus ut suavissimo hoc nomine iam nunc universus christianus populus magis adhuc honorem Deiparæ tribuat eique supplicationes adhibeat[210].

L'analisi finora condotta ci darà modo, nel prossimo capitolo, di accostare e spiegare il testo della dottrina sulla collegialità episcopale, per poi evidenziarne, in quello seguente, i criteri di interpretazione che potranno indicarne il giusto peso e valore.

---

208 AS III/8, 911.
209 AS III/8, 911.
210 AS III/8, 916.

CAPITOLO VIII

L'interpretazione di *Lumen gentium* 22-23

Con l'analisi della storia genetica dell'attuale testo della *Lumen gentium*, abbiamo evidenziato come il documento finale si presenti quale frutto maturo di un lungo processo. A questo punto della nostra ricerca l'attenzione si volge ai numeri 22 e 23 della costituzione, ovvero a quelli riguardanti la dottrina della collegialità episcopale, per poter attingere il contenuto specificamente dogmatico.

L'intenzione del presente capitolo è di arrivare a un'interpretazione coerente dei numeri considerati a partire dal testo così come appare e sulla scorta della storia percorsa in precedenza, perché «la lettura […] del testo, inquadrato nella sua evoluzione ideologica e redazionale, rimane il criterio primario per conoscere il significato delle singole affermazioni»[1]. In altre parole, il precipitato scritto considerato in sé, con la consapevolezza della storia che ha condotto fino alla sua attuale formulazione, si presenta come criterio basilare per estrarre da esso quelle affermazioni dogmatiche che il Vaticano II ha proposto alla fede dei cristiani.

A questo criterio vogliamo anteporre tre strumenti interpretativi che potremmo quasi definire come dei criteri interni alla stessa *Lumen gentium*[2]: interni non perché contenuti nel testo ma, piuttosto, perché da esso sottintesi o meglio presupposti. Si tratta dell'intenzione o *mens* con cui il Concilio Vaticano II si è espresso, della qualificazione teolo-

---

[1] U. BETTI, *La dottrina sull'espiscopato*, 328.

[2] Il Betti ne cita solamente due (la qualificazione teologica e la *nota prævia*) e li considera norme d'interpretazione «esterne, ma non estranee al testo» (U. BETTI, *La dottrina sull'espiscopato*, 318); a nostro parere è più corretto, invece, definirli come criteri interni.

gica più volte espressa durante il dibattito conciliare e della *nota explicativa prævia*, pubblicata insieme alla *Lumen gentium* quale sua premessa.

1. **Gli strumenti ermeneutici**

Riallacciandoci temporalmente alla ormai famosa "settimana nera", è in quelle accese sessioni che noi troviamo due dei principali strumenti ermeneutici di cui ci serviremo per accostare il testo della *Lumen gentium*, per poterne successivamente dedurre il contenuto dogmatico relativo alla dottrina sulla collegialità episcopale. Si tratta delle due comunicazioni fatte dal segretario del Concilio riguardanti la *nota explicativa prævia* e la qualificazione teologica dei documenti conciliari; in entrambi i casi, testi ineludibili per chiunque accosti la *Lumen gentium*.

Essa è, infatti, l'unico testo conciliare corredato di una nota che offra delle indicazioni su come interpretare alcuni paragrafi del suo testo e che, pur non facendo parte del dettato del documento, è però a esso strettamente legata. Inoltre, riguardo alla qualificazione teologica, essa condizionò la comprensione delle dottrine contenute nella costituzione e, dunque, anche il consenso che i padri manifestarono a riguardo.

A questi due strumenti aggiungeremo anche una deduzione della *mens* conciliare; difatti per comprendere un insegnamento magisteriale è fondamentale risalire all'intenzione con cui esso è stato concepito. Nel caso specifico del Vaticano II, tale intenzione emerge sia dalle affermazioni del pontefice che l'ha indetto, sia da quelle del pontefice che l'ha condotto alla chiusura e ne ha ratificato i documenti.

1.1 *La* nota explicativa prævia

Il primo criterio interpretativo interno e costitutivo dei numeri analizzati è la famosa *nota explicativa prævia*: essa ha per oggetto, non l'intero testo della *Lumen gentium*, ma solamente il suo terzo capitolo. Nel contributo per la miscellanea curata da Baraúna, in un passaggio che è stato rimaneggiato rispetto alla prima edizione (questione che approfondiremo più avanti), Ratzinger sottolineò decisamente l'importanza della *nota prævia*:

> Anche se, come ha rilevato un membro insigne della Commissione teologica, la «Nota previa» è un testo della Commissione, è però necessario notare che, con la distribuzione scritta del testo, con la sua stampa ne «L'Osservatore Romano», e con la sua menzione nell'allocuzione finale del papa, essa ha raggiunto – al di là di ciò che si usa ordinariamente per i testi

della Commissione – un particolare carattere di solennità e di importanza per la spiegazione del testo. È appunto ciò che dice il testo della Notificazione fatta dal segretario generale: «secondo la mente e la sentenza di questa nota deve essere spiegata e interpretata la dottrina esposta nello stesso capo terzo»[3].

Proprio a partire da quanto sopra affermato, sono numerose e di peso non trascurabile le argomentazioni che ci portano a definire questo testo come fondamentale, non posticcio e accessorio, al fine di poter interpretare correttamente il contenuto della dottrina sulla collegialità episcopale.

Anzitutto il testo della *nota* venne introdotto, subito dopo quello della qualificazione teologica, attraverso le seguenti parole pronunciate dal segretario generale: «Superiore denique Auctoritate communicatur Patribus nota explicativa prævia ad Modos circa caput tertium schematis de Ecclesia, ad cuius notæ mentem atque sententiam explicati et intellegi debet doctrina in eodem capite tertio exposita»[4].

Era stato quindi per esplicita volontà di Paolo VI che il testo della *nota*, elaborato dalla Commissione teologica, fosse distribuito ai padri così da divenire criterio ermeneutico determinante per tutto il terzo capitolo. In una lettera del card. Cicognani al card. Ottaviani si può infatti leggere: «Il Vicario di Cristo, dovendo poi far Suo e promulgare il nuovo testo, ha espresso, pertanto, la volontà che esso sia preceduto da una Nota esplicativa della Commissione dottrinale sul significato e sul valore delle emendazioni, apportate al testo»[5].

Dunque, la comunicazione da parte del segretario generale e la sua distribuzione in foglio stampato ai padri prima della votazione sulle modifiche al terzo capitolo ci portano ad affermare che essi, nella congregazione successiva, non si trovarono solamente a emettere il loro giudizio sulle correzioni apportate al testo (correzioni che, già di per sé, erano state operate a partire dai criteri descritti all'interno della *nota prævia*), ma in qualche modo espressero il loro *placet* o *non placet* nei riguardi del testo del capitolo compreso e interpretato secondo quanto contenuto nella *nota*. Stiamo in pratica affermando che il consenso dei padri al testo della costituzione fu per se stesso condizionato da quanto affermato dalla *nota explicativa prævia*, e per questa ragione non è possibile considerare l'elaborazione della Commissione teologica come

---

[3] J. RATZINGER, «La collegialità», 1966[2], 173-174.
[4] AS III/8, 10.
[5] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 109.

un criterio ermeneutico estrinseco e posteriore, ma piuttosto esso deve necessariamente essere compreso come un criterio intrinseco e previo alla *Lumen gentium*. Quanto affermiamo diviene ancora più palese se si ricorda che, anche prima della votazione finale sull'intero testo della costituzione *De Ecclesia*, il segretario generale intimò di nuovo ai padri:

> Bene attendatis: hæc suffragatio fit iuxta notificationes a me factas, superiori auctoritate, in congregatione generali 123, die 16 novembris an. 1964. Et ita fiet suffragatio etiam in sessione publica. Ideo distributum est folium separatum, quod valet semper, et hæ notificationes sunt in Actis Concilii Œcumenici Vaticani II[6].

Da quanto affermato da mons. Felici, sia la votazione sul capitolo terzo emendato, sia quella sull'intero testo della *Lumen gentium*, sia quella avvenuta durante la sessione pubblica per la promulgazione della costituzione, videro il consenso dei padri condizionato dalle affermazioni della qualificazione teologica e della *nota prævia*. Le sue parole non possono essere considerate come una pura e semplice formalità dovuta al rispetto del regolamento conciliare, ma esse sono veri e propri indicatori della *mens Concilii*, espressa dalla volontà del pontefice e dal voto dei padri.

Oltre a questo, la *nota* fu anche oggetto di una comunicazione tra Felici e Paolo VI: in un appunto datato 22 novembre 1964 e fatto pervenire al pontefice, il segretario del Concilio, facendosi voce di alcuni padri e cardinali, chiedeva al papa che il testo della notificazione fatta dalla Segreteria generale prima delle votazioni fosse pubblicato contestualmente alla *Lumen gentium*, suggerendo poi alcune modalità pratiche[7]. La risposta manoscritta di Paolo VI fu chiara:

> - Sta bene;
> - senza dare aspetto polemico alla Notificazione, ma esplicativo;
> - essa però ha carattere ufficiale «ex actis Concilii», e come tale è documento autorevole[8].

Di conseguenza, la costituzione *Lumen gentium* venne pubblicata sull'Osservatore Romano nella versione ufficiale in latino il 25 novembre 1964[9] e in una sua traduzione italiana il 13 dicembre 1964[10], en-

---

[6] AS III/8, 396.
[7] AS VI/3, 560-561.
[8] AS VI/3, 561.
[9] *OR* (25.11.1964) 1-6.
[10] *OR* (13.12.1964) 3-7.

trambe le volte accompagnata dalla notificazione della Segreteria generale (qualificazione teologica e *nota explicativa prævia*). Inoltre, il 3 marzo 1965, comparve sempre sull'Osservatore Romano un riquadro dal titolo «La "Nota explicativa prævia" fonte autentica d'interpretazione della Costituzione dommatica "De Ecclesia"» che recitava così:

> In data 30 gennaio scorso, è stato pubblicato il primo fascicolo degli *Acta Apostolicæ Sædis*. Esso contiene i tre Documenti Conciliari approvati e promulgati nella Sessione pubblica del 21 novembre scorso, con la quale si chiusero i lavori del terzo Periodo del Concilio Ecumenico Vaticano II: Constitutio Dogmatica *De Ecclesia*, Decretum *De Ecclesiis Orientalibus Catholicis*, Decretum *De Œcumenismo*. Dopo la Costituzione dommatica sulla Chiesa, vengono riportate *ex Actis Ss. Œcumenici Concilii Vaticano II* le *Notificationes* fatte dal Segretario Generale, per Autorità Suoperiore, nella Congregazione Generale CXXIII del 16 novembre 1964. In dette notificazione appare anche la *Nota explicativa prævia* al cap. III della Costituzione, che tratta della "Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'Episcopato". Poiché la Costituzione dommatica è stata approvata dal Concilio e promulgata dal Sommo Pontefice secondo la mente e alla luce di detta Nota, questa rimane fonte autentica d'interpretazione del grande Documento Conciliare[11].

È dunque fuori da ogni ragionevole dubbio il peso che detta *nota* possiede in rapporto all'interpretazione della *Lumen gentium*, peso non riconosciutole a posteriori ma geneticamente legato alla stessa approvazione del testo conciliare. Tutto ciò ci potrebbe condurre quasi ad affermare che quella qualificazione di *prævia* relativa alla *nota explicativa*, che nella sua prima pubblicazione stava a indicare che il testo era da leggere come premessa, elaborata da parte della Commissione teologica, all'*expensio modorum* del terzo capitolo della *Lumen gentium*, in realtà, nel corso della discussione ha subito una traslazione per assumere, a seguito della promulgazione della costituzione, un valore differente: ora la *nota* possiede infatti la caratteristica di essere *prævia* perché è divenuta una premessa generale alla comprensione dell'intero capitolo terzo per una sua corretta interpretazione secondo la *mens Sanctæ Sinodi*.

Possiamo ora brevemente ripercorrere la storia della sua elaborazione, riferendoci principalmente al *dossier* che mons. Philips ha lasciato proprio per rendere possibile la ricostruzione della genesi del testo della *nota explicativa prævia*[12]. Scriveva infatti all'inizio della sua memoria:

---

[11] *OR* (3.3.1965) 1.
[12] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 63-84.

«Notre intention est de fixer certains points d'histoire peu connus, dont l'importance cependant est considérable pour une interprétation exacte de la *Nota prævia*. En Annexe, nous ajoutons les principaux documents justificatifs»[13].

Secondo la sua ricostruzione, il primo comparire di quella che sarebbe in seguito divenuta la *nota explicativa prævia* si ebbe tramite una proposta avanzata da Colombo a circa metà della discussione in Commissione riguardo ai *modi* per il terzo capitolo della costituzione. Egli desiderava che fosse elaborata un'aggiunta alla *Relatio generalis* che esponesse in maniera sistematica le principali risposte ai *modi* rifiutati, così da dar soddisfazione alle pressioni della minoranza. Di questo compito fu incaricato proprio Philips che preparò degli *Addenda ad relationem generalem*, suddivisi in quattro punti; a essi Colombo tentò di unire una *nota introductoria* ripresa in parte da un testo di Bertrams, canonista della Gregoriana. Caduto però l'accostamento proposto da Colombo, la Commissione si trovò a votare sull'inserimento degli *Addenda*, divenuti ora *nota prævia*: pur presentata da Colombo come una proposta della quale aveva parlato con Paolo VI e che era stata da lui approvata, pur lasciando alla Commissione la libertà di discuterne, il testo venne bocciato per la procedura irregolare e per paura che infuocasse nuovamente la discussione in aula. Il papa stesso, però, intervenne per chiedere una *nota explicativa* che si ispirasse all'esempio del–l'intervento che Gasser fece a nome della Deputazione della fede l'11 luglio 1870 nell'aula del Vaticano I[14]. Venne quindi approvata la proposta di una *nota prævia explicativa* in cui «la Commission exprimera son point de vue officiel»[15]. L'elaborazione di questo testo avvenne a partire dagli *Addenda* di Philips e da un parere che, richiesto a padre Bertrams, era stato allegato alla comunicazione da parte del card. Cicognani al card. Ottaviani a nome del santo padre. Tra le varie modifiche subite prima della sua stesura definitiva, è da notare soprattutto quella relativa all'introduzione della *nota*. Scriveva Philips:

> Au début, le texte que je proposait, disait: «Commissio statuit, pro facilitate lectoris, expensioni Modorum sequentes observationes generales præmittere». Malheureusement, sur demande du P. Anastase du S. Rosaire, les mots soulignés ont été supprimés. Je l'ai regretté, car de cette façon la portée de la Note était certainement majorée. L'intention primitive avait été

[13] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 63.
[14] Mansi 52, 1218-1230.
[15] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 74.

> simplement de réunir les Modi principaux, pour faciliter au lecteur la possibilité de se faire une idée générale. Par la suppression des mots indiqués, la Note semble acquérir une espèce de caractère absolu[16].

Dunque la stessa portata della nota variò nel corso della sua elaborazione in Commissione, passando da una semplice sintesi dei principali *modi* rifiutati a un valore assoluto di interpretazione sul testo generale del terzo capitolo. Il testo della *nota* venne quindi approvato dal santo padre, aggiunto all'*Expensio modorum capitis III* e divenne oggetto della comunicazione del 16 novembre da parte del segretario generale.

La sua presentazione in aula creò non poco trambusto in quella che venne definita la "settimana nera" del Concilio Vaticano II ma in realtà, quanto ai contenuti, essa non sarebbe dovuta risultare così problematica, dato che «n'apporte aucun élément nouveau au texte voté par le concile»[17]. Tale giudizio, ovvero la coincidenza tra ciò che veniva affermato nel testo della costituzione *De Ecclesia* e ciò che veniva specificato dal testo della *nota prævia*, fu costante anche nelle discussioni svoltesi nel corso delle sedute della Commissione e ne possiamo ritrovare reiterata testimonianza all'interno del *dossier* redatto da Philips[18]. Riguardo ai suoi *Addenda*, primo testo-base per la redazione della *nota*, non è solo lui ad affermarlo ma, potremmo dire, anche la controparte: «Il reprend, en les groupant, les Modi les plus controversés, mais n'apporte pas d'éléments nouveaux, ainsi que le Card. Browne me l'a affirmé par deux fois explicitement ("Avec tuotes vos explications la thèse reste toujours la même")»[19].

Un simile rilievo veniva sollevato anche a riguardo del testo elaborato da Bertrams, seconda fonte della futura *nota explicativa prævia*: «L'ensemble est rédigé dans un style et dans un esprit qui diffèrent assez notablement du texte de la Commission, bien que la thèse fondamentale reste aquise»[20]. Volgiamo dunque ora lo sguardo ai contenuti del testo.

La *nota explicativa prævia* è suddivisa in quattro punti e si conclude con un "nota bene". Il primo ha come oggetto la nozione di collegio, il secondo la maniera di incorporazione al collegio, il terzo la funzione

---

[16] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 76.
[17] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 213.
[18] È possibile approfondire la questione della reazione alla *nota prævia* attraverso L. DECLERCK, «Les réactions», 577-606. Di fondo emerge che non fu tanto problematico il contenuto del testo quanto piuttosto le circostanze della sua promulgazione.
[19] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 67.
[20] J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 67-68.

del collegio, il quarto il ruolo del capo in seno al collegio. Anzitutto, dunque, viene ribadito il significato del termine "collegio", da comprendersi non secondo categorie strettamente giuridiche ma in senso ecclesiastico, ovvero semplicemente come gruppo stabile, e viene esclusa sia la trasmissione ai vescovi dei poteri straordinari degli apostoli, sia l'uguaglianza tra il capo e le membra del collegio. Per divenire membro del collegio vengono ribadite le due condizioni, cioè la consacrazione episcopale e la comunione gerarchica con il capo e le altre membra, e viene specificato che, se nell'ordinazione è conferita all'eletto una *ontologica participatio* ai *tria munera* dell'episcopato, è necessaria una *iuridica determinatio* affinchè essi possano essere esercitati liberamente. In questo secondo punto compare una spiegazione relativa all'espressione, nuova rispetto alla tradizione, di *hierarchica communio*; con essa si intendeva sottolineare l'aspetto concreto e giuridico della comunione ecclesiastica. Commentava infatti Ratzinger:

> Un gruppo di Padri aveva inteso – a quanto pare – la parola *communio* solo nel senso di una relazione libera da obblighi, mentre nella Commissione si era trattato di mettere in rilievo questa parola, in punti importanti del testo, per servire ad un rinnovamento della ecclesiologia della *communio*, caratteristica della Chiesa antica. Per questo la parola *communio* significava, piuttosto, l'aspetto giuridico e obbligante della Chiesa, certo nel senso di un diritto interamente ancorato al sacramento, che trovava la sua base nella comunanza del mistero eucaristico; così, al tempo stesso, (insieme alla moltitudine dei luoghi di comunione delle Chiese) questa parola comprendeva in sé tanto la pluralità che la necessaria unità nella Chiesa come elementi fondamentali della sua struttura giuridica. Chiarire questa idea e, con essa, una esigenza fondamentale del testo: questa fu l'unica intenzione nell'aggiunta della parola *hierarchica* che, certamente, è estranea, in questo contesto, alla terminologia dell'antica Chiesa e, perciò, non particolarmente felice dal punto di vista linguistico[21].

Il terzo punto definisce il collegio (che non può essere tale senza considerarlo insieme al suo capo) *subiectum quoque supremæ ac plenæ potestatis* e sottolinea come tale affermazione sia necessaria proprio al fine di non minare la pienezza di potere detenuta del papa singolarmente perché, come commentava Betti:

> È insomma lo stesso domma del primato che ci obbliga a ritenere che una e identica è la potestà posseduta dal capo da solo e dal collegio intero. Se così non fosse sarebbe diminuita la potestà del Papa stesso, perché nel collegio

[21] J. RATZINGER, «La collegialità», 1965, 754.

> c'è sempre compreso anche lui con tutte le sue prerogative conferitegli da Cristo: non quindi come detentore di una potestà diversa ed estranea; ma come capo e centro del collegio, in forza dei propri poteri che in esso ha e mantiene[22].

Spetterebbe poi al giudizio del papa determinare le modalità pratiche di esercizio di questa suprema potestà. L'ultimo punto, definendo la libertà di esercizio della potestà papale, descrive anche quella del collegio che, pur non agendo continuamente, però esiste permanentemente. Il nota bene, infine, si preoccupa della questione delle Chiese orientali separate da Roma, affermando che il Vaticano II non si è voluto esprimere se, in mancanza della comunione gerarchica, l'esercizio dei *munera* episcopali risulti invalido o semplicemente illecito.

Il contenuto, sintetizzato brevemente, richiama da vicino ciò che era stato chiesto ai padri in occasione dei quesiti interlocutori[23], e che era stato avvalorato da un'ampia maggioranza. È lo stesso Philips a proporre un richiamo reciproco tra i due testi:

> A présent qu'un bon moment est révolu et quel es esprits se sont apaisés, il est aisé de constater que les quatre points de la Note préable répondent exactament à l'explicitation très nuancée qui accompagnait les cinq questions interlocutoires du 30 octobre 1963. Les expressions sont quasi textuellement les même de son but explicatif, plus long et plus détaillé. Une comparaison attentive fera apparaître l'identité parfaite des deux documents[24].

Infatti, mettendo a paragone la *nota prævia* con i quesiti interlocutori, troviamo la riproposizione di identiche tematiche e l'uso di uguali terminologie. Ciò traccia una linea di continuità che, partendo proprio dalla maggioranza ottenuta dalle proposizioni del questionario sottoposto ai padri, passando per l'*Expensio modorum* realizzata alla luce della *nota prævia*, giunge fino alla formulazione definitiva del testo di *Lumen gentium*. Dunque, dall'analisi dei contenuti, si può ravvisare in maniera palese che non esiste alcun genere di frizione tra la *nota* e la costituzione; a ragione Philips scrisse nel suo commento:

> L'unanimité absolue des théologiens sur l'explication du texte et de la «Nota» ne sara sans doute jamais atteinte. Chacun lit les documents avec ses propres yeux, et souvent, de plus, à travers ses propres lunettes. Certains ont tenté d'interpréter le texte de la Constitution de la manière le plus restrictive possible. D'autres pensent plutôt que la Note annexée contient ef-

---

[22] U. BETTI, *La dottrina*, 372.
[23] AS II/3, 574-575.
[24] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 66.

> fectivement une restriction du texte. Ainsi le Card. Journet et le P. Schillebeeckx. Cette dernière opinion est sans fondement; il suffit, pour s'en rendre compte de comparer les expressions de la Note avec celles qui se rencontrent dans les célèbres questions interlocutoires. Entre les deux documents, on ne remaque vraiment aucune différence[25].

Se allora non è possibile evidenziare alcuna differenza contenutistica, è però altrettanto vero che ciò che maggiormente distanzia i due documenti è piuttosto il linguaggio: «Constitution elle-même respire plus librement la pensée de la *communio*; la *Nota prævia*, elle, s'applique davantage aux précautions juridiques. Les deux préoccupations méritent respect et l'une n'exclut pas l'autre»[26]. Se la costituzione *De Ecclesia* aveva preferito un linguaggio che si ispirasse maggiormente alla teologia biblica e patristica, la *nota* privilegiava invece un linguaggio giuridico, dunque più specifico, adatto a delimitare in maniera più chiara i termini utilizzati, in qualche modo tracciando dei confini entro i quali fosse possibile interpretare il testo della *Lumen gentium* in coerenza con le sue intenzioni ispiratrici. Ci sembra che possa essere proprio questo cambiamento di linguaggio che, in una prima edizione del suo contributo al testo di Baraúna, aveva portato Ratzinger a descrivere la *nota prævia* riducendone di molto il peso. Aveva infatti scritto:

> Anche se, con la distribuzione scritta del testo, con la sua stampa ne «L'Osservatore Romano» e con la sua menzione nell'allocuzione finale del papa la «Nota» ha raggiunto – al di là di ciò che si usa ordinariamente per i testi della Commissione – un particolare carattere di solennità e di importanza per la spiegazione del testo, essa è e rimane un testo della Commissione, non un testo del Concilio. Da un vero testo conciliare essa si distingue anche per il fatto che non è inclusa nella formula di approvazione del Concilio, ma è semplicemente sottoscritta dal segretario generale come una notificazione da lui fatta. Anche lo stile fa, senz'altro, riconoscere il suo «genere letterario». La «Nota» non parla la lingua del Concilio, ma quella dei trattati scolastici, delle distinzioni e chiarificazioni scientifiche, non quella delle spiegazioni autoritarie di una dottrina. Questo carattere della «Nota», sul quale, seguendo il corso degli avvenimenti, non può esistere alcun dubbio, fu ancora recentemente sottolineato con vigore da un membro della Commissione teologica così eminente come l'arcivescovo mons. Parente con queste parole: «Ma la votazione del Padri ebbe per oggetto non la Nota (peraltro non necessaria), ma il testo della Costituzione… La Nota re-

[25] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 283.
[26] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 305.

sta nota chiarificatrice, compilata dalla stessa Commissione autrice del testo e approvata dal S. Padre come tale»[27].

In conclusione, potremmo anzitutto affermare che la *nota explicativa prævia*, proprio per il peso che finora le abbiamo riconosciuto attraverso l'analisi della storia della sua formazione, torna a servirsi di un linguaggio più scolastico al fine di precisare i contenuti del testo del terzo capitolo della *Lumen gentium* e, senza scostarsi dalle acquisizioni raggiunte dal testo conciliare, ne traccia chiaramente i limiti interpretativi. Inoltre, però, essa fotografa il periodo di transizione che, negli anni del Vaticano II, l'ecclesiologia stava attraversando: proprio questo ha portato a giustapporre in maniera così evidente linguaggi tanto differenti e, soprattutto, a non proclamare alcuna nuova definizione, attendendo forse per essa che si potesse raggiungere una maggiore maturità.

1.2 *La* qualificatio theologica

Durante i dibattiti conciliari non vi fu una sola comunicazione riguardante la qualificazione teologica dei testi conciliari, ma è possibile rilevarne almeno tre: la prima avvenuta da parte della Segreteria generale del Concilio, mentre le altre due dalla Commissione teologica. Tali interventi erano stati più volte sollecitati dagli stessi padri conciliari a motivo dell'evidente differenza che i testi su cui vertevano le discussioni mostravano rispetto ai documenti prodotti dai concili precedenti, con il tenore dei quali si aveva più confidenza. Con queste parole Ratzinger spiegava la situazione che i padri si trovavano a dover affrontare:

> Questi [i testi], infatti, rappresentano una novità nella storia dei Concili, in quanto mancano di canoni o anatematismi, che venivano finora impiegati come norma di interpretazione nella questione di ciò che è veramente definito e vincolante. Si aggiunga come aumento di difficoltà per una interpretazione che voglia conoscere il valore dogmatico dei testi conciliari, la insolita lunghezza di questi e il carattere pastorale sempre più accentuato del Concilio. D'altra parte, non si deve neppure dimenticare che il tentativo fatto, di spingere le affermazioni del Concilio su un piano esclusivamente pastorale, cercando di cancellare dal titolo del testo la parola "dogmatica" per parlare solo e semplicemente di una *Constitutio de Ecclesia*, venne respinto. Il testo promulgato si intitola ora nuovamente *Constitutio dogmatica de Ecclesia* ed esprime con ciò una chiara esigenza dogmatica[28].

---

[27] J. RATZINGER, «La collegialità», 1965, 751-752. Della storia di questa variazione troviamo qualche indicazione in U. BETTI, *La dottrina*, 327.

[28] J. RATZINGER, «La collegialità», 757.

Il primo intervento fu una comunicazione da parte di mons. Felici in apertura della settantottesima congregazione, il 29 novembre 1963. Il segretario generale del Concilio, richiamando l'attenzione di tutti i padri presenti in aula su una questione di particolare importanza, disse:

> Quoad intentionem in suffragatione facienda – nam res est multi ponderis et multæ gravitatis – velint Patres ad hæc attendere. Ratione habita, tum moris conciliaris, tum finis peculiaris huius Concilii, qui est principaliter pastoralis, hæc Sacra Synodus ea tantum de fide vel de moribus, ab universa Ecclesia tenenda, definit modo infallibili, quæ uti talia ipsa Synodus aperte indicaverit. Idea cetera de quibus Concilium hoc aperte non declarat, non sunt ab ipsa infallibiliter definita, sed authentico magisterio exposita tamquam Ecclesiæ doctrina. Quapropter, in casu alicuius definitionis de fide, Patres conciliares præmonendi sunt et præmonebuntur atque in textu expressiones adhibendæ erunt, quæ explicite ostendant voluntatem aliquid sic definiendi[29].

Le affermazioni di mons. Felici si riferivano in maniera specifica alle votazioni della costituzione *De sacra Liturgia* e del decreto *De instrumentis communicationis socialis* i quali, già approvati dai padri, avrebbero avuto la loro definitiva promulgazione durante la terza sessione pubblica, che il papa avrebbe presieduto di lì a pochi giorni. Difatti il segretario generale continuava il suo intervento specificando ulteriormente: «Porro constitutio et decretum, de quibus in proxima sessione publica, agunt tantum de re disciplinari»[30].

Pur non trattandosi del testo definitivo della qualificazione teologica, dato che la Commissione dottrinale ne elaborò successivamente una nuova versione che conteneva diversi miglioramenti rispetto al dettato della Segreteria generale, esso offre già alcune importanti indicazioni su cui è bene soffermarsi. Anzitutto la Segreteria generale basò il suo intervento sulla tradizione conciliare e, soprattutto, sul fine eminentemente pastorale del Vaticano II. A partire da queste motivazioni, operò una chiara distizione tra due differenti gradi di impegno magisteriale presenti nell'insegnamento conciliare: la definizione proclamata dal Magistero infallibile e la dottrina della Chiesa esposta dal Magistero autentico. Tra i due livelli magisteriali, quello che viene descritto come l'elemento discriminante al fine di accertare la presenza di una definizione dogmatica sarebbe una esplicita dichiarazione della propria *voluntas definiendi* da parte del Concilio, in assenza della quale le affer-

[29] AS II/6, 305.
[30] AS II/6, 305.

mazioni contenute nei documenti sarebbero da considerarsi semplicemente come espressioni di Magistero autentico. Venne inoltre riferita una sorta di norma, non scritta nel regolamento ma assunta in maniera prudenziale, relativamente alla procedura di votazione: nel caso in cui il Vaticano II avesse voluto definire una dottrina, impegnando quel carisma di infallibilità che possiede al pari di ogni altro concilio, i padri sarebbero stati avvisati prima della votazione, oltre al fatto che già dal tenore del testo si sarebbe dovuto poter accertare in maniera chiara che in esso vi fosse contenuta una vera e propria definizione dogmatica. Questa considerazione spiega il motivo per cui, nel presieguo del suo intervento introduttorio, mons. Felici esplicitò formalmente il valore puramente disciplinare dei documenti su cui si sarebbero concentrati i lavori dell'imminente seduta pubblica. Essa è inoltre di fondamentale importanza perché, nonostante le modifiche apportate al testo della qualificazione teologica (che pur non variò la sostanza dei suoi contenuti), mai ai padri conciliari venne comunicata la volontà che fosse emessa una definizione dogmatica, dunque potremmo già con sicurezza affermare che mai il Concilio Vaticano II ebbe l'intenzione di avvalersi del carisma dell'infallibilità.

La qualificazione elaborata dalla Commissione teologica ci offre, ora, nuove indicazioni rispetto al peso magisteriale delle affermazioni conciliari. Essa, poi, assume un'importanza specifica ai fini della nostra ricerca per il fatto che venne comunicata ai padri, per la prima volta, il 16 novembre 1964, in risposta ai dubbi sollevati sul valore teologico del terzo capitolo della *Lumen gentium* e letta prima della sua votazione, unitamente alla *nota explicativa prævia*. Il segretario del Concilio fece, dunque, la seguente comunicazione in apertura della congregazione:

> Quesitum pariter est quænam esse debeat qualificatio theologica doctrinæ, quæ in schemate de Ecclesia exponitur et suffragationi subicitur. Commissio doctrinalis quæsito responsionem dedit, ut videre est in pag. 8 fasciculi Modos continentis, qui se referunt ad tertium caput schematis De Ecclesia. «Ut de se patet, textus Concilii semper secundum regulas generales, ab omnibus cognitas, interpretandus est. Qua occasione Commissio Doctrinalis remittit ad suam Declarationem 6 martii 1964, cuius textum hic transcribimus: Ratione habita moris conciliaris ac præsentis Concilii finis pastoralis, hæc S. Synodus ea tantum de rebus fidei vel morum ab Ecclesia tenenda definit, quæ ut talia aperte ipsa declaravit. Cetera autem, quæ S. Synodus proponit, utpote Supremi Ecclesiæ Magisterii doctrinam, omnes ac singuli christifideles excipere et amplecti debent iuxta ipsius S. Synodi mentem,

quæ sive ex subiecta materia sive ex dicendi ratione innotescit, secundum normas theologicæ interpretationis»[31].

La stessa qualificazione venne poi ricordata una seconda volta, prima della votazione sulla costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina Rivelazione. Essa si mantenne stabile nel contenuto come nella forma, pur introdotta da parole differenti:

Patres venerabiles, quoad constitutionem dogmaticam de divina revelatione, quæ in proxima sessione suffragationi Patrum subicietur, quæsitum est quænam debeat esse qualificatio theologica doctrinæ quæ ibi exposita est. Sufficit ad hoc recolere declarationem quam dedit commissio de doctrina fidei et morum die 6 martii anni 1964, quæ sic sonat: «[...]». Hæc declaratio typis imprimetur et vobis crastina die dabitur ad maiorem claritatem. Et iuxta hanc declarationem facienda est suffragatio in proxima sessione publica[32].

Anzitutto ci sembra di dover sottolineare che la votazione sul terzo capitolo di *Lumen gentium* e, dunque, l'intenzione e il parere dei padri conciliari, furono condizionati dal contenuto di questa qualificazione teologica: essa non è, quindi, un criterio estrinseco, posteriore e accidentale attraverso il quale si può interpretare il contenuto della costituzione *De Ecclesia*; essa è piuttosto un criterio intrinseco e previo alla sua approvazione da parte dell'aula, un testo che diviene costitutivo della stessa *Lumen gentium*. In altre parole, la qualificazione teologica non fu fornita successivamente all'approvazione del documento, come strumento utile a darne una retta interpretazione; essa venne invece a condizionare la comprensione stessa che i padri conciliari ebbero del testo al momento della sua votazione e quindi esplicita in maniera chiara la *mens Concilii* nei riguardi della costituzione sulla Chiesa. Lo stesso potrà dirsi in seguito nei riguardi della *nota explicativa prævia*, fornendo in quella occasione ulteriori e più stringenti motivazioni.

Il testo sottolinea poi, come già faceva la precedente comunicazione, il fine pastorale del Vaticano II. In questo caso, però, la qualificazione teologica della Commissione evita di servirsi dell'avverbio *principaliter*, quasi a dire che lo scopo del Concilio non è pastorale solamente per la sua gran parte del suo insegnamento, ma è pastorale nel suo complesso. La finalità pastorale caratterizza ogni espressione del Vaticano II e questo è ciò che lo differenzia da ogni altro concilio svolto in precedenza. Da questo si può dunque dedurre che non è possibile applicare

[31] AS III/8, 10.
[32] AS IV/6, 419.

ai suoi documenti *tout court* le norme interpretative usate nel passato, perché la stessa assise vaticana se n'è, in maniera evidente, tirata fuori, rinunciando allo stile breve e conciso, alle formulazioni nette e categoriche, ai canoni di condanna e agli anatematismi. Cambiando il fine e il linguaggio del concilio, devono di conseguenza cambiare anche l'approccio e la modalità interpretativa dei documenti. Le difficoltà che sono sorte nella fase successiva alla chiusura del Vaticano II sono la testimonianza più palese e chiara della difficoltà che la stessa Chiesa ha riscontrato nel trovare una nuova modalità di interpretazione e accoglienza relativa sia a un nuovo linguaggio che a un nuovo tenore di espressione magisteriale.

La distinzione che viene questa volta proposta appare notevolmente migliorata rispetto a quella della Segreteria generale: se da una parte rimane il Magistero definitivo, dall'altra non si parla più semplicemente di una dottrina del Magistero autentico ma di *Supremi Ecclesiæ Magisterii doctrina*. A questo supremo Magistero, poi, va collegato il corrispettivo grado di assenso di fede da parte del singolo, che sarebbe possibile dedurre dalla *mens Sanctæ Synodi*, dopo aver considerato sia il soggetto della materia trattata sia il tenore con cui essa viene esposta all'interno del documento preso in esame. Seguendo dunque queste norme, è possibile affermare senza ombra di dubbio che, pur essendone capace, il Concilio Vaticano II non ha voluto produrre alcuna definizione dogmatica. È naturale che ogni concilio possa scegliere quale grado di autorità attribuire al suo insegnamento e, pur essendo manifestazione della suprema potestà nella Chiesa, non per questo significa che debba forzatamente e sempre intervenire con il supremo grado di autorità dottrinale di cui dispone. È lo stesso Philips a stroncare in maniera netta ogni differente posizione:

> Sur cette question nous pouvons être bref. Aucun des documents publiés par Vatican II ne contient une nouvelle «définition de foi». Beaucoup d'idées présentées appartient indubitablement et strictement au domaine de la foi ctholique, selon les plus anciens Symboles et les définition conciliaires et papales du passé; mais sur ce plan de certitude il n'y est rien ajouté[33].

Per descrivere questo modo non definitorio né definitivo di esprimersi da parte del Concilio Vaticano II, c'è stato anche chi ha ipotizzato una nuova categoria di Magistero da intendersi come *munus prædicandi*, ovvero un insegnamento che, pur riguardando temi dottrinali,

[33] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 268.

avrebbe un tenore e una stessa proposizione di indirizzo eminentemente pastorale, vincolante ma non infallibile[34]. A nostro parere appare eccessivo istituire questa nuova categoria, che poi porterebbe a minimizzare la portata dottrinale dell'insegnamento del Vaticano II. Piuttosto potremmo affermare, con maggior semplicità ma forse con più coerenza con i dati finora analizzati, che lo stesso Concilio che ha avuto come intenzione quella di riconoscere la dignità propria dell'episcopato e la collegialità nel governo della Chiesa a fianco del primato, ha portato il collegio episcopale ad appropriarsi e servirsi della stessa ampia gamma di sfumature magisteriali che il papa, detentore del primato su tutta la Chiesa, aveva già da tempo saputo modulare nei suoi insegnamenti. È come se fosse avvenuto per il Magistero del concilio ecumenico uno sviluppo speculare e complementare a quello del Magistero pontificio: se il papa si è sempre espresso in maniera diversificata nei suoi interventi e ha visto solo con il Vaticano I definire l'infallibilità dei suoi insegnamenti *ex cathedra*, il concilio ecumenico, che nel passato era stato convocato solo per definizioni dogmatiche o decisioni disciplinari, con il Vaticano II si servito di un insegnamento non definitorio né disciplinare ma comunque vincolante perché espressione chiara ed eminente del Supremo Magistero della Chiesa.

Dato che però la questione del grado di insegnamento del Vaticano II non può essere affrontata in maniera generica e globale su tutta l'ampiezza dei temi trattati, poiché per dedurre il peso di un insegnamento è necessario delimitare chiaramente l'oggetto della definizione, ora prendiamo solamente in considerazione la dottrina sulla collegialità episcopale. La qualificazione teologica ci fornisce gli strumenti per comprendere l'impegno magisteriale che è implicato nell'affermazione della collegialità, chiedendo di risalire all'intenzione del Vaticano II attraverso la materia trattata e la modalità di esposizione. È indubbio che, quanto alla materia, l'oggetto della trattazione è di carattere dogmatico, cioè inerente al deposito della fede e, pur avendo uno scopo pastorale, «non è in funzioni di deliberazioni direttamente pratiche; né da queste è condizionata»[35]. Riguardo poi alla maniera di esprimersi, anzitutto il contenuto dei numeri 22 e 23 si devono ricondurre *in toto* al proemio dell'intero terzo capitolo, nel quale vengono utilizzati verbi quali *docet*, *declarat*, *profiteri et declarare constituit*, tutte formulazioni che sono strettamente legate al *munus docendi* e delle quali anche il Vaticano I si

[34] F. KOLFHAUS, *Pastorale Lehrverkündigung des Zweiten Vatikanums*.
[35] U. BETTI, *La dottrina sull'espiscopato*, 321.

è servito nei capitoli dottrinali della *Pastor æternus*. Inoltre, la professione a cui si fa riferimento il termine *profiteri* è una vera e propria professione di fede, che non può non fare appello alla verità di ciò che viene solennemente proclamato. Infine l'esistenza del collegio episcopale viene fatta derivare direttamente da una deliberazione del Signore Gesù e la sua suprema potestà è dedotta da testi evangelici paralleli a quelli utilizzati per definire la potestà del pontefice. A ciò sarebbe da aggiungere quanto affermava Ratzinger:

> È anzitutto chiaro che una vera e propria "definizione dogmatica" con la quale una proposizione viene dichiarata oggetto di fede divina e cattolica, si ha solo quando ciò sia espressamente dichiarato. Questo non è mai il caso nella parte del testo da noi analizzata ossia nei numeri 19-22 del cap. III della Costituzione sulla Chiesa. Dunque, essi non contengono alcun nuovo dogma. […] si rende indubbiamente chiaro che, per quanto riguarda la misura della sua obbligatorietà teologica, il testo sta molto al di là delle espressioni ordinarie del magistero del papa, le stesse Encicliche comprese. È un documento cresciuto in anni della più intensa espressione della coscienza attuale della fede di tutta la Chiesa cattolica adunata in Concilio; Chiesa che ha formulato questo testo come professione della sua fede, come annunzio al mondo di oggi, come base del suo rinnovamento spirituale, che non può stare su piedi vacillanti. Questo non significa che il testo sia irreformabile nelle particolarità delle sue formulazioni, nelle linee direttrici del suo pensiero o nelle sue citazioni della Scrittura e dei SS. Padri. Ma significa che, nel complesso dei testi emanati dal magistero della Chiesa, nei tempi moderni, la presente Costituzione occupa una posizione di preminente importanza che la fa essere come una specie di centro di interpretazione[36].

È certo che gli anni di intenso lavoro conciliare di elaborazione, discussione, modifica e correzione dei testi, che venivano analizzati e soppesati parola per parola, ne garantiscono la veridicità dei contenuti, anche se non sono avvalorati del carisma dell'infallibilità. Il fatto stesso che dalle affermazioni dottrinali della costituzione sarebbe dovuto sgorgare un tempo di rinnovamento e riforma per la Chiesa, non può che garantirne la genuinità, perché nessuna vera riforma della Chiesa può realizzarsi in alcun modo se si allontana o misconosce quella costituzione che il Signore Gesù Cristo le ha dato sin dalla sua fondazione.

Ci sembra di poter concludere che quanto affermato riguardo alla collegialità episcopale, proprio a partire dalle indicazioni fornite dalla qualificazione teologica, è nei contenuti da ritenere fermamente da ogni singolo fedele pur non essendo, quanto alla sua formulazione, presenta-

[36] J. RATZINGER, «La collegialità», 758-759.

to in maniera assoluta e irreformabile. Le affermazioni sull'istituzione del collegio, sulla sua perpetuità e sulla sua potestà, pur essendo vere, rimangono dunque perfettibili nella loro espressione scritta e meglio integrabili nel quadro delle affermazioni dogmatiche del Concilio Vaticano I. La dottrina sulla collegialità episcopale potrà in futuro trovare una migliore esplicitazione e essere definita in maniera irreformabile e infallibile dal Magistero della Chiesa. La scelta di non essersi per ora serviti della possibilità di una dichiarazione infallibile può essere ricollegata da una parte alla non piena maturità della dottrina considerata e, dall'altra, ai bisogni del tempo in cui si era riunito il Vaticano II, che non richiedevano nuove definizioni dogmatiche, ma richiedevano piuttosto una più chiara proclamazione della fede della Chiesa e adesione al suo insegnamento, così da indirizzare tutta la compagine ecclesiale verso un rinnovamento della sua vita intima come delle sue strutture.

1.3 *La* mens *conciliare*

Per comprendere il peso di qualunque affermazione magisteriale è utile risalire alla *mens* che ha mosso lo stesso Magistero nel momento in cui si è espresso attraverso un determinato documento. Tale *mens* non emerge solamente dai termini utilizzati nel testo magisteriale, ma essa si manifesta anche attraverso le intenzioni che sono state comunicate nelle circostanze in cui è avvenuta l'elaborazione e la promulgazione del documento preso in esame. Nel caso del Concilio Vaticano II e, più nello specifico, della dottrina sulla collegialità episcopale, i pontefici che hanno guidato i lavori dell'aula fino alla loro conclusione sono ripetutamente intervenuti in maniera chiara, costante ed esplicita, manifestando lo scopo generale dell'assise vaticana e, conseguentemente, il peso magisteriale dei documenti da essa promulgati. Andremo ora a considerare solamente quegli interventi che i pontefici hanno compiuto nei momenti chiave del percorso del Vaticano II in generale come della *Lumen gentium* in particolare e da essi dedurremo le intenzioni del Magistero all'atto di esplicitare e dichiarare la dottrina sulla collegialità episcopale.

Giovanni XXIII, che aveva concepito l'idea di un nuovo concilio, aveva anche affidato a esso un mandato molto chiaro, espresso in maniera mirabile nel ben noto discorso di apertura *Gaudet Mater Ecclesia*. Il testo della sua allocuzione, più volte richiamato dai padri negli interventi in aula, aveva tracciato il percorso dei lavori conciliari e ne aveva indicato gli obiettivi fondamentali. Riguardo alla dottrina, il papa disse:

Quod Concilii Œcumenici maxime interest, hoc est, ut sacrum christianæ doctrinæ depositum efficaciore ratione custodiatur atque proponatur. […] Scilicet Concilium Œcumenicum primum et vicesimum – quod efficaci magnique æstimando auxilio utitur eorum, qui scientia sacrarum disciplinarum, apostolatus exercendi resque recto ordine agendi excellunt – integram, non imminutam, non detortam tradere vult doctrinam catholicam, quæ, licet inter difficultates et contentiones, veluti patrimonium commune hominum evasit. Hoc non omnibus quidem gratum est, tamen cunctis, qui bona voluntate sunt prædiți, quasi paratus thesaurus uberrimus proponitur. Attamen nostrum non est pretiosum hunc thesaurum solum custodire, quasi uni antiquitati studeamus; sed alacres, sine timore, operi, quod nostra exigit ætas, nunc insistamus, inter pergentes, quod Ecclesia a viginti fere sæculis fecit. Neque opus nostrum, quasi ad finem primarium, eo spectat, ut de quibusdam capitibus præcipuis doctrinæ ecclesiasticæ disceptetur, atque adeo fusius repetantur ea, quæ Patres ac theologi veteres et recentiores tradiderunt, et quæ a vobis non ignorari sed in mentibus vestris inhærere merito putamus. Etenim ad huiusmodi tantum disputationes habendas non opus erat, ut Concilium Œcumenicum indiceretur. Verumtamen in præsenti oportet ut universa doctrina christiana, nulla parte inde detracta, his temporibus nostris ob omnibus accipiatur novo studio, mentibus serenis atque pacatis, tradita accurata illa ratione verba concipiendi et in formam redigendi, quæ ex actis Concilii Tridentini et Vaticani Primi præsertim elucet; oportet ut, quemadmodum concti sinceri rei christianæ, catholicæ, apostolicæ fautores vehementer exoptant, eadem doctrina amplius et altius cognoscatur eaque plenius animi imbuantur atque formentur; oportet ut hæc doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est præstandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quæ veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eædem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eæ inducendæ erunt rationes res exponendi, quæ cum magisterio, cuius indoles præsertim pastoralis est, magis congruant[37].

Marcando una notevole differenza con tutti i concili convocati in precedenza, il Vaticano II non era stato riunito per dar risposta a particolari deviazioni ereticali e, per questo motivo, il suo intento non doveva essere quello di trattare uno specifico oggetto dottrinale, fornendo una risposta autorevole e definitiva alle opinioni contrarie. Il Vaticano II si classificava invece come un concilio di aggiornamento e riforma: in questo si configurava il fine pastorale di tutta l'assise. Se da una

[37] AS I/1, 170-172.

parte il Vaticano II aderiva serenamente a tutto l'insegnamento sviluppato in precedenza, il suo scopo fondamentale era quello di comunicare all'uomo contemporaneo quegli stessi contenuti in maniera più efficace e fruttuosa. Non si sentiva, dunque, la necessità di un Magistero che producesse nuove definizioni dogmatiche ma, piuttosto, nuove modalità di espressione di quel patrimonio dogmatico perenne che la Chiesa aveva tramandato nel corso dei secoli fino a quel momento. È quindi utile sintetizzare, nell'ambito della dottrina, lo scopo del Vaticano II con le parole di un ben noto adagio latino: *non nova sed nove*, che esprime bene come non siano i contenuti a essere rinnovati ma il metodo della loro esposizione. Nel discorso di Giovanni XXIII, poi, il pontefice cita in maniera esplicita sia il Concilio di Trento che il Vaticano I, al fine di confermarne proprio la continuità nell'insegnamento, soprattutto con l'assise precedente della quale il Vaticano II si fa come ideale continuatore.

Paolo VI, che assunse la direzione del Vaticano II alla morte di Giovanni XXIII, fin dall'apertura del secondo periodo confermò la propria piena adesione al programma proposto dal suo predecessore e comunicato nella prima sessione pubblica. Ecco uno stralcio del discorso che il nuovo pontefice pronunciò in apertura del secondo periodo di lavori, nel quale in maniera retorica si rivolse al predecessore con queste parole:

> Tu præterea Fratres, Apostolorum successores, non solum coëgisti, ut intermissa studia et in suspenso relictæ leges revocarentus, verum etiam ut iidem se cum Summo Pontifice veluti in unum corpus redactos sentirent, ab eoque robur acciperent et moderationem: ut sacrum christianæ doctrinæ depositum efficaciore ratione custodiatur atque proponatur. Attamen cum nobiliore hoc Concilii proposito illud quoque coniunxisti, quod pastorale appellant, quodque in præsentia magis instans videtur et salubre quam primum. Etenim admonuisti: Neque opus Nostrum, quasi ad finem primarium, eo spectat, ut de quibusdam capitibus præcipuis doctrinæ ecclesiasticæ disceptetur, sed potius ut: ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Insuper in iis, ex quibus magisterium ecclesiasticum constituitur, opinionem confirmasti, doctrinam christianam non esse solummodo veritatem ratione, quam fides illustraverit, investigandam, sed etiam verbum, vitam et operationem gignens; neque tantum Ecclesiæ auctoritatem eo spectare debere, ut errores coargueret, qui eam polluissent, sed documenta etiam pronuntiare debere directa et vitalia, quorum eadem est ferax. Cum igitur magisterii ecclesiastici munus neque dumtaxat spectativum sit neque solum negans, necesse idcirco est, ut illud in hoc Concilio magis magisque vim virtutemque demonstret doctrinæ Christi, qui dixit: Verba, quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Nos igitur neuti-

> quam obliviscemur normas, quæ a Te, primo huius Concilii Patre, sapientissimo consilio impertitæ sunt, et quas iuvat hic in mentem revocare: … nostrum non est pretiosum hunc thesaurum – doctrinæ scilicet catholicæ – solum custodire, quasi uni antiquitati studeamus; sed alacres sine timore operi, quod nostra exigit ætas, nunc insistamus, iter pergentes, quod Ecclesia a viginti fere sæculis fecit. Quapropter: … eæ inducendæ erunt rationes res exponendi, quæ cum magisterio, cuius indoles paæsertim pastoralis est, magis congruant[38].

Era riportando ampie citazioni del discorso di apertura del Concilio pronunciato dal suo predecessore che Paolo VI confermava di voler continuare l'opera conciliare nello stesso solco, un solco che era stato definito come un riannodare il filo con il Concilio Vaticano I, infatti proprio queste parole aveva usato rivolgendosi ancora alla memoria di Giovanni XXIII: «comminutum filum Concilii Vaticani Primi resarciendum esse existimasti»[39].

Il fine del Vaticano II, poi, si riconfermava essere quello pastorale: non era necessario sviluppare ulteriormente un Magistero solamente illustrativo delle verità rivelate o negativo di condanna degli errori diffusi ma, nell'adesione convinta a tutto l'insegnamento dottrinale e nella proposta dello stesso in una maniera più facilmente comprensibile all'uomo contemporaneo, le verità rivelate potevano divenire fermento di un cambiamento di vita e di azione nella Chiesa e al di fuori di essa.

Riguardo poi alla dottrina sull'episcopato, nel testo dello stesso discorso, Paolo VI affermò:

> Inter varias diversasque quæstiones, de quibus in Concilio pertractabitur, primas habet quæ ad vos attinet, utpote Episcopos Ecclesiæ Dei. Haud dubitamus asseverare Nos magna spe ac sincera fiducia huiusmodi disceptationem expectare. Enimvero, salvis declarationibus dogmaticis Concilii Œcumenici Vaticani Primi ad Romanum Pontificem attinentibus, altius investiganda erit doctrina de Episcopatu, de eius muneribus, deque eius cum Petro necessitudinibus. Exinde rationes Nobis exponentur, quibus, ad doctrinam et usum vitæ quod spectat, in apostolico munere Nostro obeundo utamur. Hoc namque universale munus, quamvis a Christo instructum sit penitudine et iusta virtute potestatis, quam quidem scitis, poterit tamen auxilii et præsidii maiores vires sibi adiungere, si dilecti et venerabiles Fratres in Episcopatu, modis et rationibus opportune statuendis, Nobis validiorem et suscepti oneris magis consciam præstabunt adiutricem operam[40].

---

[38] AS II/1, 185-186.
[39] AS II/1, 185.
[40] AS II/1, 190-191.

Il pontefice si mostrava dunque chiaramente consapevole che il tema dell'episcopato fosse uno dei capi dottrinali che più attendevano, dal Concilio Vaticano II, uno studio approfondito e un conseguente sviluppo teologico, ma anche in questo caso esso doveva essere trattato da un lato in accordo e continuità con le affermazioni già prodotte dal Vaticano I a riguardo del romano pontefice e, dall'altro, sempre in un'ottica pastorale, ovvero di un approfondimento dottrinale che avesse come scopo quello di contribuire a una riforma nell'ambito della vita pratica della Chiesa. In tal senso, Paolo VI rimaneva coerente con le affermazioni che aveva fatto in aula da cardinale durante il primo periodo, infatti il 5 dicembre 1962 aveva affermato che la dottrina sull'episcopato si sarebbe dovuta trattare secondo lo stesso metodo usato dal Vaticano I per quella sul primato:

> Secundum optatum meum pertinet ad doctrinam de episcopatu et ad modum, quo ea proponatur. Omnes norunt quantopere hæc doctrina expetita sit ab omnibus fere Patribus, qui Concilio Vaticano I intererant, quasi complementum necessarium doctrinæ de primatu Romani Pontificis; omnes etiam scimus, quantopere expositionem perspicuam omnibusque rebus absolutam hac de quæstione exoptent, ac merito quidem, Patres huius Concilii. […] Etenim contendere debemus, etsi laboriosum est, ut cognoscamus et exponamus mentem et voluntatem Iesu Christi quod attinet ad episcopos eorumque munus in Ecclesia. Itaque recto ortine habita et cohærens expositio doctrinæ de episcopatu apte sequi debet methodum quam servavit Concilium Vaticanum I in constitutione cui appellatio Pastor æternus, et qua doctrina de primatu Romani Pontificis explanatur[41].

In chiusura del secondo periodo, il pontefice ritornò sulla dottrina dell'episcopato, sulla quale si era accesa una vivace discussione in aula e che ancora faticava a trovare una sua chiara esposizione, affermando:

> Huius pariter generis est etiam quæstio magna et multiplex de Episcopatu, quæ, sive ob congruentem rerum tractandarum dispositionem, sive ob momentum rei ipsius, primum obtinet locum in hoc Concilio Œcumenico Vaticano Secundo, quod neminem fugere velimus, naturalem quandam continuationem et complementum esse Concilii Œcumenici Vaticani Primi. Hæc igitur Synodus nostra, non aversans sed confirmans prærogativas a Christo manantes et Summo Pontifici agnitas, atque omni auctoritate præditas ad Ecclesiæ universalis moderationem necessaria, in sua luce studebit ponere, decundum Domini Nostri Iesu Christi doctrinam sinceramque traditionem ecclesiasticam, Episcopatus naturam et munus, a Deo instituta; atque sta-

[41] AS I/4, 293.

> tuere, quæ sint eius potestates earumque usus, quod attinet ad Præsules sive singillatim sive coniunctim consideratos; ita ut præcelsum officium episcopale in Ecclesia Dei digne illustretur, non quasi agatur de instituto sui iuris, a Summo Petri Pontificatu divulso, multoque minus eidem adversario, sed cum eo et sub eo et ad commune bonum, et ad finem supremum Ecclesiæ concorditer spectante. Ita profecto fiet, ut Ecclesiæ hierarchica compositio virium incremento corroboretur, non imminuatur; intima conspirans operatio augeatur, non attenuetur; efficacitas apostolica amplificetur, non languescat; caritas mutua ferveat, non residat. Quocirca fore confidimus, ut Concilium – hoc votum est – rem tanti momenti perspicue explanet et expediat[42].

In questo stralcio del discorso *Tempus iam advenit* emerge in maniera ancor più evidente ciò che finora abbiamo evidenziato. Anzitutto, proprio a motivo della trattazione riguardante l'episcopato, il Vaticano II veniva descritto come naturale continuazione e completamento del Vaticano I: la dottrina sull'episcopato, che esso avrebbe dovuto elaborare, era da considerarsi non in opposizione e discontinuità con le affermazioni del precedente concilio ma piuttosto come una loro conferma. Dunque nessuna frizione tra i due Concili, quanto piuttosto una loro reciproca complementarietà, interpretata sempre a partire dall'indirizzo pastorale promosso da Giovanni XXIII, cioè quello di una ricaduta pratica nella riforma della Chiesa, secondo quanto i tempi richiedevano. Proprio da una parola chiarificatrice sull'episcopato Paolo VI si aspettava una rinvigorita collaborazione all'interno della compagine gerarchica, un rinnovato slancio apostolico e un aumentato ardore di reciproca carità.

A conferma e ulteriore rafforzamento di quanto già affermato, il discorso pronunciato da Paolo VI all'apertura del terzo periodo conciliare si mostra di particolare interesse perché vi ritorna con insistenza:

> Hoc igitur modo absolvenda est doctrina, quam Concilium Œcumenicum Vaticanum Primum sibi statuerat enuntiare, sed, ob externa impedimenta abruptum, definire non potuit nisi quoad primam partem, quæ agit, ut nostis, de Summo Ecclesiæ Pastore seu Romano Pontifice, atque de eius summis prærogativis, ad primatum iurisdictionis et infallibilitatem magisterii pertinentibus, quibus Iesus Christus Petrum Apostolum donavit, utpote suum Vicarium visibilem ac terrenum, et eos, qui in tam celso et gravissimo munere ei essent successuri. Superest, ut compleatur tractatio de hac doctrina atque adeo explicentur cogitata Christi de universa Ecclesia ipsius ac præsertim de natura et munere eorum, qui Apostolorum sunt successores, Episcopatus nempe, cuius dignitate et officio maior pars vestrum, Ve-

[42] AS II/6, 567.

> nerabiles Patres, qui immo nostrum, Reverendissimi Fratres, ex benigna Dei voluntate, est aucta. […] Hæc vividiore cum meditatione Nos et vos ipsi, Venerabiles Fratres, animo volvimus, eo quod in tertia sessione Concilii Œcumenici ex variis diversisque quæstionibus illic disceptandis præcipua habebitur quæstio ad enucleandam et declarandam doctrinam naturæ et mandati Ecclesiæ pertinens. Ex quo continget, ut resumatur et integre perficiatur pertractatio in superioribus duabus sessionibus inchoata, utque hæc sollemnis generalis Synodus congruens continuatio et perpetuitas Œcumenici Concilii Vaticani primi evadat[43].

Lo scopo del Vaticano II veniva descritto come integrazione, completamento, ripresa e logica continuazione della trattazione sulla Chiesa iniziata al Concilio Vaticano I, soprattutto per quell'aspetto riguardante la natura e le funzioni dell'episcopato. Dalle parole emergeva non solo, dunque, la continuità tra i due sinodi ma anche, in un certo qual modo, l'omogeneità della trattazione, dovendo la seconda assise completare ciò che la prima aveva stabilito. Ciò emerge in maniera ancora più chiara dal seguito:

> Quocirca putamus Nos providentissimi Dei obsequi consilio, cum in hoc eventu celebrationis historia dignæ vobis, Venerabiles et dilecti in Episcopatu Fratres, honorem impertimus, quem Dominus Noster voluit Apostolis una cum Petro attribui. A Patribus Concilii Œcumenici Vaticani primi definitæ et declaratæ sunt potestates, reapse unicæ summæque, a Christo Petro collatæ et successoribus tramsmissæ- Hac pronuntiatione nonnullis visa est Episcoporum, Apostolorum successorum, auctoritas minui; hoc persuasum illis habebatur supervacaneam prorsus fieri et præpediri convocationem subsequentis Concilii Œcumenici, cui tamen suprema in universam Ecclesiam potestas iure canonico agnoscitur. Hæc Synodus pariter Œcumenica confirmatura utique est doctrinam superioris Concilii Œcumenici de Summi Pontificis prærogativis; attamen id quoque et præcipue intendet, ut prærogativas Episcopatus describat et honore collustret. Pro certo sciant omnes præsentis Concilii convocationem ultro et sponte factam esse a felicis recordationis Decessore Nostro Ioanne XXIII et a Nobis statim confirmatam, cum probe novissemus, id quod a sacratissimo hoc Cœtu quæreretur, prorsus Episcopaturm attingere. Nec aliter evenire poterat, cum non tantum considerarentur conexæ doctrinæ, verum etiam cum sincera exsisteret voluntas profitendi gloriam, mandatum, merita, amicitiam Nostrorum Fratrum, qui partes agunt docendi, sanctificandi, moderandi Ecclesiam Dei. […] Veritas catholicæ integritas nunc postulat, ut doctrinæ caput declaretur, quod, congruenter cum doctrina de Romano Pontifice, fulgida in sua luce ponat dignitatem ac munera, quæ Episcopatum pertinent. Huiusmodi digni-

[43] AS III/1, 144-145.

> tatis atque munerum lineamenta describere, officium erit Concilii Œcumenici quod non alio contendat nisi ut memntem Iesu Christi recte interpretetur, qualem divinæ revelationis fontes ac doctrina catholica certe exinde derivata exhibent[44].

Attraverso queste parole Paolo VI, pur senza condannare in maniera dura ed esplicita alcuni autori, evidenziava come i dogmi proclamati dal Vaticano I fossero stati, nel periodo successivo, intepretati in maniera massimalista e unilaterale a tal punto da considerare ormai superflua la convocazione di ulteriori concili. I fatti, però, smentivano certe elaborazioni teologiche, dando merito al reale contenuto delle affermazioni dogmatiche sul primato e sull'infallibilità del romano pontefice. Anzi, veniva addirittura sottolineata la provvidenzialità e la necessità di una più approfondita trattazione sull'episcopato, dovuta da una parte al momento storico che permetteva nuove forme di comunione gerarchica e, dall'altra, all'intima connessione delle due dottrine che avevano bisogno di integrarsi e illuminarsi reciprocamente.

Un appunto personale di Paolo VI, da lui vergato dopo le concitate adunanze che avevano portato all'approvazione del testo sulla collegialità episcopale, così recitava:

> Dopo le votaz. Del 22.XI.1964. Deo gratias. Nostro assenso: sia per giudizio personale, sia per giudizio del concilio […]. Siamo soddisfatti perché: non è dottrina nuova, se non per il bene che lascia presagire; non è immatura, la si doveva al Vat. I, alle due preced. Sess., agli studi non artefatti della Comm., allo sviluppo degli studi teol., alla coscienza della Chiesa, all'ecum. Non è contraria al primato: affermato (20 volte)[45].

Il papa appareva dunque fermamente convinto della maturità della dottrina sul collegio episcopale, ma anche della sua continuità col Vaticano I e già presente negli studi svolti dalla Commissione teologica.

Infine, nel discorso di chiusura del terzo periodo, soffermandosi diffusamente sull'approvazione del testo della *Lumen gentium* come atto di completamento della trattazione teologica sulla Chiesa iniziata dal Vaticano I, Paolo VI ebbe ad affermare:

> Augetur autem lætitia nostra si extremo momento hoc tempore Concilii Sessionis, cuius finem facturi sumus, obiter in memoriam revocamus argumenta, de quibus est disceptatum ac denique constitutum: pertractata est enim doctrina de Ecclesia atque exposita: ita opus Concilii Œcumenici Va-

---

[44] AS III/1, 145-146.
[45] A. RIMOLDI, ed., *Paolo VI*, 351-352.

> ticani primi est completum, quod pertinet ad doctrinam; exploratum est mysterium Ecclesiæ et consilium divinum de primariis eius institutis. […] Attamen caput maxime arduum atque memorandum peracti huiusmodi spiritualis laboris illud profecto est, quod ad doctrinam de Episcopatu spectat; quare de hoc tantum capite liceat nunc Nobis paucis exponere, quid sentiamus. Hoc unum fateri volumus: Nobis scilicet admodum placuisse, quod doctrina huiusmodi sat ampla studiorum disceptationumque copia, nec minore conclusionum perspicuitate pertractata sit. Necessarium sane hoc erat, ut Concilium Œcumenicum Vaticanum primum compleretur. Tempus etiam opportunum advenerat; id ipsum sane postulabant sive magna incrementa quæ ætate hac nostra theologica studia susceperunt, sive Catholicæ Ecclesiæ in terrarum orbe propagatio, sive quæstiones ab Ecclesia solvendæ propositæ, quæ e cotidiano pastoralis navitatis usu oriuntur, sive denique plurimorum Episcoporum vota, qui doctrinæ explicationem, quæ ad esor pertinet, exspectabant. Congruebat denique ratio ad id faciendum adhibita; ita quidem ut minime dubitemus – ratione habita explicationum quæ additæ sunt sive ad verba usurpata interpretanda, sive ad vim theologicam doctrinæ propositæ tribuendam secundum Concilii mentem – minime dubitemus, dicimus, auxiliante Deo, hanc de Ecclesia Constitutionem promulgare[46].

Oltre a ripetere concetti già espressi in precedenza, il passo riportato dal discorso *Post duos menses* aggiunge ora un ulteriore tassello necessario all'interpretazione della *Lumen gentium* e dei passaggi del testo sull'episcopato e la collegialità. Paolo VI, infatti, affermando esplicitamente che la promulgazione della costituzione sulla Chiesa avveniva tenendo conto delle spiegazioni fornite sia sull'interpretazione da dare ai termini usati, sia riguardo alla qualificazione teologica che il Vaticano II intendeva dare alle dottrine trattate, faceva dei testi della *nota prævia* e della qualificazione teologica dei criteri ermeneutici interni al testo. In altre parole, se la promulgazione della *Lumen gentium* è condizionata da questi documenti, il testo approvato non può leggersi e interpretarsi se non a partire da essi, perché è proprio attraverso di loro che emerge la *mens Concilii*.

Riguardo infine alla dottrina, il pontefice aggiungeva:

> Huius vero promulgationis potissimum commentarium illud esse videtur, quod per eam doctrina tradita nullo modo immutata est. Quod Christus voluit, id ipsum nosmetipsi volumus. Quod erat, permansit. Quæ volventibus sæculis Ecclesia docuit, eadem et nos docemus. Tantummodo, id quod antea solum vitæ actione continebatur, nunc aperta etiam doctrina exprimitur; quod usque adhuc considerationi, disputationi, atque ex parte etiam

[46] AS III/8, 910-911.

> controversiis obnoxium erat, in certam doctrinæ formulam nunc redactum est. Fateri sane possumus, ex providentis Dei consilio splendidissimam horam illuxisse nobis: horam dicimus, cuius adventus heri lente procedebat, cuius fulgor hodie renidet, cuius salutifera virtus cras novis doctrinæ incrementis, auctioribus viribus, aptioribus institutis Ecclesiæ vitam certe locupletabit[47].

Seppur in questo passaggio non emerga in maniera chiara che il Vaticano II non ha promulgato nuovi dogmi, perché per ogni dichiarazione magisteriale si dovrebbe poter affermare che non insegna nulla di oggettivamente nuovo ma piuttosto che enuclea ciò che è già contenuto nel deposito della divina Rivelazione, potrebbe però risultare di interesse l'affermazione che l'insegnamento magisteriale sull'episcopato e la collegialità ha trovato, attraverso la promulgazione della *Lumen gentium*, una certa formula di dottrina. Le parole assomigliano a una sorta di qualificazione teologica in sé, non paragonabile al dogma per la solennità con cui viene proposto, ma comunque di una sicurezza teologica non dubitabile.

Bisogna inoltre aggiungere ciò che Paolo VI affermò nell'omelia pronunciata alla vigilia della solenne cerimonia di chiusura del Vaticano II il 7 dicembre 1965, in cui proprio a proposito del peso magisteriale delle affermazioni disse:

> Nunc vero animadvertere iuvat, Ecclesiam per suum magisterium, quamvis nullum doctrinæ caput sententiis dogmaticis extraordinariis definire voluerit, nihilominus circa plurimas quæstiones cum auctoritate doctrinam proposuisse suam, ad cuius normam homines hodie tenentur conscientiam suam suamque agendi rationem conformare. Ecclesia præterea, ut ita dicamus, cum nostrorum temporum hominibus colloquium iniit; semperque auctoritatem virtutemque suam retinens, ipsam tamen loquendi rationem adhibuit facilem et amicam, quæ caritatis pastoralis propria est. Voluit anim ab hominibus audiri atque intellegi. Quapropter, non ad solam hominis intelligentiam verba sua convertit, sed dicendi genera usa est, quod hodie communiter usurpatur in serendis colloquiis, quæ quidem ex vitæ usu, quo nituntur, et ex sinceris humanitatis sensibus, quibus afficiuntur, maiorem vim capiunt ad alliciendum at ad persuadendum. Ecclesia scilicet collocuta est cum nostræ ætatis hominubus, uti sunt[48].

È dunque ancora una volta ribadito che il Vaticano II non ha voluto sancire alcuna definizione dogmatica ma anche che tutto l'insegnamen-

---

[47] AS III/8, 911.
[48] AS IV/7, 660.

to conciliare è, per l'uomo d'oggi, una norma dottrinale sicura perché proposta in maniera autorevole e a esse ogni uomo deve conformare sia il pensiero che l'azione.

In ultimo, pur trattandosi di un discorso pronunciato da Paolo VI a Concilio Vaticano II chiuso, ci permettiamo di citare alcuni passaggi dell'udienza generale del 12 gennaio 1966, in cui papa Montini torna sul tema del peso delle affermazioni conciliari:

> Non sarebbe perciò nel vero chi pensasse che il Concilio rappresenti un distacco, una rottura, ovvero, come qualcuno pensa, una liberazione dall'insegnamento tradizionale della Chiesa, oppure autorizzi e promuova un facile conformismo alla mentalità del nostro tempo, in ciò ch'essa ha di effimero e di negativo piuttosto che di sicuro e di scientifico, ovvero conceda a chiunque di dare il valore e l'espressione che crede alle verità della fede. Il Concilio apre molti orizzonti nuovi agli studi biblici, teologici e umanistici, invita a ricercare e ad approfondire le scienze religiose, ma non priva il pensiero cristiano del suo rigore speculativo, e non consente che nella scuola filosofica, teologica e scritturale della Chiesa entri l'arbitrio, l'incertezza, la servilità, la desolazione, che caratterizzano tante forme del pensiero religioso moderno, quand'è privo dell'assistenza del magistero ecclesiastico. Vi è chi si domanda quale sia l'autorità, la qualificazione teologica, che il Concilio ha voluto attribuire ai suoi insegnamenti, sapendo che esso ha evitato di dare definizioni dogmatiche solenni, impegnanti l'infallibilità del magistero ecclesiastico. E la risposta è nota per chi ricorda la dichiarazione conciliare del 6 marzo 1964, ripetuta il 16 novembre 1964: dato il carattere pastorale del Concilio, esso ha evitato di pronunciare in modo straordinario dogmi dotati della nota di infallibilità; ma esso ha tuttavia munito i suoi insegnamenti dell'autorità del supremo magistero ordinario; il quale magistero ordinario e così palesemente autentico deve essere accolto docilmente e sinceramente da tutti i fedeli, secondo la mente del Concilio circa la natura e gli scopi dei singoli documenti[49].

Oltre a sottolineare come, nel tentativo di interpretare l'opera del Concilio Vaticano II, un'ermeneutica della rottura sia da escludere categoricamente, Paolo VI richiamò le note fornite dalla Commissione teologica sulla qualificazione delle dottrine quali norme utili a conoscere il peso dell'insegnamento conciliare, esplicitandone in maniera ancor più chiara il contenuto: il Vaticano II non ha definito in maniera straordinaria dogmi dotati del carisma dell'infallibilità; esso ha piuttosto pro-

[49] PAOLO VI, catechesi *La vita della Chiesa*, 699-700.

dotto un insegnamento del supremo Magistero ordinario che i fedeli devono docilmente accogliere.

In sintesi, dall'analisi delle affermazioni dei pontefici nei riguardi del Vaticano II, dei suoi scopi e dei documenti promulgati, possiamo ora evidenziare alcuni punti che sintetizzino la *mens Concilii*, che ci saranno poi di aiuto nel determinare l'esatto contenuto e il giusto peso delle dichiarazioni sulla collegialità episcopale. Anzitutto viene ribadito più volte lo scopo pastorale del Concilio Vaticano II:

> No puede caber duda alguna de que el Concilio, en la intención de ambos Pontífices due condicionado por su orientación pastoral. De esto eran también conscientes los Padres conciliares, que en sus intervenciones juzgaban de los textos que se discutían, según que fuesen o no conformes al estilo pastoral proprio del Concilio[50].

Tale stile pastorale è esercizio del *munus* docendi, che però non ha come scopo quello di dirimere questioni dottrinali disputate, condannare dottrine erronee o definire nuovi dogmi, ma piuttosto quello di presentare in maniera più chiara e accessibile a tutti la dottrina cattolica, operando in questo modo per la riforma della Chiesa. Non si tratta, quindi, di un annullamento della dimensione dottrinale o dogmatica, ma piuttosto di una sua conciliazione con il fine salvifico della proclamazione della verità. Affermava a proposito Ratzinger: «"Pastorale" è, perciò, l'espressione adatta per indicare l'unione fraterna della verità e dell'amore, del *Logos* e dell'*Ethos* e dovrebbe essere anche la legge fondamentale che dirige e caratterizza ogni lavoro teologico»[51]. Dunque viene proposta una verità salvifica ma senza una definizione dogmatica straordinaria e infallibile.

Inoltre si sottolinea con costanza la continuità e complementarietà dei due concili vaticani: aderendo alle affermazioni dogmatiche del Vaticano I e completando la trattazione sulla Chiesa da esso intrapresa, il Vaticano II non si pone in alcun modo in discontinuità ma produce uno sviluppo armonico della stessa elaborazione teologica.

Paolo VI afferma anche in maniera ripetuta, chiara ed esplicita che l'approvazione finale del testo della *Lumen gentium* è condizionata ai contenuti della *nota prævia* e della qualificazione teologica, sicché la costituzione dogmatica sulla Chiesa deve essere letta e interpretata a partire da tali documenti che si configurano come dei veri e propri criteri ermeneutici interni.

---

[50] J. SALAVERRI, «Indole y valoracion», 20-21.
[51] J. RATZINGER, «La collegialità», 758.

In ultimo viene affermata l'utilità della dottrina proposta dal Vaticano II per la situazione che la Chiesa si trovava ad affrontare: si trattava di rispondere alle necessità dei tempi, non solo nell'ambito dell'annuncio del Vangelo, ma anche in quello del governo ecclesiastico.

2. **La dottrina di *Lumen gentium* 22-23**

Dopo aver descritto i tre strumenti ermeneutici utili per attingere al contenuto dogmatico dei numeri 22 e 23 di *Lumen gentium*, possiamo dedicarci allo studio del loro dettato. Volendo però trattare una minima parte di tutto il complesso della costituzione dogmatica sulla Chiesa, ci sembra sia necessario anzitutto rivolgere uno sguardo generale al testo della *Lumen gentium*, così da poterne evidenziare l'impianto globale e lo sviluppo del discorso ecclesiologico presentato. In tal modo si arriverà a identificare l'esatta posizione dei nostri numeri all'interno dell'economia del testo, posizione che ne rivelerà anche la particolare importanza e offrirà indicazioni per comprenderne il contenuto. Successivamente ci addentreremo nel dettato di LG 22-23, sviluppandone una nostra personale interpretazione, supportata però dalle acquisizioni raccolte da tutto il cammino percorso fino a questo momento, ovvero dalle indicazioni ricavate dallo studio della storia genetica del testo e quelle contenute negli strumenti ermeneutici precedentemente analizzati.

2.1 *Uno sguardo globale alla costituzione*

La costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, pur non essendo il testo più esteso prodotto dal Concilio Vaticano II, si presenta come un documento di discreta lunghezza, che si snoda attraverso sessantanove paragrafi, raggruppati in otto capitoli. Nell'accostare il testo bisogna anzitutto tenere presente, come già emerso attraverso lo studio della sua genesi storica, che «La rédaction de Lumen gentium n'a suivi aucun plan théorique établi d'avance pour être exécuté ensuite à la lettre; elle est le fruit d'un développement historique qui au cours de son évolution s'est enrichi de considérations nouvelles»[52].

Nonostante però il testo finale della costituzione sia frutto del lavoro di più periti, degli emendamenti dei padri e quindi di successive redazioni (già prese in esame nel precedente capitolo), si presenta come una trattazione pressoché organica del tema ecclesiologico, della quale è quindi possibile fornire a posteriori una visione globale.

---

[52] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 338-339.

La scelta di una presentazione organica è motivata dal fatto che risulterebbe innaturale accostare i paragrafi 22 e 23 della costituzione senza posizionarli nel complesso del testo; per questo riteniamo necessario avvicinarli gradualmente, prendendo anzitutto in considerazione la struttura generale dell'intera costituzione e i suoi contenuti principali.

2.1.1 L'impianto strutturale della costituzione

La prima descrizione dell'impianto logico generale del testo (prima non in ordine temporale ma in ragione dell'autorevolezza dell'autore) è quella proposta da Gérard Philips nel suo commento alla *Lumen gentium*, *L'Église et son mystère*[53]. Nell'opera, il principale redattore della costituzione sulla Chiesa disegnava una struttura del documento articolata in quattro sezioni binarie:

> Selon le plan actuel, les chapitres se présentent deux à deux, suivant un ordre logique, peut-être inattendu, mais facile à justifier.
> 1) Les deux premiers parlent du mystère de l'Église, d'abord dans sa dimension transcendantale, ensuite dans sa forme historique. Au cours de l'exposé apparaissent les traits fondamentaux de l'Église comme instrument de salut. La description est sobre, mais personne ne mettra en doute sa richesse interne.
> 2) Les deux chapitres suivants décrivent la structure organique de la communauté fondée par le Christ. Les pasteurs enseignent et sanctifient, et les laïcs, sous leur direction, participent à la même oeuvre de rédemption: voilà les deux volets du dyptique. De là le Chapitre III sur la hiérarchie avec, en contrepartie, le Chapitre IV sur le laïcat.
> 3) Ensuite le schéma consacre son attention à la mission essentielle de l'Église, qui n'est autre que la sanctification de tous les membres du Peuple de Dieu. Comme Pie XII l'a enseigné maintes fois, c'est précisément à ce but que se trouve liée la vie religieuse et voilà pourquoi l'Église lui attache une telle importance et l'entoure de tant de sollecitude. La matière se présente aussi clairement que possible de façon à exclure toute interprétation erronée ou toute confusion des idées. A ce niveau, la distinction entre la hiérarchie et le laïcat n'entre plus en considération. La charité parfaite est la seule régle de vie pour chacun, alors que la règle religieuse ne s'adresse pas à tous: contester ce principe équivaudrait à méconnaître la valeur chrétienne du mariage et de la famille.
> 4) Enfin nous voici arrivés aux deux derniers chapitres: le septième décrivant le développement eschatologique de l'Église dans la splendeur et la communauté des saints; le huitième et dernier, sur la place et la missione de

[53] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I-II, Parigi 1967-1968.

> la Sainte Vierge, Mère du Christ et Mère des hommes, dans la communauté dont elle est le type et la protectrice. Ces deux chapitres aussi se tiennent par la base. Ils fixent tous deux les yeux sur l'apothéose finale où les ténèbres du mystère feront place à la pleine lumière[54].

Lo schema descritto da Philips appare molto chiaro e semplice: le coppie di capitoli, raggruppate attorno ai temi del mistero della Chiesa, della sua struttura, della sua missione e del suo *eschaton*, sono facilmente identificabili e comprensibili, ma ognuna al suo interno sembra sottendere una sorta di alternatività tra i due membri che stride sia con la storia genetica del testo che con le sue più grandi acquisizioni. È Dario Vitali[55] a sottolinearlo affermando:

> Pur rispettando l'autorevolezza di Philips, la proposta non convince fino in fondo. Fa difficoltà soprattutto il punto 2), dove si propone la struttura organica della Chiesa nella partizione tra gerarchia e laici, perché di fatto ripropone una distinzione tra *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens*, tra chi esercita un'autorità e chi sta in una posizione di subordinazione, superata solo attraverso una forma di collaborazione che appare inevitabilmente una concessione del più forte. Come a dire che la lettura trascura del tutto il guadagno più grande della *Lumen gentium*, vale a dire il primato del Popolo di Dio (che è la Chiesa), a cui è destinato il servizio della gerarchia, come dimostra il rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ordinato (cfr. *LG* 10). Anche il punto 3) appare assai forzato: il capitolo V attribuisce finalmente a tutti i battezzati in forza della rigenerazione in Cristo la santità, che per secoli era stata riservata come fine proprio ed esclusivo ai religiosi. […] Piuttosto, il fatto che molti Padri avessero chiesto di spostare il tema della universale vocazione alla santità nel capitolo II sul Popolo di Dio porta a individurare una struttura del testo che risponde a una logica interna più stringente, ravvisabile anche a una lettura immediata[56].

Non dovrebbe sembrare inopportuno sollevare alcune riserve nei riguardi dello schema proposto da Philips dal momento che, oltre alla presenza di motivate ragioni storiche e teologiche, è lui stesso a ravvisare nella sua proposta non un piano progettato a priori, ma piuttosto una rilettura a posteriori del testo finale approvato dall'aula. È innegabile, infatti, che la creazione del capitolo sul Popolo di Dio e la sua anteposizione nei riguardi della trattazione sulla gerarchia e sul laicato, rappresenti un cambiamento prospettico di notevole importanza, secon-

---

[54] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 57-58.
[55] D. VITALI, *Lumen gentium. Storia, commento, recezione*, Roma 2012.
[56] D. VITALI, *Lumen gentium*, 32-33.

do il quale è sull'uguaglianza essenziale dei membri della Chiesa che si fonda la loro differenza funzionale. È proprio questa nuova prospettiva a sembrare trascurata dalla costruzione proposta da Philips, se non addirittura ridotta e relativizzata. Lo stesso dicasi per l'universale vocazione alla santità che, seppur isolata nel quinto capitolo, era già da molti Padri riconosciuta come parte della trattazione generale sul Popolo di Dio: essa sembrerebbe, in un certo modo, stonare in dittico con il capitolo sui religiosi.

Il gesuita spagnolo Joaquín Salaverri[57], precedendo di qualche anno l'opera di Philips, avanzava una proposta differente:

> A manera de introducción a su estudio, creemos que sus ocho capítulos se pueden reducir a los cuatro binomios siguientes: 1. La Iglesia, misterio de unidad divino-humana (c.1 y 2: *De Ecclesiæ mysterio* y *De populo Dei*). 2.° La Iglesia, misterio de apostolicidad jerárquico-comunitaria (c.3 y 4: *De Ecclesiæ hierarchia* y *De laicis*). 3.° La Iglesia, misterio de santidad ya poseída y siempre anhelada (c. 5 y 6: *De universali vocatione ad sanctitatem* y *De religiosis*). 4.° La Iglesia, misterio de catolicidad peregrinante y escatológica (c.7 y 8: *De Ecclesia peregringante in unione cum Ecclesia cœlesti* y *De Maria in mysterio Christi et Ecclesiæ*). Los cuatro binomios se pueden caracterizar por su relación respectiva a la unidad, apostolicidad, santidad y catolicidad, que son las propiedades destacadas por los Santos Padres y por los símbolos de la fe como esenciales y distintivas de la Iglesia[58].

Si tratta dunque sempre di una struttura binaria, ma rielaborata a partire dalle quattro note della Chiesa: ogni binomio appare direttamente collegato a una delle caratteristiche essenziali della compagine ecclesiale, ovvero unità, apostolicità, santità e cattolicità. L'unità della Chiesa è radicata in un'unità più profonda, divino-umana, che si mostra nel disegno salvifico del Padre, il quale chiama tutti gli uomini a formare un unico popolo, unito a Lui tramite l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo Signore. L'apostolicità, invece, si esprime gerarchicamente nell'istituzione divina dei vescovi, successori degli Apostoli, e nella comunione con il successore di Pietro, ma rivela anche una dimensione comunitaria attraverso la sua finalità principale, cioè la promozione di tutta la comunità dei credenti. La santità è posta, invece, all'interno di un dinamismo circolare perché già posseduta ma sempre più anelata, e di questo anelito continuo i religiosi divengono testimoni privilegiati.

---

[57] J. SALAVERRI, «Introducción», in C. MORCILLO GONZALEZ, ed., *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1964, 113-138.

[58] J. SALAVERRI, «Introducción», 124.

Infine la cattolicità si manifesta come una tensione che spinge la Chiesa nel suo pellegrinaggio verso il Regno, pellegrinaggio accompagnato a ogni passo dalla materna presenza di Maria e che troverà la sua piena realizzazione solo nella dimensione escatologica alla fine dei tempi.

Anche Philips, provando a ritrovare nei capitoli della *Lumen gentium* la trattazione delle note della Chiesa, aveva sì rinvenuto alcune felici sintonie ma aveva anche ricalcato la difficoltà di ricostruire, a partire da tali qualificazioni essenziali, l'impianto logico generale della costituzione. La sua ricostruzione, infatti, non coincide con quella di Salaverri:

> Le chapitre premier, «Le Mystère de l'Église» met sans aucun doute l'accent sur l'unité, surtout quand il parle du Corps Mystique. C'est pour cette raison qu'un exposé complémentaire, formant un tout avec le chapitre précédent, est indispensable pour montrer que cette Église «une» n'est pas une abstraction, mais une communauté ouverte et largement répandue, s'étendant sans cesse de plus en plus loin. L'exposé sur l'apostolicité s'insère logiquement là où il est question de la structure hiérachique et des ministères, tandis que les chapitres de V à VIII sont consacrés explicitement à la sainteté. Qu'on veuille se souvenir que déjà le chapitre I faisait largement mention des ministères et de la sainteté. Le second volet du dyptique formé par les chapitres I et II présente l'image du mystère de l'Église dans sa dimension humaine, son apparition et son expansion dans le monde et dans le temps. On pourrait tout aussi bien lui donner comme titre: De la catholicité historique de l'Église. La catholicité, prise à part n'est pas suffisante car on pourrait la concevoir en dehors du temps, ou en d'autres termes, en dehors du procès de la genèse et de la croissance des hommes et des choses, ce qui nous amènerait du même coup hors de la réalité. En termes bibliques, la catholicité historique de l'économie divine s'exprime comme suit: le Peuple de Dieu dans son pèlerinage à travers l'historie sainte, à partir da la vocation d'Israël vers l'Église à dimensions mondiales[59].

Soprattutto a motivo di questa differente lettura di Philips di uno schema di *Lumen gentium* che parta dalle note della Chiesa, l'accostamento proposto da Salaverri ci appare artificioso, frutto di una semplificazione pedagogica che non trova né reali agganci testuali né, tantomeno, profonde motivazioni nella storia redazionale del testo.

Marcello Semeraro[60], invece, pur abbandonando in parte la stringente divisione binaria, costante nelle proposte precedenti, accentua però qull'alternanza bipolare che già si respirava al fondo della struttura elaborata da Philips.

---

[59] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 127-128.
[60] M. SEMERARO, *Lumen gentium*, Venezia 2016.

> Ad una osservazione generale, il testo di LG si presenta in una forma alquanto armonica, che procede alternando il polo comunitario della Chiesa e il suo polo personale, ovvero il polo del «tutti» e quello di «alcuni». […] Nella costituzione LG, il «tutti» nella Chiesa è trattato dal capitolo II sul popolo di Dio, dal capitolo quinto sull'universale vocazione alla santità e dal capitolo settimo sull'indole escatologica della Chiesa. La vocazione e missione di «alcuni» appare, invece, nel capitolo terzo dedicato alla sua costituzione gerarchica, nel capitolo quarto dedicato ai laici e nel capitolo sesto dedicato ai religiosi. Il capitolo VIII, a sua volta, giunge come fastigio dell'intera costituzione. La scelta finale di collocare a questo punto la trattazione della Beata Vergine Maria ha un significato e un valore precisi. Maria è unica nella sua vocazione e nelle sue altissime prerogative personali. Come tale Ella è sul versante di «alcuni» nella Chiesa. Tuttavia, collocato com'è nel mistero del *Christus totus* («Nel mistero di Cristo e della Chiesa», dice il titolo di questo capitolo), questo membro sovraeminente e singolarissimo della Chiesa è, proprio per questo la sua figura (*Ecclesiæ typus*), sicché la Chiesa in lei si rispecchia e si ritrova ed a lei guarda come modello eccellentissimo nella fede e nella carità (cfr. LG 53)[61].

Il desiderio dell'autore sarebbe quello di riscoprire l'aspetto comunitario della Chiesa, intesa nella sua totalità e a partire dalla stessa etimologia come una "grande chiamata", per posizionare al suo interno le varie vocazioni particolari. La sua lettura sembra piegare a uno scopo teologico i dati testuali, proponendo una interpretazione quasi ideologica, o per lo meno monoprospettica, che semplifica di gran lunga i contenuti della costituzione, senza tenere in alcuna considerazione la sua storia genetica e trascurando completamente il primo capitolo, inteso alla stregua di una semplice introduzione a tutta la costituzione.

In precedenza Gilles Routhier[62], abbandonando del tutto la struttura binaria che aveva caratterizzato le proposte sopra descritte, aveva elaborato una struttura del documento basata sulla dinamica dell'*exitus-reditus* che spiegava con queste parole:

> Si noterà anzitutto che la costituzione parte dal disegno salvifico del Padre che riguarda l'umanità nel suo complesso (n. 2), seguito dalla missione del Figlio (n. 3) e dello Spirito Santo (n. 4). Solo in seguito entra in scena la Chiesa (n. 5), santificata dallo Spirito, che, alla fine dei tempi, riunirà tutti i giusti. Al capitolo VIII, la costituzione termina con un ritorno dell'umanità in Dio: «Donec cunctæ familiæ populorum, sive quæ christiano nomine de-

---

61 M. SEMERARO, *Lumen gentium*, 69-70.

62 G. ROUTHIER, «Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium», in S. NOCETI – R. REPOLE, ed., *Lumen gentium*, Ferrara 2015, 13-75.

corantur, sive quæ Salvatorem suum adhuc ignorant, cum pace et concordia in unum Populum Dei feliciter congregentur, ad gloriam Sanctissimæ et individuæ Trinitatis». Qui abbiamo una perfetta inclusione e ritroviamo la struttura dinamica dell'*exitus-reditus* caratterizzata da un movimento di uscita (la creazione, qui brevemente evocata) e di ritorno, ripreso dal platonismo e noto al pensiero cristiano: essa struttura specialmente la *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino. Fra i due, c'è la storia, cioè il popolo di Dio (c. II – *De Populo Dei*), la Chiesa in cammino (c. VII – *De indole eschatologica Ecclesiæ peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia cœlesti*), tesa verso il Regno che essa deve annunciare, «huiusque Regni in terris germen et initium constituit. Ipsa interea, dum paulatim increscit, ad Regnum consummatum anhelat, ac totis viribus sperat et exoptat cum Rege suo in gloria coniungi» (n. 5). Questa comunità di fede, di speranza e di carità («fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit», n. 8) presenta una doppia struttura: da un lato, è popolo organizzato e una società costituita di organi gerarchici (c. III – *De constitutione hierarchica Ecclesiæ et in specie de Episcopatu* e c. IV – *De laicis*) e, dall'altro, una realtà piena di doni di Dio, vivificata dallo Spirito e chiamata alla santità (c. V – *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* e c. VI – *De Religiosis*). Maria appare come il tipo della Chiesa perché è presentata come modello di fede, speranza e carità: «Ecclesia vero, gloriam Christi prosequens, præcelso suo Typo similior efficitur, continuo progrediens in fide, spe et caritate, ac divinam voluntatem in omnibus quærens et obsequens». La Vergine è entrata nel riposo di Dio, mentre la Chiesa è sempre pellegrinante[63].

La ricostruzione di Routhier fa, dunque, di una dinamica tipica della storia della salvezza il motivo di fondo di tutta la *Lumen gentium*. Servendosi poi della tecnica dell'inclusione, evidenzia dei legami concettuali tra i vari capitoli, collegandoli tra loro a coppie.

Questa particolare proposta ci sembra rielaborare e reinterpretare, attraverso una chiave di lettura storica, quella avanzata in precedenza da Dario Vitali e che, proprio perché previa e non condizionata da una specifica interpretazione, pensiamo sia da preferire. La sua struttura mostra, rispetto alle altre, un maggior rispetto sia per i dati testuali che per quelli teologici, senza per questo rinunciare a coniugarvi una certa utilità didattica, e viene inoltre avvalorata anche dall'evidenza di alcuni ganci terminologici e tematici fra le diverse parti. Con queste parole è lui stesso a descriverla:

---

[63] G. ROUTHIER, «Introduzione», 15-17.

> A ben vedere, si impone anzitutto uno stretto legame tra capitolo II e capitolo VII: il II mostra il Popolo di Dio come soggetto in cammino nella storia; ma questo cammino assomiglierebbe al vagare di Israele nel deserto, se non lo si comprendesse e contemplasse anche dal punto di vista del suo compimento nel Regno. Dall'unità dei due capitoli scaturisce una visione della Chiesa come unione di Chiesa della terra e Chiesa del cielo. L'unità ovvia dei capitoli I-II e VII-VIII, già evidenziata da Philips, orienta a comprendere la struttura della costituzione attraverso una doppia inclusione, costituita dai capp. I-VIII e II-VII, che dà luogo alla seguente struttura a chiasmo, al centro del quale stanno i membri del Popolo di Dio, nelle differenze del loro stato di vita: i chierici, i laici, i religiosi. […] Forse l'intenzione del concilio di riequilibrare le affermazioni del Vaticano I sul primato petrino e il lungo dibattito in aula sul tema della collegialità hanno distratto molti commentatori dal fatto che la costituzione presenta organicamente gli stati di vita nella Chiesa […]. Questo nucleo è inquadrato dai capitoli II e VII […], che focalizzano il tema del Popolo di Dio dalle due prospettive diverse e complementari della vita presente e di quella escatologica. […] Tutto questo è inserito in una inclusione ancora più grande […], composta dai capitoli I e VIII, nei quali è rappresentata in chiave teologica e in chiave simbolica la natura misterico-sacramentale della Chiesa[64].

Al centro della *Lumen gentium* vi sarebbe quindi un nucleo riguardante i tre stati di vita nella Chiesa; esso si troverebbe racchiuso dalla trattazione del Popolo di Dio in due prospettive complementari, quella della vita presente e quella della condizione escatologica; il tutto verrebbe a sua volta inglobato da una inclusione più grande, che presenta la natura della Chiesa in chiave teologica prima e in chiave simbolica nella conclusione. È molto probabile che l'eccessiva attenzione riservata dai teologi all'argomento della collegialità episcopale, diventato il vero punto caldo di tutto il documento, non ha permesso di cogliere prima questa struttura perché, dando eccessivo risalto a un singolo tema, si è trascurato lo sguardo complessivo sull'intera trattazione. Questa visione d'insieme sul documento, che ne ha evidenziato i collegamenti interni sia di tipo letterario che tematico, ci permette ora di attingere più in profondità ai suoi contenuti.

2.1.2 La sintesi dei contenuti

È proprio a partire dall'ultimo schema descritto che vogliamo offrire a questo punto una sintesi del testo conciliare, in modo da poter ben comprendere, attraverso la sua posizione all'interno della costituzione,

---

[64] D. VITALI, *Lumen gentium*, 33-35.

la portata del terzo capitolo e l'armonicità dei suoi contenuti con il resto del documento.

Prima di accostare il corpo della costituzione, appare necessario anzitutto soffermarsi sul titolo che il Concilio Vaticano II gli ha assegnato: già esso, infatti, si offre come criterio ermeneutico interno al testo e ci permette sia di situarlo in continuità con il Magistero del precedente Concilio sia di manifestarne la corretta portata dottrinale. La *Lumen gentium* è stata definita dallo stesso Vaticano II *Constitutio dogmatica de Ecclesia*: in questa denominazione ogni termine riveste un proprio peso specifico e va considerato singolarmente.

Constitutio. Il Vaticano II, optando per una scelta diversa dai concili precedenti, ha abbandonato l'uso dei canoni e si è invece servito contemporaneamente di tre diverse tipologie di documenti (ovvero costituzioni, decreti e dichiarazioni) dando vita, già nell'insieme dei suoi pronunciamenti, a una sorta di gerarchia interna di impegno magisteriale. È evidente che, dei tre generi utilizzati, quello della costituzione si configura come il più alto e il più impegnativo, come un testo che si pone a fondamento dell'intero insegnamento conciliare. Non a caso Benedetto XVI, riferendosi alle quattro costituzioni conciliari, le ha definite come «quattro punti cardinali della bussola capace di orientarci»[65].

Dogmatica. Tra le costituzioni che il Vaticano II ha prodotto, alla prima approvata non è stata affiancata alcuna qualifica particolare (*Sacrosanctum Concilium*), l'ultima è stata definita pastorale (*Gaudium et spes*) mentre alla *Lumen gentium* (come poi *Dei Verbum*) è stato riservato l'appellativo di *dogmatica*. Su una tale qualificazione è utile a questo punto richiamare un episodio, piccolo ma significativo, che durante l'analisi della storia genetica del documento avevamo volutamente tralasciato. A seguito del lavoro svolto nella seconda intersessione, lo schema *De Ecclesia* era stato inviato ai Padri con un titolo che non definiva più la costituzione come "dogmatica": nel fascicolo stampato appariva solamente la dicitura *Schema constitutionis «de Ecclesia»*[66]. La soppressione dell'aggettivo era apparsa a molti dei membri della Commissione dottrinale più che una semplice svista, essa sembrava piuttosto una scelta intenzionale e deliberata, volta forse a ridurre il peso delle affermazioni contenute nello schema. La questione della scomparsa della qualificazione di "dogmatica" era stata così sollevata il 22 ottobre 1964, nel corso della riunione della suddetta Commissione,

---

[65] BENEDETTO XVI, catechesi *Fu una grande grazia*, 404.
[66] AS III/1, 158.

mentre si discuteva del valore della dottrina conciliare sui vescovi[67]. Il risultato del breve confronto fu, come possiamo facilmente constatare dal documento finale approvato dall'aula, il reinserimento dell'aggettivo nel titolo della costituzione. A nostro avviso, però, la *querelle* che si era ingenerata è un episodio sintomatico dell'importanza attribuita alla presenza di tale qualificazione nel titolo del documento, perché si pone come esplicitazione sia dell'oggettivo contenuto dottrinale della costituzione che del peso dell'insegnamento proposto. Esso è inoltre testimonianza di uno slittamento dal classico *tractatus de Ecclesia* che, ingabbiato nel metodo apologetico della manualistica, si riduceva all'analisi dell'aspetto visibile e istituzionale della Chiesa, a una trattazione dogmatica di più ampio respiro, che non rifiuti di attingere anche all'aspetto misterico e simbolico della compagine ecclesiale[68].

A mo' di sintesi e per meglio comprendere l'uso dei differenti generi di documento al Vaticano II, ci sembra utile riportare per intero la descrizione fornita da Salaverri:

> En general creemos poder adelantar la valoración global siguiente. 1) Las dos Constituciones dogmáticas son de índole doctrinal y contienen enseñanzas del Episcopado universal en comunión y actuación con el Sumo Pontífice. Los fieles están obligados a aceptarlas con religiosa adhesión de voluntad y entendimiento, aunque no intenten imponer sus afirmaciones como sentencias definitivas. Tal es la doctrina común sancionada de nuevo en el Vatican II. 2) La Constitució pastoral tiene el carácter peculiar de orientadora de la acción pastoral de actualidad y de diálogo con los no creyentes. 3) La Consitución disciplinar y los Decretos son de orden disciplinar, y constituyen o prescriben lo que disciplinarmente se ha de observar por los fieles. 4) Las declaraciones se ordenan a hacer manifiesta la actitud que la Iglesia se ve obligada a adoptar en algunas cuestiones que implican relaciones entre bautizados y no bautizados. Sólo en las Constituciones dogmáticas la Iglesia empeña su autoridad doctrinal. En los demás documentos la Iglesia sólo empeña su autoridad disciplinar o su prudencia pastoral y prática[69].

De Ecclesia. Il complemento di argomento, nel semplice atto di esprimere il tema specifico della costituzione *Lumen gentium*, pone però in qualche modo tutto il documento in relazione con l'opera del Concilio Vaticano I, che aveva promulgato la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* e aveva discusso in aula la *Constitutio dog-*

---

[67] G. ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano II*, IV, 63.
[68] D. VITALI, *Lumen gentium*, 38.
[69] J. SALAVERRI, «Indole y valoracion», 18.

matica secunda de Ecclesia Christi. È anche in questo modo che si evidenzia una continuità con l'assise precedente, che verrà meglio esplicitata in almeno due passaggi all'interno della costituzione. Anzi, dall'analisi del titolo nella sua completezza, si potrebbe quasi dedurre che esso arrivi a proporre, non soltanto una continuità logica con la costituzione *Pastor æternus*, ma addirittura una sorta di omogeneità tra l'insegnamento dei due Concili, come dimostra il fatto che il paragrafo 22 di *Lumen gentium* citi proprio lo schema della *Constitutio dogmatica secunda de Ecclesia Christi* per motivare la dottrina sulla collegialità.

Dopo aver considerato il titolo, così denso, della costituzione, si può finalmente entrare nel vivo del testo e di quella prima grande inclusione che pone tutto il discorso sulla Chiesa all'interno di una contemplazione della sua natura sia in chiave teologica, nel primo capitolo, che in chiave simbolica, nell'ottavo, attaverso l'immagine di Maria Santissima. È il primo paragrafo a fungere da proemio a tutta l'opera e a proporsi come porta d'ingresso ai contenuti del documento. Le parole dell'*incipit*, che hanno offerto il titolo all'intera costituzione, *Lumen gentium*, fondano il complesso della dottrina successivamente sviluppata su una condizione di totale relatività e dipendenza dal discorso su Dio. La luce delle genti non è la Chiesa ma Cristo stesso; è lo splendore del Signore Gesù a riflettersi sul volto della Chiesa, in modo tale che essa possa trasmetterlo poi a tutti gli uomini. In questo si trova una conferma a quella caratteristica del concilio che il card. Ratzinger così descriveva: «il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, voleva proporre un'ecclesiologia nel senso propriamente teo-logico»[70]. Oltre al carattere relativo dell'ecclesiologia nei riguardi della teologia, altre due cifre della dottrina del Vaticano II sulla Chiesa emergono in questo primo numero: anzitutto l'applicazione a essa della categoria di *sacramentum*, poi la continuità con l'insegnamento dei concili precedenti. È la prima volta che il termine "sacramento" è usato per descrivere la Chiesa: esso, inteso in senso più ampio rispetto all'accezione tecnica che aveva assunto successivamente al Concilio di Trento, viene adoperato sia per esprimere in maniera conveniente la reltà divina e umana della Chiesa, sia la sua efficacia storica per la salvezza. La continuità è invece affermata chiaramente attraverso l'inciso «præcedentium Conciliorum argumento instans»[71], che si

[70] J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"», 67.
[71] LG 1.

riferisce in modo particolare al Vaticano I ma che, in una visuale più ampia, abbraccia anche gli altri concili nei quali il tema della Chiesa, pur non essendo mai stato esplicitamente messo a tema, ha subito una sorta di gestazione, assumendo un'importanza crescente.

Tutto il primo capitolo è consacrato alla contemplazione del mistero della Chiesa, a partire dalla sua dimensione trinitaria, attraverso poi la Rivelazione presente nella Sacra Scrittura, fino a comporre il tutto nell'analogia con il Verbo incarnato. Dal numero 2 al numero 4, infatti, la Chiesa viene presentata come una *Ecclesia de Trinitate*, realizzazione del disegno eterno del Padre, attraverso la missione del Figlio, che raggiunge il suo compimento nel dono dello Spirito Santo. Dal numero 5 al numero 7 la stessa Chiesa è letta nei testi e nelle immagini della Sacra Scrittura e, anzitutto, posta in relazione con la parola, l'opera e la persona stessa di Gesù, manifestazione del Regno di Dio di cui la Chiesa è presenza *in mysterio*. Tale realtà non può quindi essere definita con facilità, ma certo può essere colta nelle sue numerose sfaccettature attraverso una pluralità di immagini bibliche, tra le quali un posto di particolare importanza è riservato a quella di corpo di Cristo. Con il numero 8 si chiude il primo capitolo attraverso una conclusione sulla natura teandrica della Chiesa, utile a recuperare la sua dimensione spirituale, saldandola con l'aspetto visibile della sua concreta sussistenza nella Chiesa cattolica, senza trascurare la presenza di vari elementi di santificazione anche al di fuori dalla sua compagine visibile, i quali però a essa richiamano.

Questa, in sintesi, la descrizione teologica della Chiesa, come emerge dal primo capitolo. Ma la comprensione più piena del mistero della Chiesa non si esaurisce in questa prospettiva; l'orizzonte si allarga ulteriormente quando la si contempla in quella sua immagine tipologica che è Maria Santissima, a cui è dedicato l'intero ottavo capitolo. I numeri 52, 53 e 54, che introducono la trattazione mariologica, pongono la Vergine Maria all'interno del mistero della Chiesa, richiamando così il primo capitolo: ella è sia «supereminens prorsusque singulare membrum Ecclesiæ» che «typus et exemplar spectatissimum»[72]. Il capitolo è suddiviso chiaramente in cinque sezioni: la prima che, dal numero 55 al numero 60, attraversa tutta l'economia della salvezza per evidenziare al suo interno la funzione di Maria; la seconda si occupa invece del suo rapporto con la Chiesa e, dal numero 60 al numero 65, ne illustra il ruolo specifico a partire dall'unica mediazione di Cristo; la terza, in soli

[72] LG 53.

due paragrafi (nn. 66-67), offre alcune indicazioni sul culto a lei dedicato; infine una quarta sezione si configura come conclusione e affidamento alla sua potente intercessione. Soprattutto, nelle prime due sezioni, sviluppa il tema ecclesiologico sul registro simbolico dell'esemplarità: in Maria, tipo della Chiesa, quasta "vede" nella contemplazione se stessa e il cammino alla quale il Signore la chiama.

La seconda inclusione, in cui si mostra la Chiesa come Popolo di Dio in cammino nella storia che raggiungerà il suo compimento nel Regno dei Cieli, è la concretizzazione storica di quella realtà in precedenza contemplata nel suo aspetto misterico. Il secondo capitolo, frutto di quella nuova strutturazione che era stata proposta dal card. Suenens, anche a motivo della sua storia redazionale, è evidentemente diviso in due tronconi, saldati da alcuni numeri di raccordo: identificando nella Chiesa il nuovo Popolo di Dio (n. 9), nella prima sezione viene anzitutto evidenziata l'uguale condizione di tutti i suoi membri attraverso la trattazione del sacerdozio comune dei fedeli e l'esercizio di quei *tria munera* a essi conferiti dal Battesimo (nn. 10-12); si passa poi a considerare la portata universale di questo Popolo (n. 13), descritta nella seconda sezione attraverso una gradualità di appartenenza (nn. 14-16) che motiva e spinge la Chiesa verso l'annuncio missionario (n. 17). La più grande acquisizione di questa parte non è tanto da rinvenirsi nei contenuti, già presenti sia nella teologia precedente che nel primo schema *De Ecclesia*, ma piuttosto nella posizione che il capitolo occupa precedendo la trattazione dei diversi stati di vita nella Chiesa, che conduce l'ecclesiologia conciliare verso quella che è stata definita una "rivoluzione copernicana", secondo cui la radicale uguaglianza di tutti i suoi membri precede e giustifica la loro differenziazione funzionale.

Il settimo capitolo, costituito solamente da quattro paragrafi, descrive la meta verso cui il Popolo di Dio è incamminato: la *communio sanctorum*, a cui sono dedicati i numeri 49 e 50. Di questo nucleo, mentre il numero 51 si pone come deduzione pratica che interessa la prassi pastorale della Chiesa, il numero 48 offre la prospettiva generale della trattazione, facendo della dimensione escatologica non soltanto una meta futura ma una condizione essenziale di vita del singolo cristiano e della Chiesa tutta. Il Cristo, con la sua opera, ha già inaugurato i tempi nuovi e delle realtà ultime che possederemo pienamente solo nel futuro, già si fa esperienza nella grazia dello Spirito Santo.

La duplice inclusione circonda i capitoli centrali della costituzione, in cui vengono descritti i tre stati di vita dei membri della Chiesa: chierici nel terzo capitolo, laici nel quarto e religiosi nel sesto, quest'ultimo

preceduto dal quinto capitolo sull'universale vocazione alla santità nel Popolo di Dio. La parte riguardante la costituzione gerarchica della Chiesa sarà descritto in maniera più approfondita nelle prossime pagine perché, essendovi contenuti i numeri 22 e 23, appare necessario studiarne con maggior attenzione la struttura. In generale possiamo per ora sottolineare come il capitolo, nel desiderio esplicito di proseguire il disegno iniziato dal Concilio Vaticano I[73], si dedichi in modo quasi esclusivo sulla figura dei vescovi, come si evince già dallo stesso titolo *De constitutione hierarchica Ecclesiæ et in specie de Episcopatu*, pur riservando due paragrafi al presbiterato e al diaconato. In esso si è concentrata la maggiore aspettativa nei riguardi del Vaticano II, come anche la maggior attenzione della teologia successiva, perché al suo interno sono contenute le affermazioni dogmatiche sulla sacramentalità dell'episcopato e la collegialità dei vescovi.

Alla trattazione sulla gerarchia segue quella sul laicato, una novità di notevole portata, come evidenzia lo stesso Philips: «C'est assurément la première fois dans l'histoire qu'un Concile consacre un chapitre particulier aux laïcs»[74]. Il quarto capitolo risente, nella sua attuale formulazione, del suo lungo cammino redazionale ma possiamo comunque fornirne una sintesi. Se il numero 30 si pone come cerniera nei riguardi del capitolo precedente, i paragrafi che vanno dal 31 al 33 offrono una definizione dei fedeli laici e ne affermano il diritto-dovere di partecipare alla missione apostolica della Chiesa a motivo della comune dignità della vita teologale che ricevono nel battesimo e nell'aggregazione al Popolo di Dio. Mentre i tre paragrafi seguenti (nn. 34-36) descrivono la vita del laico a partire dallo schema dei *tria munera*, già utilizzato sia nel secondo capitolo che nel terzo, il numero 37 stabilisce i rapporti che intercorrono tra i laici e la gerarchia e il numero 38 chiude con poche righe di cornice la trattazione sviluppata.

Al capitolo sui religiosi è anteposto quello che tratta della vocazione universale dei fedeli alla santità; redatti originariamente come un solo capitolo, furono in seguito separati per meglio evidenziare come la santità non sia appannaggio proprio di uno stato di vita ma una chiamata rivolta a tutti i membri del Popolo di Dio. Il quinto capitolo è breve, contando infatti appena quattro paragrafi, e si presenta come un percorso sul tema della santità: dopo aver radicato la santità dei singoli fedeli in quella nota essenziale della Chiesa (n. 39), il testo afferma in manie-

---

[73] LG 18.
[74] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, II, 5.

ra chiara la chiamata di ogni cristiano alla santità (n. 40), ne mostra la multiforme realizzazione propria di ciascuno stato di vita (n. 41), per poi elencare i mezzi di grazia di cui il Popolo di Dio è fornito per realizzare la sua chiamata, ponendo in posizione preminente e centrale la virtù della carità (n. 42). È evidente la portata di questo testo, che scardina una concezione erronea, inveterata nel tempo, che vedeva solo i chierici chiamati alla perfezione della carità, mentre i laici potevano al massimo anelare alla salvezza della propria anima.

A questo punto il sesto capitolo può descrivere lo stato di vita dei religiosi. Pur essendo un testo poco rimaneggiato e che presenta, per questo motivo, alcune differenze stilistiche rispetto al resto della costutizione, quali l'assenza dell'introduzione e un paragrafo conclusivo di un solo capoverso, esso possiede però il pregio di riconoscere ai religiosi uno stato di vita originale, non una via intermedia tra i chierici e i laici[75]. Tale *status* viene, nei primi due paragrafi che ne descrivono la natura (nn. 43-44), indissolubilmente legato alla professione dei tre consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza, e posto nella Chiesa come segno per ogni categoria dei suoi membri, facendo dunque dei religiosi un'immagine privilegiata della ricerca della santità e un richiamo per tutto il Popolo di Dio. Al numero 45 vengono descritti i rapporti tra questo stato di vita e la gerarchia, riaffermando il principio dell'esenzione secondo il quale il sommo pontefice può sottoporre a sé questi istituti, escludendoli dalla giurisdizione dell'ordinario diocesano. Il numero 46, lodando la grandezza della vita religiosa anche dal punto di vista del progresso della persona umana e dell'utilità nei riguardi della condizione terrena, conduce alla conclusione della trattazione con il richiamo alla perseveranza del numero 47.

2.1.3 Uno sguardo panoramico al cap. III

Dopo aver descritto il mistero della Chiesa e aver identificato la sua concretizzazione storica nel popolo di Dio pellegrinante su questa terra, la trattazione della *Lumen gentium* passa ad analizzare la costituzione gerarchica, concentrando in modo particolare la propria attenzione sull'episcopato.

Il terzo capitolo *De constitutione hierarchica Ecclesiæ et in specie de Episcopatu*, nella forma definitiva, consta di dodici numeri, dal 18 al 29. La loro struttura è chiaramente riconoscibile: a un numero di introduzione seguono quattro sezioni, ovvero i numeri 19-21 de-

[75] LG 43.

dicati all'origine dell'episcopato, il dittico 22-23 sulla collegialità, i numeri 24-27 che descrivono il ministero dei vescovi e, infine, i numeri 28-29 che trattano dell'identità e del servizio dei ministri di grado inferiore.

Un'attenzione tutta particolare va riservata al proemio che, lungi dall'essere una semplice introduzione alla materia trattata, offre invece nel primo capoverso la riproposizione di una verità di natura ecclesiologica, fondamentale per comprendere l'intera trattazione sulla gerarchia ecclesiastica, ma soprattutto nel secondo fornisce chiare indicazioni sullo scopo che il Concilio si era proposto di raggiungere e criteri di interpretazione delle sue affermazioni. In apertura a tutta la trattazione sulla costituzione gerarchica, si afferma con chiarezza l'istituzione divina dei ministeri nella Chiesa, specificandone sia l'origine cristologica che le finalità generali: è Cristo stesso ad aver istuito vari ministeri nel popolo di Dio, affinché tutti i fedeli possano giungere speditamente e in maniera ordinata a quel fine comune che è la salvezza, ma anche contribuire ad accrescere la compagine ecclesiale.

Buona parte del paragrafo è però concentrata a sottilineare il legame che intercorre tra i due Concili Vaticani e, ai fini di questo nostro lavoro, la sua duplice affermazione riveste un'importanza di notevole rilievo. Per prima cosa i padri pongono i lavori della nuova assise «Concilii Vaticani primi vestigia sequens», ovvero sulla stessa strada già aperta e tracciata dalla precedente assise. Il Vaticano II persegue, quindi, quello stesso disegno di descrivere la Chiesa, appena iniziato dal Vaticano I, e lo fa anzitutto confermando, riproponendo e sviluppando le definizioni dogmatiche da esso prodotte. I verbi non sono casuali, perché anzitutto viene confermata l'adesione alle verità dogmatiche definite nella *Pastor æternus*, che lo stesso Vaticano II *docet*, *declarat* e *proponit*, riprendendo ed elencando le parole-chiave dei titoli dei capitoli della costituzione: *de institutione, perpetuitate, vi ac ratione sacri Primatus Romani Pontificis deque eius infallibili Magisterio*. Quelle stesse verità vengono però riproposte arricchite di piccole modifiche lessicali allo scopo di precisarle ulteriormente: «Dans la suite de la citation de Vatican I figurent quelques nuances qui ont leur importance au point de vue doctrinal et qui illustrent à merveille comment un Concile subséquent est à même de préciser et de clarifier parfois les déclarations d'un Concile précédent»[76].

[76] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 226.

Si tratta, a titolo esemplificativo, dell'identificazione di quei *pastores ac doctores* voluti da Cristo fino alla fine dei tempi per guidare la Chiesa, con gli *Apostolorum successores, videlicet Episcopi*; oppure dello slittamento dall'espressione *perpetuum principium ac visibile fundamentum* alla formulazione *perpetuum ac visibile principium et fundamentum*; o anche l'eliminazione dell'aggettivo apostolico nei riguardi del primato del papa. In ultimo, però, il Concilio promette uno sviluppo o completamento dei dogmi già proclamati affermando: «in eodem incepto pergens, doctrinam de Episcopis, successoribus Apostolorum, qui cum successore Petri, Christi Vicario ac totius Ecclesiæ visibili Capite, domum Dei viventis regunt, coram omnibus profiteri et declarare constituit».

Se dunque il Vaticano II, *Concilii Vaticani primi vestigia sequens*, aderisce alla dottrina sul primato e la riconferma con la sua autorità, *in eodem incepto pergens*, cioè proseguendo lo stesso disegno iniziato, desidera continuare la trattazione ecclesiologica proponendone uno sviluppo che ha come oggetto l'episcopato. Questa duplice affermazione del proemio si carica di un'importanza capitale perché è proprio attraverso di essa che il Concilio Vaticano II si pone in perfetta continuità con le affermazioni dell'assise precedente e ne annuncia anche uno sviluppo, che verrà poi esplicitato nei paragrafi seguenti; uno sviluppo che però non viene in alcun modo descritto come una definizione di nuovi dogmi ma piuttosto al livello della dichiarazione di una dottrina con tutta l'autorevolezza del Magistero conciliare. È lo stesso Philips a chiosare, nel suo già citato commento alla *Lumen gentium*: «Le programme ne comportait donc pas la proclamation d'une définition proprement dite»[77].

Il numero 18 si mostra allora di fondamentale importanza perché, aprendo la trattazione sulla costituzione gerarchica della Chiesa, ne fornisce la chiave di lettura, confermando (e in un certo qual modo attuando) quella che abbiamo definito in precedenza un'ermeneutica dello sviluppo delle verità dogmatiche: prese come base le definizioni del Concilio Vaticano I, esse vengono riproposte alla fede dell'intero popolo di Dio, ma anche meglio comprese e precisate con piccole modifiche terminologiche, per aprire così la strada a un loro completamento nella dottrina sull'episcopato.

La seconda sezione, quella riguardante l'origine del ministero dei vescovi, si snoda attraverso tre numeri, che trattano anzitutto dell'istitu-

[77] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 227-228.

zione del collegio apostolico (19), poi della successione agli apostoli da parte dei vescovi (20) e, infine, della sacramentalità dell'ordine episcopale (21). L'affermazione fondamentale da cui si sviluppa tutta la sezione è l'indole collegiale dei dodici: essi sono scelti dal Signore e istituiti *ad modum collegii seu cœtus stabilis*. A sostegno vengono riportati vari passi della Scrittura, dai quali emerge l'elezione, attraverso un atto solenne di Gesù, dei dodici come un gruppo ben definito con a capo Pietro, che partecipa in solido alla sua stessa missione verso Israele prima e poi verso tutte le nazioni, nella potenza dello Spirito Santo che li ha consacrati il giorno di Pentecoste. Sappiamo, dallo studio sulla genesi del documento, che

> La formula «come collegio o gruppo stabile» subì rimaneggiamenti fino alla vigilia della promulgazione. Non sono stati rimaneggiamenti inutili. Hanno contribuito a chiarire le idee e a dissipare ogni apprensione. Con il termine «collegio» si vuole indicare soltanto questo: gli Apostoli furono istituiti da Cristo come entità inseparabile polarizzata intorno a Pietro, capo degli altri e insieme Apostolo come gli altri. In quanto vero capo, Pietro ha superiorità non solo di onore, ma anche di autorità rispetto agli altri membri dello stesso collegio. Al tempo stesso però la sua qualifica primordiale, quella di essere Apostolo, importa che i membri del collegio, Apostoli come lui, prima ancora di essere sudditi siano suoi fratelli. La sua funzione primaziale, più che sfoggio di potere, è ricerca di collaborazione e stimolo regolatore dell'opera degli altri Apostoli, necessaria alla Chiesa non meno della sua. E non soltanto di necessità convenzionale, ma per esigenza costituzionale[78].

Dato che la missione divina affidata da Gesù al collegio apostolico deve essere perenne, gli apostoli stessi si scelsero dei successori: questi vengono identificati, all'interno del numero 20, nei vescovi. A sostegno di tale affermazione, oltre che testimonianze della Scrittura e dei padri, si dà vita a un parallelismo con quella logica concatenazione che nella *Pastor æternus* aveva condotto a riconoscere nel papa il successore dell'apostolo Pietro. Il Vaticano II, quindi, rifacendosi alla definizione dogmatica del Vaticano I nei riguardi del papa, conclude il paragrafo con una solenne dichiarazione: «Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiæ pastores, quos qui audit, Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et Eum qui Christum misit». Tale espressione ricalca e perfeziona affermazioni precedenti del Magistero su questo tema, pre-

[78] U. BETTI, *La dottrina sull'espiscopato*, 337.

senti nei decreti del Concilio di Trento[79], come anche nella *Pastor æternus*[80] e nella *Mystici corporis*[81].

Si giunge così alla conclusione della sezione con l'affermazione della sacramentalità dell'episcopato. Tale dichiarazione era presente fin dal primo schema *De Ecclesia* presentato in aula nel novembre del 1962 e, avendo ottenuto già da subito ampi consensi, pur attraverso diverse rielaborazioni, viene riproposta nel testo finale secondo questa versione: «Docet enim Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quæ nimirum et liturgica Ecclesiæ consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur».

Anche in questo caso il tenore è solenne e segna un impegno magisteriale dell'autorità conciliare. A questa formulazione viene premessa una descrizione del rapporto tra Cristo e la Sua Chiesa secondo l'immagine del sommo pontefice, funzionale a trattare anche il ministero dei vescovi: il concilio ha dunque scelto di accostare l'episcopato nella sua componente cristologica prima e in quella sacramentale poi.

Sorvolando il dittico riguardante la dottrina sulla collegialità episcopale, che occupa proprio il posto centrale nel capitolo e sul quale ci concentreremo in seguito, la terza sezione si trova strettamente collegata alla seconda perché descrive il ministero dei vescovi secondo lo schema dei *tria munera*, citato proprio in seguito alla solenne dichiarazione sulla sacramentalità dell'episcopato: «Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi». Essa è ora descritta più dettagliatamente, anzitutto considerando il ministero dei vescovi nel suo complesso (al n. 24) e, in seguito, secondo i singoli *munera* (ai nn. 25, 26 e 27). Il taglio di tutta la trattazione è dato dal primo paragrafo, in cui la missione del vescovo viene derivata da quella di Cristo stesso ed è descritta secondo la categoria del servizio; un capoverso è dedicato alla questione della *missio canonica*.

Il numero 25, trattando del *munus docendi*, si presenta particolarmente esteso perché in esso viene inserito e ripreso il dogma dell'infallibilità pontificia. La trattazione segue questo percorso: dopo aver attribuito, nell'insieme dei compiti del vescovo, il primo posto alla predicazione del

---

79 CONCILIO DI TRENTO, *De sacramento ordinis*, IV.
80 CONCILIO VATICANO I, *Pastor æternus*, III.
81 PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 209-212.

Vangelo, si descrive il Magistero autentico dei vescovi e del papa, al quale deve corrispondere un *religiosum voluntatis et intellectus obsequium* da parte dei fedeli; in seguito si tratta del Magisterio ordinario e universale come di quello solenne, ai quali si deve *fidei obsequium*; infine della prerogativa dell'infallibilità pontificia. Su quest'ultima il testo, pur riconfermando la dottrina della *Pastor æternus*, vi opera un «reale perfezionamento»[82] precisandone chiaramente l'estensione dell'oggetto. Dove infatti il Vaticano I non inseriva formalmente le verità connesse alla Rivelazione come oggetto di infallibilità magisteriale, senza però escluderle, il Vaticano II afferma: «Hæc autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinæ Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum».

Il paragrafo seguente si occupa, invece, del *munus sanctificandi*. Il numero 26 appare chiaramente diviso in due parti: la prima dedicata alla funzione santificatrice del vescovo nei riguardi della sua Chiesa particolare e la seconda ai mezzi di santificazione di cui egli si serve per portare a compimento la sua missione. Proprio all'interno della descrizione della funzione santificatrice, il Concilio inserisce una trattazione sulla Chiesa locale, collegata alla celebrazione dell'Eucaristia.

L'ultimo paragrafo della sezione si occupa del *munus regendi*, circoscritto alla sola Chiesa particolare affidata al singolo vescovo. Fin dalle prime righe viene ripresa la dinamica di servizio che l'autorità deve assumere sull'esempio di Cristo, già citata all'inizio della trattazione sul ministero episcopale. In questo numero i vescovi vengono definiti *vicarii et legati Christi*, ed è proprio su questa qualifica che si regge tutta l'affermazione della loro potestà propria, ordinaria e immediata nei riguardi delle diocesi affidate alle loro cure. Tale potestà viene ribadita citando letteralmente l'espressione di Leone XIII «neque vicarii Romanorum Pontificum putandi sunt»[83], che aveva come precedente la conferma dell'azione dei vescovi tedeschi da parte di Pio IX all'interno della disputa del *Kulturkampf*[84]. La missione pastorale del vescovo è poi descritta come imitazione del buon pastore e indirizzata attraverso una serie di imperativi che trovano le loro radici nei precetti evangelici e nelle lettere apostoliche.

---

[82] U. BETTI, *La dottrina*, 404.
[83] LEONE XIII, *Lettera enciclica Satis cognitum*, 732.
[84] PIO IX, lettera apostolica *Mirabilis illa constantia*, 30.

Infine, l'ultima sezione è dedicata ai ministri di grado inferiore. Il numero 28 si occupa dei presbiteri, considerati anzitutto nel loro rapporto con Cristo poi con il Vescovo, tra di loro e infine con i fedeli. L'unico sacerdozio di Cristo è partecipato in sommo grado ai vescovi e, attraverso il sacramento dell'ordine, anche ai presbiteri. Nell'esercizio della potestà ricevuta essi dipendono dai rispettivi vescovi, dei quali sono collaboratori nel ministero, e a loro fanno riferimento come a dei padri. I presbiteri poi sono legati tra loro da vincoli di intima fraternità, perché parte di un unico presbiterio. Infine il servizio al popolo di Dio è descritto in particolar modo secondo l'aspetto della testimonianza.

Il tema del diaconato è trattato al numero 29, l'ultimo del capitolo, e risulta diviso in due parti: anzitutto viene presentata una descrizione del ministero diaconale, in seguito si apre alla restaurazione del diaconato come grado permanente della gerarchia. Esso è proposto a partire dalla constatazione che, nella Chiesa latina, le funzioni specifiche dell'ordine diaconale erano difficilmente esercitate proprio a motivo dell'assenza di legittimi e permanenti titolari di tali uffici. Comunque il testo della costituzione lascia alle conferenze episcopali il giudizio sulla convenienza e l'utilità del ripristino del diaconato permanente nei rispettivi territori, pur indicando come destinatari uomini di età matura, anche sposati, oppure giovani che scelgano di rimanere celibi.

2.2 *Il dittico dei numeri 22 e 23*

Lo sguardo panoramico che abbiamo rivolto alla composizione e ai contenuti di tutto il terzo capitolo, ci permette ora di concentrare la nostra attenzione sul testo che maggiormente ci interessa ai fini del presente studio.

> I paragrafi 22 e 23, che hanno sviluppato il tema della collegialità dei vescovi, si trovano nel terzo capitolo della costituzione, proprio dopo un gruppo di tre paragrafi che riguardano l'origine dell'episcopato, e prima dei paragrafi sul triplice ufficio dei vescovi, e dei paragrafi sui sacerdoti e i diaconi Ciò significa che il tema della collegialità occupa un posto preminente: ciò che è comune viene prima di ciò che è individuale (ufficio) e che distingue (sacerdoti, diaconi). In questa costruzione si rispecchia la costruzione della *Lumen gentium* nel suo insieme. In altre parole, la concezione generale della chiesa nella costituzione, caratterizzata dalla precedenza che viene data all'elemento comune rispetto a quello che distingue, si ripercuote sulla riflessione relativa al ministero[85].

[85] H. RIKHOF, «Il Vaticano II», 474.

Dunque non sono solamente le lunghe e vivaci discussioni che hanno occupato i padri conciliari per numerose sedute a fare dei numeri 22 e 23 l'argomento più importante di tutta la *Lumen gentium*, ma è la posizione stessa che essi occupano all'interno del capitolo sulla costituzione gerarchica della Chiesa a conferire al tema della collegialità episcopale un risalto tutto particolare, ponendolo come un punto nodale nel quale sfociano le affermazioni precedenti relative all'episcopato e dal quale sgorgano quelle successive. Anche Betti, nel momento in cui arriva a trattare della collegialità all'interno del suo commento continuato ai vari paragrafi del terzo capitolo, constata:

> La trattazione dei vescovi come collegio con a capo il Romano Pontefice era ormai scontata, una volta ammessa la collegialità apostolica, la successione dei vescovi agli Apostoli, la consacrazione episcopale come sacramento di tale successione. Ora non si fa altro che trarre le conseguenze di quella dottrina precedentemente esposta; la quale sarà unificata e sviluppata attorno a questi due punti complementari. La collegialità espiscopale considerata in tutta la sua dimensione storico-teologica. La sua armonica composizione con il domma del primato papale definito dal Vaticano I[86].

La posizione di questi due paragrafi li mette in notevole risalto sul complesso del capitolo e ne fanno un nucleo tematico di straordinaria importanza nell'economia di tutta la trattazione sui vescovi.

I due numeri si presentano al lettore come una sorta di dittico e, se si desidera comprendere a pieno e in profondità la dottrina sulla collegialità episcopale, non è possibile ridurre l'analisi solamente al primo dei due paragrafi:

> Di solito, infatti, si circoscrive l'analisi a LG 22, commentando più frettolosamente il paragrafo successivo, quasi che non avesse rilievo particolare per la questione della collegialità; in realtà, i due paragrafi si offrono come una specie di dittico che presenta due scene distinte e separabili, ma che solo accostate possono rivelare l'interezza del discorso; o, se si vuole, come il dritto e il rovescio di un'unica medaglia: il collegio nel legame costitutivo con il suo capo sul dritto, le relazioni dei singoli vescovi con le chiese particolari e con la chiesa universale come manifestazione dell'unione collegiale sul verso. Per quanto decisivo, il rapporto con il capo non esaurisce la natura e la funzione del collegio dei vescovi: per misurare il senso e la portata di questa dottrina, bisogna allargare l'orizzonte allo scenario disegnato

[86] U. BETTI, *La dottrina*, 360.

nel paragrafo successivo, da cui risultano ulteriori elementi, utili soprattutto a capire modalità e condizioni di esercizio della collegialità[87].

In altre parole, si potrebbe affermare che il numero 22 della costituzione descriva l'asse verticale della collegialità, cioè il ruolo del capo all'interno del collegio episcopale, mentre il numero 23 l'asse orizzontale, cioè le relazioni che intercorrono tra tutti i membri del collegio. In questo modo il testo ci fornisce quelle che potremmo descrivere come le coordinate fondamentali per una comprensione piena della dottrina sulla collegialità, cioè la sua altezza (il ruolo del capo nel collegio) e la sua ampiezza (le relazioni tra i membri del collegio), senza comunque trascurarne la profondità, che emergerebbe dall'inserimento di tutta la trattazione nel quadro più generale del mistero della Chiesa.

2.2.1 L'asse verticale della collegialità in LG 22

Il numero 22 può essere diviso senza difficoltà in tre sezioni, ovvero in tre passaggi successivi di un unico discorso che descrive la collegialità espiscopale a partire dalla sua origine, proseguendo con la struttura del collegio e giungendo infine a trattare le modalità del suo esercizio. Riguardo all'origine, il testo del paragrafo riprende quanto già affermato in precedenza (n. 19) sull'istituzione del collegio apostolico, stabilendo un parallelismo tra Pietro-apostoli e papa-vescovi: «Sicut, statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium apostolicum constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi, successores Apostolorum, inter se coniunguntur». Tale parallelismo verte sulla dinamica della successione: come Pietro e gli apostoli costituirono un unico collegio, allo stesso modo il successore di Pietro e i successori degli apostoli sono tra loro strettamente uniti. La collegialità episcopale viene dunque a definirsi a partire dalla collegialità apostolica e dalla successione per via sacramentale, ovvero le due affermazioni che la costituzione aveva dichiarato nei paragrafi precedenti.

Nell'accostare il testo, appare anzitutto necessario porre una particolare attenzione all'uso del termine *collegium*, che «senza dubbio, rappresenta il vero elemento interpretativo che il Concilio ha dato del testo della Scrittura: il tentativo cioè di tradurre la *verità* della Scrittura nei *concetti* della teologia e dischiuderla così alla più larga elaborazione teologica»[88]. Tale espressione, che non può vantare alcun uso nei testi

[87] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 13-14.
[88] J. RATZINGER, «La collegialità episcopale», 734.

evangelici, si presenta dunque come un vero e proprio atto ermeneutico del Concilio Vaticano II nei riguardi dei racconti biblici sull'istituzione dei dodici e, per questo, assume un'importanza capitale su tutto lo svolgimento del testo. Servendosi del termine *collegium*, i padri non hanno manifestato la volontà di piegare il dato scritturistico all'accezione prettamente giuridica di cui quella espressione si era caricata, soprattutto in epoca moderna, ma piuttosto hanno mostrato l'intenzione di attribuire a essa un contenuto nuovo (o semmai antico, perché attestato già nella tradizione patristica e nell'uso liturgico) di natura teologica. Ciò appare evidente sia, sempre al numero 19, dalla specificazione inserita attraverso l'inciso *seu cœtus stabilis*; sia dall'uso interscambiabile di termini equivalenti a *collegium* quali *corpus*, *ordo* e *cœtus*; sia dall'utilizzo di una perifrasi come, proprio all'interno del parallelismo che stiamo considerando, *inter se coniunguntur*.

> Tale scambio di termini può, tuttavia, far pensare, che nessuna delle parole che il linguaggio giuridico profano ci mette a disposizione, può, in modo perfettamente adeguato, esprimere lo stato delle cose all'interno della Chiesa, per il quale ci sono, è vero, dei termini analoghi, nel campo profano, ma non esistono adeguati paralleli. In questo senso è certo che il linguaggio della teologia rimarrà sempre un faticoso balbettare. Essa deve riuscire ad esprimere il nuovo che è venuto a portare nel mondo Cristo; ma questo lo può fare soltanto servendosi di vecchie parole, che il linguaggio umano le offre e che, tanto più insufficienti e inadeguate diventano, quanto più alto e sublime è il grado delle realtà che debbono esprimere[89].

Già lo stesso testo, dunque, desidera fugare ogni possibile equivoco nell'impiego di un termine come *collegium*: esso non va inteso in maniera strettamente giuridica; piuttosto il suo contenuto, a partire dalla semplice accezione di gruppo stabile, sarà gradualmente definito nel corso della trattazione, caricandosi di un valore prettamente teologico e venendo ad assumere un nuovo significato specifico. Ciò può avvenire soltanto a partire dalla insopprimibile relatività o analogicità del linguaggio teologico, che mai riesce perfettamente a comprendere e delimitare quelle stesse verità che cerca di esprimere e comunicare.

Analizzando il testo del parallelismo proposto al numero 22, è possibile fornire ora qualche specificazione a partire da alcune semplici considerazioni linguistiche. Anzitutto l'inciso *statuente Domino* evidenzia come la collegialità episcopale non sia da ricollegarsi a una norma di diritto ecclesiastico ma piuttosto risalga a una deliberazione del Signo-

[89] J. RATZINGER, «La collegialità episcopale», 735-736.

re; essa è contenuta nella scelta stessa di Gesù di eleggere un gruppo stabile di apostoli con a capo Pietro e diviene quindi forma primitiva della costituzione data dal Signore stesso alla Sua Chiesa. La sostituzione di *alii Apostoli* con *ceteri Apostoli* rispetto allo schema presentato in aula nel settembre del 1964, pone Pietro all'interno del collegio e, pur mantenendo le sue prerogative di capo, ne evidenzia l'appartenenza al gruppo dei dodici. A motivo del parallelismo, tale inserimento vale anche per il papa, che quindi non può essere considerato al di fuori del gruppo dei vescovi ma con i vescovi parte di un unico collegio, all'interno del quale è vescovo tra i vescovi, e proprio perché vescovo di Roma egli è anche papa. Infine tutto il paragone è retto dalla locuzione *pari ratione*, che nel testo definitivo veniva a sostituire l'espressione *eadem ratione* indicando non l'assoluta identità tra i due collegi, e quindi la trasmissione anche di quelle prerogative straordinarie che gli apostoli avevano ricevuto dal Signore affinché fossero le fondamenta della Sua Chiesa, ma una ragionevole proporzionalità tra i due gruppi.

Nel seguito, sempre descrivendo l'origine della collegialità episcopale, il testo offre una dimostrazione della sua esistenza a partire dalla prassi storica della Chiesa. Vengono qui citati il vincolo di comunione che sin dalle origini lega i vescovi di tutto il mondo tra di loro e con il vescovo di Roma, ma anche la convocazione di concili regionali e, soprattutto, dei concili ecumenici e infine la prassi liturgica della presenza di almeno tre vescovi in occasione della consacrazione di un nuovo eletto.

In ultimo vengono esplicitati i requisiti attraverso i quali si entra a far parte del collegio episcopale: essi sono ripresi dal numero 21 in cui il Vaticano II, dichiarando la sacramentalità dell'episcopato, aveva già esplicitato le due condizioni per l'esercizio dei suoi *tria munera*, ovvero la ricezione del sacramento e la comunione con il capo e i membri del collegio. In questo caso il testo sembra però evidenziare come i due requisiti citati, già non riconducibili allo stesso ordine di appartenenza, perché una relativa all'ambito sacramentale mentre l'altra a quello sociale, non rivestano nemmeno la stessa importanza. Recita infatti il dettato della costituzione: «Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris». Da esso emerge come il primo elemento, ovvero la consacrazione episcopale, sia descritto più come causa efficiente dell'incorporazione al collegio, perché introdotto da *vi*, cioè "in virtù"; mentre il secondo elemento, la comunione gerarchica, declinato all'ablativo strumentale, venga indicato piuttosto come una

condizione indispensabile. Legando l'appartenenza al collegio con l'ordinazione sacramentale ne deriva che

> il collegio dei vescovi non è semplicemente una creazione del papa, ma trae la sua origine da un atto sacramentale e rappresenta così un dato di fatto insopprimibile della struttura della Chiesa, che nasce dalla natura stessa di questa, stabilita dal Signore – anche se il concreto esercizio della collegialità ha poi bisogno di più precise determinazioni da parte del diritto positivo[90].

Con l'esplicitazione delle due condizioni viene infine definitivamente archiviata, anche se non risolta, la *querelle* sulla composizione del collegio episcopale: di esso fanno parte di diritto, non solo i vescovi residenziali, ma anche i vescovi titolari i quali, pur avendo ricevuto l'ordinazione, non possiedono giurisdizione su una Chiesa particolare.

Il numero 22 passa poi a determinare la struttura del collegio. Già in apertura della sezione è palpabile una sorta di tensione[91] che traspare in maniera evidente dalle scelte linguistiche adottate nel testo:

> Il tono del n. 22 è limitato e negativo, lo sviluppo del discorso e la concatenazione delle affermazioni sono rivelatori dell'intenzionalità: la frase principale si apre con una negazione («collegium auctoritatem non habet») e il testo si dispiega attraverso formulazioni avversative (però, benché…) e correttivi. Ogni volta che si afferma qualcosa del collegio (o del papa), immediatamente si definiscono le condizioni di esercizio della controparte (papa o collegio) e si delimitano la forma e campo di esercizio, dell'uno rispetto all'altro. Lo stile adottato suggerisce immediatamente l'idea di un potere che ha bisogno di essere controbilanciato; l'intenzione si fa evidente: riequilibrare i poteri e mostrare come sia insita in loro una reciproca delimitazione. Inoltre i verbi che descrivono l'agire del papa sono all'attivo e hanno un senso diretto (*posuit*, *constituit*), mentre quando si tratta del collegio sono espressi in una forma indiretta (*tributum esse constat*)[92].

Una tale caratterizzazione, letta come conseguenza di scelte di compromesso o comunque di concessioni fatte, in sede di dibattito, alla minoranza dell'assemblea conciliare al fine di renderle più facilmente accettabile il dettato della costituzione, ci sembra piuttosto una chiara attestazione dello sviluppo teologico a cui si poteva assistere durante anni del Vaticano II. Essa fotografa, a nostro parere, la fase di transizione che, a partire da una trattazione ecclesiologica di stampo più apo-

---

[90] J. RATZINGER, «La collegialità», 739.
[91] H. RIKHOF, «Il Vaticano II», 476-479.
[92] S. NOCETI, «Capitolo III», 254.

logetico-giuridico tipica del post-Vaticano I, si spostava verso a una di genere dogmatico-misterico.

La prima affermazione rivela l'intenzione fondamentale di evitare qualunque genere di opposizione tra la potestà del collegio e quella del papa, dichiarando in maniera esplicita che non è in alcun modo possibile considerare il collegio episcopale senza la presenza del suo capo. Afferma a proposito Philips:

> Jamais on n'insistera assez sur le fait que la comparaison ne se fait pas entre le Pape et les autres évêques, mais entre le Pape et le Collège épiscopal dans laquel il est lui-même compris. Il est donc présent de part et d'autre, dans chacun des deux termes de la comparaison, bien que dans des conditions qui ne sont pas tout à fait les même. Si l'on ne tient pas soigneusement compte de cette donnée, il n'est pas possible d'éviter un état de tensions entre la Siège de Rome et les autres évêques[93].

È proprio a partire da questo equivoco di fondo che si sono sviluppate numerose incomprensioni e interpretazioni faziose riguardo alla dottrina sulla collegialità episcopale. È invece evidente, proprio a partire dal dettato della costituzione, che il papa non venga assolutamente a configurarsi come una presenza esterna al collegio ma piuttosto quale suo elemento interno, costitutivo e congenito. Egli è, potremmo dire, condizione stessa di esistenza del collegio e sua esigenza intrinseca; questo non significa che il collegio dei vescovi esista per volontà del papa oppure quando egli lo desideri, ma piuttosto che «dalla congiunzione dei membri e del capo trae origine il collegio, e come tale sussiste in modo permamente»[94]. A motivo di questo suo *status* particolare, dunque, il pontefice non vede in alcun modo alterato o inficiato il suo potere primaziale.

Su questo assunto basilare si radicano le affermazioni riguardanti la suprema potestà del romano pontefice e l'altrettanto suprema potestà dell'intero collegio episcopale nei riguardi di tutta la Chiesa. Il papa, viene detto, «habet in Ecclesiam […] plenam, supremam et universalem potestatem» mentre il collegio «subiectum quoque supremæ ac plenæ potestatis in universam Ecclesiam exsistit». Tali affermazioni «si presentano qui in stretta connessione con le relazioni ufficiali del Vaticano I, dalle quali più di una formula è presa letteralmente. Ci si era

---

[93] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 292.
[94] U. BETTI, *La dottrina*, 367.

quasi scrupolosamente studiati di mettere in luce la perfetta identità di dottrina tra il Concilio Vaticano attuale e quello passato»[95].

Proprio a partire da queste considerazioni testuali sono resi evidenti sia la continuità con il Vaticano I sia il coerente sviluppo della dottrina ecclesiologica, così da rendere priva di fondamento ogni accusa, mossa al Vaticano II, di proporre affermazioni teologiche nuove e prive di attestazioni nella Tradizione precedente. Nello specifico, la descrizione della potestà pontificia è ripresa dalla definizione della *Pastor æternus* e corredata di due piccole specificazioni: la prima, introdotta con le parole «vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiæ Pastoris», serve a esplicitare il fondamento di questo potere, ricollegandolo allo stesso Cristo e alla successione nei riguardi di Pietro; la seconda, descritta attraverso le parole «quam [plenam, supremam et universalem potestatem] semper libere exercere valet», si presenta invece come corollario all'affermazione del possesso, da parte del papa, di un potere pieno e universale che, se non fosse esercitabile sempre liberamente, tale non sarebbe. La dichiarazione della potestà del collegio è invece ripresa a partire dallo schema *De Ecclesia Christi* del Vaticano I[96], dalla relazione di Kleutgen[97] e dalla dichiarazione di Zinelli[98], non solo nella sua espressione, ma anche nella proposizione di alcune prove scritturistiche. In questo caso è interessante notare il passaggio da «quidem potestas independenter a Romano Pontifice exercere nequit» dello schema presentato in aula nel 1964 a «quidem potestas nonnisi consentiente Romano Pontifice excercere potest» del testo finale: la seconda formula torna a posizionare il papa all'interno del collegio e non lo considera, come darebbe adito la prima formulazione, un potere esterno, dal quale il collegio dipende.

Il testo del Vaticano II propone dunque, con l'autorevolezza del suo Magistero e in maniera indiscutibile, che il collegio dei vescovi, cioè il gruppo dei successori degli apostoli uniti al loro capo, il successore di Pietro, possiede in maniera abituale e per diritto divino la stessa potestà piena e suprema su tutta la Chiesa che il Vaticano I aveva definito competere personalmente al papa. Così facendo, l'assise ha però lasciato irrisolte almeno due questioni, cioè quella relativa all'unicità o duplicità del soggetto del potere supremo e l'altra legata all'origine della potestà del collegio. Soffermandoci solamente sulla prima, essa trova il

---

[95] J. RATZINGER, «La collegialità», 748.
[96] Mansi 53, 310.
[97] Mansi 53, 321-322.
[98] Mansi 53, 1109-110.

suo punto nodale nell'interpretazione attribuita all'avverbio *quoque*; Gherardini lo spiega in questo modo:

> La mia analisi prendeva di mira l'avverbio "quoque, pure, anche", scoprendone due distinte funzioni: *predicativa* l'una; *reduplicativa* l'altra. Nel primo senso il "quoque" dice o rivela (predica) d'uno stesso soggetto più aspetti o più doti: Pietro è il pescatore di Galilea, ma anche ("quoque") l'apostolo, anzi ("quoque") il primo degli apostoli chiamati da Cristo, e perfino ("quoque") il principe di essi, il loro capo; oppure, Pietro era spontaneo, e generoso, ma anche ("quoque") un po' troppo sicuro di sé. Nel secondo senso, il "quoque" raccorda più soggetti su una medesima piattaforma o nel disbrigo d'uno stesso affare: anche ("quoque") Pietro era presente con Giacomo e Giovanni[99].

Se da una parte l'interpretazione predicativa del *quoque*, affermando una duplice modalità di esercizio del supremo potere, che apparterrebbe a un *subjectum inadæquate distinctum*, potrebbe ridurre la portata delle affermazioni del Vaticano II, dall'altra la sua accezione reduplicativa, proponendo una duplicità dei soggetti possessori del supremo potere nella Chiesa, sembrerebbe contraddire le affermazioni della Tradizione. Una tale battaglia ermeneutica sul testo della *Lumen gentium* ci sembra oltrepassare quei limiti entro i quali lo stesso Vaticano II si è posto: a nostro parere, infatti, l'assise vaticana, pur affermando il possesso da parte del collegio episcopale della potestà piena e suprema sulla Chiesa, non si è però pronunciata per dirimere la questione con il peso della sua autorità magisteriale proprio per il fatto che tale dottrina si trovava ancora in una fase di sviluppo (come, di fatto, lo è oggi) e necessitava dunque di un'ulteriore maturazione teologica prima di poter pervenire, se necessario, a una sua solenne definizione.

Ci sembra piuttosto che, proprio a partire dal dettato della costituzione, si possa derivare chiaramente l'originalità propria della Chiesa che, a motivo di quella non debole analogia che la stessa *Lumen gentium* stabilisce con l'incarnazione del Verbo[100], non può essere in alcun modo ridotta al suo solo aspetto umano:

> En fait nous ne rencontrons nulle part en dehors de l'Église un exemple d'une structure aussi complexe pour le gouvernement d'une société. Mais l'Église n'est pas une institution d'ordre simplement terrestre, et la confor-

[99] B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II*, 241.
[100] LG 8.

> mité entre les deux formes d'exercice de l'autorité est assurée par l'assistance divine[101].

L'organizzazione societaria della Chiesa, e quindi la sua comprensione a partire da categorie di stampo giuridico, non può trascurare la sua componente pneumatica. «Socialis compago Ecclesiæ Spiritui Christi, eam vivificanti, ad augmentum corporis inservit»[102]: la compagine sociale è a servizio dello Spirito Santo e la funzione gerarchica riveste in essa un ruolo puramente strumentale. Non è a caso che, qualche riga più sotto, lo stesso numero 22 si riferisca all'azione dello Spirito Santo che costantemente consolida la struttura organica e la concordia della Chiesa intera. Ciò non esclude il verificarsi di tensioni, anche gravi, all'interno del collegio episcopale, che possano sfociare in casi di eresia o scisma (la storia ce ne offre varie testimonianze), ma assicura che il Paraclito renderà sempre impossibile una sostanziale e totale contrapposizione tra il capo del collegio e l'intero episcopato. Commenta giustamente Ratzinger:

> Se si volesse giungere a sicurezze umane assolute, anche il primato rimarrebbe una realtà sommamente incerta, di fronte a tutti i compromessi umani di cui bisogna tener conto. Senza la fiducia nello Spirito Santo e nella sua forza protettiva ogni organizzazione ecclesiastica sarebbe messa in pericolo e senza via di uscita[103].

Inoltre ci sembra necessario aggiungere che le affermazioni del Vaticano II rispecchiano in maniera eminente un *modus* profondamente cattolico di fare teologia:

> Il Concilio ha avuto il merito di unire senza confondere. Non ha ceduto alle tentazioni della falsa teologia dell'«aut-aut». Ha fatto ricorso, né poteva fare altrimenti, alla teologia vera, quella dell'*et*, con la quale si esprimono i dommi fondamentali della fede: Dio uno *e* trino, Cristo Dio *e* uomo. Ugualmente, per presentare nella sua interezza la dottrina sulla costituzione gerarchica della Chiesa, non si può dire: il Papa *o* i vescovi; ma il Papa *e* i vescovi[104].

Ci si trova, anche in rapporto al governo supremo della Chiesa, alle soglie del mistero e non si riuscirà mai a ridurne la portata a semplici

---

101 G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, I, 297.
102 LG 8.
103 J. RATZINGER, «La collegialità», 750.
104 U. BETTI, *La dottrina*, 368; riprende l'affermazione dagli interventi sul tema di Da Veiga Coutinho in AS II/2, 504-506 e di Volk in AS II/2, 893-894.

categorie umane, per quanto sia però possibile avvicinarsi sempre più a una sua migliore comprensione. Per questo motivo ci sembra utile ricapitolare il contenuto della dichiarazione sulla suprema potestà nella Chiesa, più che in maniera positiva, secondo una definizione negativa offerta da Ratzinger quando si riferisce a un «doppio limite della collegialità: la dipendenza del collegio dalla cooperazione del papa e la indipendenza del papa dalla cooperazione del collegio»[105].

Continuando l'analisi del numero 22, il testo, prima di passare a descrivere le modalità di esercizio della collegialità episcopale, si sofferma brevemente sul significato ecclesiologico del collegio. Tale significato deriva dalla sua stessa struttura interna: per il fatto di essere composto da una pluralità di vescovi, esso esprime la varietà e universalità del popolo di Dio e contemporaneamente, poiché è riunito sotto un unico capo, la sua unità cattolica. A tale affermazione viene unita la dichiarazione di una *potestas propria* dei vescovi, non soltanto sulla Chiesa particolare a loro affidata, ma su tutta la Chiesa universale.

L'ultima sezione è quindi dedicata alle modalità di esercizio della collegialità, ovvero alle sue realizzazioni pratiche, e distingue un modo solenne nel concilio ecumenico e delle forme non conciliari che però non vengono ulteriormente precisate. Riguardo al primo, il Vaticano II abbandona la dicitura classica di modo straordinario per evitare le due conseguenze di una tale affermazione: da una parte l'identificare il Magistero ordinario e universale dei vescovi con un atto collegiale, dall'altra il ridurre la celebrazione dei concili a un evento di natura eccezionale. Nel caso, dunque, dei concili ecumenici il dettato della costituzione specifica il ruolo del romano pontefice a due livelli: uno minimo nella conferma o accettazione e uno pieno nella convocazione, presidenza e conferma. Riguardo invece alla seconda modalità di esercizio della collegialità, cioè alle forme non conciliari, «il testo afferma chiaramente solo questo: che si possono dare atti extra-conciliari del collegio universale, ma non dice se ci siano stati e come si siano svolti»[106]. Anche in quest'ultimo caso viene chiaramente dichiarato il ruolo fondamentale che riveste il papa per rendere un atto del collegio episcopale disperso un vero atto collegiale: un livello minimo è l'approvazione o la libera accettazione, un livello più alto è invece un esplicito invito da parte del romano pontefice.

---

105 J. RATZINGER, «La collegialità», 748.
106 J. RATZINGER, «La collegialità», 750.

2.2.2 L'asse orizzontale della collegialità in LG 23

La collegialità episcopale non esaurisce la sua essenza nella dinamica verticale capo-corpo, ma interessa anche l'asse orizzontale delle mutue relazioni tra i membri del collegio: di esse si occupa il secondo quadro del dittico, ovvero il numero 23. Se l'aggancio tematico con il discorso svolto in precedenza è dato dall'*incipit* del testo, cioè dalle parole *unio collegialis*, potremmo però arrivare a dire che «Il paragrafo, a ben vedere, sembra declinare la seconda forma di esercizio della collegialità, quella dei vescovi sparsi per il mondo»[107].

La sua articolazione è facilmente riconoscibile: dopo aver identificato nel vescovo il principio visibile e fondamento dell'unità della Chiesa particolare, il dettato si sofferma sulla sollecitudine dei vescovi per la Chiesa universale, dando particolare rilievo alla loro opera di propagazione della fede, per terminare descrivendo alcune concretizzazioni parziali della collegialità espiscopale. Prima di scorrere i vari passaggi è utile premettere che l'analisi dell'attuale paragrafo risulterà evidentemente più breve rispetto a quella del numero precedente perché, in questo caso, «Non si danno […] problemi di ermeneutica del testo; semmai le difficoltà riguardano la recezione»[108].

Partendo dalla prima sezione, il testo stabilisce anzitutto un parallelismo, ripreso dallo schema Philips ma modificato a seguito della nota di Paolo VI, tra il papa nei riguardi della Chiesa universale e i singoli vescovi in rapporto alle Chiese particolari. Attraverso di esso, ai vescovi vengono attribuiti quelle stesse qualifiche che in precedenza la *Pastor æternus* declinava solamente in relazione al romano pontefice: se quest'ultimo è *unitatis perpetuum ac visibile principium et fundamentum* per la Chiesa universale, per una certa analogia (e non un perfetto parallelismo, che magari poteva essere richiamato dall'uso di *sicut… ita* nella prima redazione) anche i vescovi sono *visibile principium et fundamentum unitatis* per le rispettive Chiese particolari. Il probabile intento di tale affermazione potrebbe essere quello di rafforzare ulteriormente le affermazioni riguardanti l'importanza e il ruolo dei vescovi nelle singole Chiese.

A fianco di questo parallelismo si inserisce l'inciso «in quibus [Ecclesiis particularibus] et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit», che ha interessato numerose discussioni teologiche successive, facendo in tal modo dimenticare il contesto più ampio della collegialità episcopale all'interno del quale esso è inserito. Questa affermazione,

---

[107] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 28.
[108] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 29.

infatti, era già presente al numero 15 del *De Ecclesia* elaborato dalla fase preparatoria, il quale recitava: «in illis et ex illis […] una et unica Ecclesia Catholica exsistit»[109]. Essa era però inserita in uno sviluppo differente della trattazione: l'introduzione della figura del romano pontefice non era infatti all'interno di un rigido parallelismo ma, piuttosto, in forma incidentale in un discorso che aveva come *focus* i vescovi. La formulazione definitiva permette però di vedere, in questo inciso, la premessa maggiore che, unita alla minore precedentemente espressa, rende possibile affermare che ogni vescovo è personificazione di una Chiesa particolare e che i vescovi, riuniti in collegio con il papa, rappresentino quello che nella sezione successiva sarà poi definito il *corpus Ecclesiarum*[110].

Il testo del numero 23 passa poi a descrivere la *sollecitudo pro universa Ecclesia* che, pur non manifestandosi in atti di vera e propria giurisdizione, appartiene a ogni vescovo in quanto membro del collegio. Questa responsabilità, afferma il dettato conciliare, deriva dalla volontà stessa di Cristo («ex Christi institutione et præcepto») e, di conseguenza, si configura come un compito permanente. Essa comporta una collaborazione tra i vescovi in differenti ambiti, che il testo elenca in maniera esemplificativa, non esaustiva: si tratta dell'unità della fede e della disciplina; del campo della carità nei riguardi di tutta la Chiesa ma, in modo particolare, dei più bisognosi; delle differenti attività comuni, soprattutto della diffusione del Vangelo, alla quale il paragrafo dedicherà uno specifico approfondimento. Infatti, il capoverso successivo è completamente incentrato sulla propagazione della fede come ufficio comune del corpo episcopale: a motivo di un espresso mandato del Signore, a tutti i vescovi è affidato il compito di contribuire all'annuncio missionario con aiuti materiali e spirituali, con l'invio di missionari e suscitando l'attiva cooperazione dei fedeli. In ultimo viene anche sottolineata l'importanza di un saggio governo della singola diocesi perché il bene di una singola Chiesa particolare contribuisce al bene della Chiesa universale. In questa affermazione il Betti scorge una sorta di pericoresi ecclesiologica, simile a quella trinitaria; egli afferma infatti:

> Una Chiesa particolare è distinta dalle altre solo dal punto di vista amministrativo; non da quello costitutivo. Essendo della stessa natura, ciascuna compenetra continuamente e dinamicamente le altre. Si verifica cioè una

[109] AS I/4, 26-27.
[110] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 32-33.

> vera pericòresi, nel senso che questa parola ha nella teologia trinitaria: come a causa dell'unità di natura le tre persone divine si compenetrano a vicenda e ciascuna è in tutte e tutte in ciascuna; altrettanto avviene di ogni chiesa in rapporto alle altre[111].

Sebbene un paragone del genere non possa essere solamente accennato in questo modo così fugace ma necessiterebbe di uno studio più approfondito, possiamo però in esso rintracciare quel reciproco richiamarsi tra le verità della fede che si è già verificato in precedenza e riconoscere come anche nella trattazione ecclesiologica sia possibile ritrovare le stesse dinamiche che nelle altre discipline teologiche vengono utilizzate per descrivere i misteri della nostra fede.

L'ultima sezione è dedicata a quelle che potremmo definire come delle parziali concretizzazioni della collegialità episcopale, ovvero i patriarcati e le conferenze episcopali. Si tratta di istituzioni che differiscono notevolmente tra loro: mentre i primi si riferiscono a delle autorità intermedie tra il papa e i singoli vescovi, sorte nel passato a motivo della filiazione di nuove chiese da quelle più antiche, le seconde sono delle forme collegiali adatte alle necessità pastorali più recenti. Entrambe, comunque, sono presentate come forme di realizzazione pratica di quell'unione collegiale che lega i vescovi e, di conseguenza, le Chiese.

2.2.3 Sintesi dottrinale

A conclusione dell'analisi condotta sul dettato conciliare dei numeri 22 e 23, ci sembra utile riportare una sintesi dei capi dottrinali riguardanti la collegialità episcopale, così come emersi dal testo. Per farlo pensiamo sia utile seguire la stessa scansione che la *Pastor aeternus* ha utilizzato per definire le prerogative della potestà papale: ciò è possibile anche a motivo di quel parallelismo e di quella complementarietà che la stessa *Lumen gentium* stabilisce tra le affermazioni dei due Concili Vaticani. Anzitutto la costituzione dichiara, sin dal numero 20, l'istituzione da parte dello stesso Signore Gesù del collegio degli apostoli, inteso come un gruppo stabile con a capo Pietro, al quale affidò una vera e propria potestà di giurisdizione su tutta la Chiesa. La perpetuità del collegio è insegnata sin dal numero 21, stabilendo che per divina istituzione il collegio dei vescovi (inteso con a capo il romano pontefice) succede al collegio apostolico (sempre inteso con a capo Pietro) e

---

[111] U. BETTI, *La dottrina*, 384.

affermando che è attraverso la consacrazione episcopale, la quale conferisce la grazia sacramentale e il carattere, e la comunione gerarchica con il capo e gli altri membri che si è inseriti nel collegio. Il valore e la natura della collegialità è invece l'oggetto specifico dei numeri 22 e 23 e viene descritta secondo due direttrici: la prima mette in relazione il collegio con la Chiesa intera, affermando che il collegio episcopale con a capo il papa è soggetto della stessa suprema potestà che il romano pontefice possiede personalmente e può esercitare anche da solo; la seconda mette in rapporto i vescovi in seno al collegio, stabilendo che ogni vescovo, proprio in quanto membro del collegio, è nativamente responsabile della Chiesa universale e a essa rivolge in varie maniere la sua cura pastorale.

Se il percorso svolto finora ha offerto prove chiare della continuità tra l'insegnamento del Concilio Vaticano I e quello del Concilio Vaticano II, non meno ha evidenziato un'altrettanto innegabile evoluzione della dottrina ecclesiologica, che vede nel Vaticano II un momento di fondamentale importanza:

> La dottrina sulle relazioni tra il Papa e gli altri membri del collegio episcopale […] ha tutte le credenziali per essere considerata un reale progresso dell'ecclesiologia. Senza essere in alcun modo un'innovazione, costituisce tuttavia un sano ed equilibrato rinnovamento già felicemente avviato negli ultimi decenni. Purché non violentata da intemperanze non soddisfatte né avvilità da ostruzionismi troppo ostinati, essa è in grado di presentare più armonicamente l'unità di tutto l'Episcopato, riportandolo al suo quadro nativo, che è quello dell'istituzione del collegio apostolico da parte di Cristo[112].

Tale equilibrata tensione tra continuità e progresso non sono altro che quello che è stato definito, all'inizio del nostro studio, uno sviluppo organico della dottrina: in questo modo la Chiesa intera approfondisce la sua comprensione del *depositum fidei* e, non solo lo trasmette attraverso i secoli inalterato nei suoi contenuti, ma sempre meglio lo conosce e lo applica nella predicazione come nella sua stessa organizzazione e vita.

Lo sviluppo organico della dottrina sulla collegialità non giunge, però, nel Vaticano II a una sua vera e propria definizione dogmatica semplicemente per il fatto che essa non aveva raggiunto la maturità necessaria a una sua proposizione definitiva. Infatti l'insegnamento contenuto nella *Lumen gentium*, seppur poteva essere considerato

---

[112] U. BETTI, «Relazioni tra il Papa», 771.

maturo quanto agli assi portanti dei suoi contenuti dottrinali, non lo poteva essere altrettanto per quanto concerneva la sua traduzione scritta, tanto da necessitare di quelle precisazioni contenute all'interno della *nota explicativa prævia*. Ciò è stato inevitabile a motivo del cambiamento di linguaggio che l'intera teologia stava assumendo con il Vaticano II e che, in modo particolare nel nostro caso specifico, interessava anche l'ecclesiologia. Si trattava di un linguaggio che, pur ricollegandosi alla Tradizione, si presentava come praticamente nuovo all'uso più recente e aveva bisogno di tempo perché il Magistero vi prendesse la necessaria confidenza.

Con questo non è nostra intenzione ridurre la portata delle affermazioni conciliari, ma piuttosto evidenziarne la congruenza con quelle del Vaticano I e la provvidenzialità per il nostro tempo. L'approfondimento di cui ancora l'insegnamento del Vaticano II ha bisogno gli conferisce una maggiore elasticità, proprio quell'elasticità che sembra essere fondamentale per adeguarsi ai tempi attuali, sottoposti a continui e rapidi cambiamenti. Infatti, non stabilendo in maniera definitiva le forme pratiche attraverso le quali si realizzerebbe la collegialità episcopale sia nel governo della Chiesa universale che in quello delle singole diocesi, il Vaticano II offre alla Chiesa di oggi una maggiore libertà nel tradurre la dottrina acquisita attraverso l'ultimo Concilio secondo le modalità migliori, nell'attuale congiuntura storica, per ottenere il bene del corpo di Cristo e della missione che il Signore Gesù le ha affidato.

CONCLUSIONI

Arrivati al termine del percorso che all'inizio avevamo prospettato, è giunto ora il momento di raccogliere i dati emersi per poter offrire alcune considerazioni conclusive. È nostro desiderio non presentare i risultati di questa ricerca come una sorta di traguardo finale dello studio, ma piuttosto come un graduale emergere di alcuni tasselli utili a proseguire l'analisi dei documenti conciliari e, poi, come delle ulteriori sollecitazioni verso quella necessaria riforma della struttura ecclesiale di cui in tanti, oggi, sentono una impellente necessità.

Anzitutto proporremo il nostro contribuito nell'ambito della questione ermeneutica dei documenti del Concilio Vaticano II. Questo era emerso come lo scopo iniziale della nostra ricerca e, arrivati alla sua conclusione, è possibile ora verificare che l'ermeneutica della riforma nella continuità, o come l'abbiamo definita in precedenza l'ermeneutica dello sviluppo organico, si conferma come l'approccio ai testi conciliari più coerente sia con la loro storia compositiva che con i loro contenuti dogmatici.

Dato che il *focus* di tutto lo studio si è poi concentrato sul rapporto tra la definizione del primato pontificio e la dichiarazione della collegialità episcopale, in un secondo tempo evidenzieremo come le due affermazioni non si trovino assolutamente in contrasto tra loro, quanto piuttosto possano completarsi reciprocamente, pur necessitando ancora di un attento approfondimento che porti a piena maturazione la coscienza ecclesiale in rapporto a questo specifico ambito della sua costituzione gerarchica.

È infine naturale che le conclusioni presentate sia in ambito ermeneutico che in quello dogmatico comportino delle conseguenze anche riguardo alla prassi di vita della Chiesa. In ultimo desideriamo quindi proporre alcune indicazioni per quel cammino di riforma delle istituzioni ecclesiali, iniziato proprio attraverso la recezione dei documenti

del Concilio Vaticano II, che deve condurre la Chiesa a realizzarsi in maniera sempre più coerente con la volontà del suo divino fondatore e a essere capace di rispondere in modo sempre più efficace a quelle sfide alle quali il nostro tempo la pone dinanzi.

1. **Nell'ambito dogmatico, un'ermeneutica dello sviluppo organico**

Il percorso della presente ricerca ha seguito l'ordine cronologico degli avvenimenti e si è dunque aperto con lo studio del Concilio Vaticano I. Dall'analisi dell'orizzonte storico nel quale l'assise fu riunita, sia nell'aspetto filosofico-culturale dei movimenti di pensiero più diffusi che in quello socio-politico della condizione della Chiesa fra le nazioni, è anzitutto emerso che la convocazione dell'assemblea conciliare fosse stata concepita come la risposta ai bisogni particolari del suo tempo. In un momento storico in cui la stessa possibilità di una rivelazione soprannaturale era stata messa seriamente in discussione e la libertà della Chiesa, in particolar modo del successore di Pietro, veniva fortemente osteggiata, Pio IX aveva ritenuto di dover riunire i vescovi in concilio così da riaffermare con chiarezza e decisione quelle verità di fede che più venivano attaccate e, in tal modo, offrire una risposta agli errori che si stavano diffondendo. Il Vaticano I, dunque, si presentava con gli stessi scopi dei concili ecumenici che l'avevano preceduto:

> Finis sacrorum conciliorum numquam is fuit, ut doctrina catholica per se spectata, quamdiu erat in tranquilla possession, exponeretur; hoc enim modo doctrina continetur in ordinaria et continua professione et prædicatione ecclesiastica, quin œcumenicorum conciliorum definitiones requirantur. Sed finis decretorum fidei in generalibus synodis conditorum semper erat ingruentium errorum manifestatio et exclusio per declarationem doctrinæ catholicæ in directa oppositione contra eœdem errores[1].

Con queste parole si esprimeva Franzelin, chiamato durante il Concilio a relazionare riguardo allo schema di costituzione sulla divina Rivelazione, arrivando addirittura ad affermare, con non poca audacia, «ex hæreticis asserta est catholica»[2], ovvero è la diffusione di un errore a offrire il maggior impulso, sebbene indiretto, per la ricerca della verità cattolica. Il Vaticano I desiderava porre un freno al dilagare di tesi eterodosse, riconfermando solennemente quelle verità di fede che venivano messe in discussione. Prima della sua interruzione, dovuta alla presa di Roma da

[1] Mansi 50, 319.
[2] Mansi 50, 319.

parte delle truppe risorgimentali italiane, l'assise vaticana riuscì ad approvare due costituzioni dogmatiche: la *Dei Filius* sulla divina Rivelazione e la *Pastor æternus* sulla Chiesa; attraverso quest'ultima venivano anche definiti come dogmi il primato e l'infallibilità del romano pontefice.

Sebbene, però, il Concilio sia a tutt'oggi comunemente ricordato per le sue affermazioni sull'autorità pontificia, alcuni strumenti ermeneutici ci hanno permesso di leggere tali espressioni in un quadro decisamente più ampio: il progetto iniziale di costituzione *De Ecclesia* elaborato nella fase preparatoria, come anche il secondo schema sulla Chiesa *Tametsi Deus* che non si riuscì a discutere, gli interventi dei padri nell'aula conciliare e le relazioni fornite dai periti della Daputazione della fede prima delle votazioni sulla *Pastor æternus*, forniscono una prospettiva ecclesiologica generale in cui trova già spazio una certa dottrina sui vescovi e vengono addirittura riconosciute sia l'esistenza che le prerogative del collegio episcopale. È proprio la conoscenza di questo orizzonte più ampio a permettere sia l'intervento della conferenza episcopale tedesca contro le affermazioni del cancelliere Bismarck sia, da parte di Pio IX, il suo relativo riconoscimento quale autentica interpretazione dei dogmi definiti dal Vaticano I. Nella loro *Kollektiv-Erklärung* i vescovi tedeschi, infatti, poterono affermare a chiare lettere: «Nulla con ciò, nell'esercizio del governo papale, è stato in alcun modo cambiato. Completamente infondata, pertanto, si dimostra l'idea che la posizione del Papa nei confronti dell'episcopato sia stata alterata dalle decisioni del concilio vaticano»[3].

Per quanto il Concilio Vaticano I, per motivi indipendenti dalla volontà dell'assemblea, non fosse riuscito a offrire un insegnamento ecclesiologico completo ma solamente a proporre due definizioni dogmatiche riguardanti il suo capo visibile, le sue affermazioni erano pienamente comprensibili e trovavano la loro esatta posizione e il loro giusto peso all'interno di una più ampia dottrina sulla Chiesa. La sua inaspettata chiusura lasciava però incompleto il quadro ecclesiologico, che dunque rimaneva bisognoso di un necessario ompletamento e di una sua più chiara esplicitazione.

Fu la recezione delle definizioni del Vaticano I a creare alcuni problemi, che l'analisi dedicata al periodo tra i due Concili ben ha evidenziato.

---

[3] B. GHERARDINI, *Il beato Pio IX*, 69. Nell'originale tedesco: «Hinsichtlich der Regierungshandlunger des Papstes ist dadurch nicht das Mindeste geändert worden. Wenn diesem nach die Meinung, es sei die Stellung des Papstes zum Episcopat durch die Vaticanischen Beschlüsse alterirt worden, als eine völling unbergründete erscheint» (CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Kollektiv-Erklärung*, 347).

Il Magistero dei pontefici che successero a Pio IX si dimostrò particolarmente timoroso verso spinte di rinnovamento: l'atteggiamento lungimirante di Leone XIII non fu seguito dagli altri pontefici che, all'aperto confronto con la cultura moderna, preferirono il sospetto verso ogni fermento di rinnovamento teologico e la condanna di tutte le opere che sembravano cedere il fianco alla modernità. Nell'ambito dell'insegnamento teologico si assistette a un irrigidimento ancor più evidente sulle definizioni del Vaticano I. Lo studio dei manuali di ecclesiologia elaborati dai docenti della nostra Università nel periodo tra i due Concili ha portato alla luce la comune adozione di uno stile apologetico, di un approccio alla Chiesa di tipo orizzontale (a partire cioè dal suo aspetto esteriore e visibile), la preminenza delle categorie di *societas* e di *auctoritas* e, soprattutto, una crescente ed esclusiva concentrazione sulla figura del romano pontefice. Nel contempo, però, si poté assistere alla graduale comparsa del desiderio di un approccio più specificamente dogmatico verso la tematica ecclesiologica, fermento già presente negli anni del Vaticano I, che si fece sempre più strada nella teologia del tempo. Esso trovò spazio anche in quei tentativi di ripresa, continuazione e completamento del Vaticano I approntati durante i pontificati di Pio XI e Pio XII, che però solo con Giovanni XXIII videro la loro realizzazione.

La presenza, nel sostrato teologico e vitale della Chiesa, di questo desiderio di portare a compimento l'opera iniziata dal Vaticano I, rimasto costante sin dalla sua brusca interruzione, è già segno di una continuità ideale tra la prima e la seconda assise vaticana, della quale oggi rimane traccia anche nel nome dell'ultimo Concilio ecumenico. Esso, però, si mostrò fin dall'inizio differente da tutti gli altri sinodi generali che lo avevano preceduto: nel suo caso non era possibile identificare dei capi dottrinali da difendere contro la diffusione di errori contrari; desiderio di Giovanni XXIII era piuttosto quello di una serena adesione a tutta la verità cattolica e una sua esposizione secondo un linguaggio differente[4], quasi a prevedere la situazione futura della Chiesa per prepararla in anticipo a quello che avrebbe dovuto fronteggiare dalla metà del Novecento.

L'analisi della storia genetica della *Lumen gentium*, e in particolar modo dei numeri 22-23, ha portato alla luce una notevole continuità con il Vaticano I: essa non risiede solamente nella riproposizione del dogma del primato pontificio nel testo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, ma anche nella volontà esplicitamente dichiarata di prose-

[4] GIOVANNI XXIII, discorso *Gaudet Mater Ecclesia*, *AAS* 54 (1962) 786-795.

guire e completare l'opera del precedente Concilio[5] e nei richiami, presenti nel suo dettato, sia allo schema *Tametsi Deus* che alle spiegazioni fornite dalla Deputazione della fede[6], quasi a proporre una recezione delle definizioni del Vaticano I coerente con la *mens* della precedente assise e, allo stesso tempo, un loro successivo sviluppo. L'intenzione del Concilio Vaticano II non era dunque quella di definire nuovi dogmi ma, almeno nell'ambito ecclesiologico, che si è confermato come suo interesse precipuo, di proporre uno sviluppo della dottrina sulla Chiesa soprattutto riguardo al tema dell'episcopato. La *nota explicativa prævia* si curava poi di proporre quei chiarimenti terminologici necessari a una dottrina in via di definizione e utili per comporre il linguaggio della *Pastor æternus* e quello della *Lumen gentium*.

Rileggendo dunque l'intero cammino della nostra ricerca dal punto di vista prospettico dell'ermeneutica conciliare, è naturale anzitutto affermare con le parole di Pottmeyer: «la contrapposizione abituale fra Vaticano I e Vaticano II è discutibile e conduce ad un vicolo cieco»[7]. Se anche una certa vulgata, riconducibile all'ermeneutica della discontinuità e della rottura, particolarmente diffusa sia a livello dell'opinione pubblica che a quello dell'approfondimento teologico, ha comunemente contrapposto i due Concili come se si trattasse di due visioni di Chiesa totalmente inconciliabili tra loro, in realtà è stato chiaramente portato alla luce un rapporto tra Vaticano I e Vaticano II molto più complesso. Sempre Pottmeyer descrive questa relazione secondo una teoria teologica della tradizione in cui continuità e innovazione si relazionano in maniera dialettica, condizionandosi reciprocamente:

> La tradizione è l'autotrasmissione di Gesù Cristo, della Parola di Dio, nello Spirito Santo, mediante gli apostoli e la chiesa per una ininterrotta continuità. Questa comprensione della tradizione come una cooperazione attiva fra diversi soggetti, legati fra loro nell'unico Spirito per una vivente unità di azione, è in grado di rendere giustizia sia alla continuità che al mutamento storico nel processo di trasmissione[8].

La sua spiegazione si avvicina, in un certo modo, alla descrizione dell'ermeneutica della riforma offerta da Benedetto XVI, in cui a rela-

---

[5] LG 18.

[6] Nove referenze alle relazioni ufficiali di Zinelli, Gasser e Kleutgen (note 27, 28, 40, 43, 44, 45, 46) e due citazioni dello schema preparatorio della seconda costituzione sulla Chiesa (note 28 e 40).

[7] H.J. POTTMEYER, «Continuità», 73.

[8] H.J. POTTMEYER, «Continuità», 78.

zionarsi tra loro su piani differenti sono le categorie stesse di continuità e discontinuità:

> È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma. In questo processo di novità nella continuità dovevamo imparare a capire più concretamente di prima che le decisioni della Chiesa riguardanti cose contingenti – per esempio, certe forme concrete di liberalismo o di interpretazione liberale della Bibbia – dovevano necessariamente essere esse stesse contingenti, appunto perché riferite a una determinata realtà in se stessa mutevole. Bisognava imparare a riconoscere che, in tali decisioni, solo i principi esprimono l'aspetto duraturo, rimanendo nel sottofondo e motivando la decisione dal di dentro. Non sono invece ugualmente permanenti le forme concrete, che dipendono dalla situazione storica e possono quindi essere sottoposte a mutamenti. Così le decisioni di fondo possono restare valide, mentre le forme della loro applicazione a contesti nuovi possono cambiare[9].

Sulla scorta di queste spiegazioni teologiche ci sembra possibile proporre come approccio ermeneutico più adeguato all'ambito dogmatico una teoria che descriva il rapporto tra il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II alla stregua di uno sviluppo organico, simile a quello a cui sono soggetti gli esseri viventi. Essa può farsi risalire direttamente a Vincenzo di Lérins che, in quel testo diventato classico per lo studio del progresso dogmatico, afferma:

> Imitetur animarum religio rationem corporum, quæ, licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quæ erant permanent. Multum interest inter pueritiæ florem et senectutis maturitatem, sed idem ipsi fiunt senes qui fuerant adulescentes ut, quamvis unius eiusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit. Parva lactentium membra, magna iuvenum; eadem ipsa sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot virorum, et si qua illa sunt quæ ævi maturioris ætate pariuntur, iam in seminis ratione proserta sunt, ut nihil novum postea proferatur in senibus, quod non in pueris iam ante latitaverit. Unde non dubium est hanc esse legitimam et rectam proficiendi regulam, hunc ratum atque pulcherrimum crescendi ordinem, di eas sempre in grandioribus partes ac formas numerus detaxat aetatis, quas in parvulis Creatoris sapientia praeliciaverat. Quodsi humana species in aliquam deinceps non sui generis vertatur effigiem, aut certe addatur quidpiam membrorum numero vel detrahatur, necesse est ut totum corpus vel intercidat vel prodigiosum fiat vel certe debilitetur. Ita etiam christianæ religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet con-

[9] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo,* 49-50.

> solidetur, dilatetur tempore, sublimetur ætate, incorruptum tamen inlibatumque permaneat et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem[10].

Quello che viene descritto dal Lerinense è un vero e proprio progresso nella conoscenza delle verità rivelate inteso come *profectus*, cioè come approfondimento di una verità che però rimane sempre se stessa, e non come *permutatio*, ovvero una mutazione della verità stessa, secondo la legge del vero progresso dei dogmi sintetizzata nell'assioma *eodem sensu eademque sententia*, traducibile come "nello stesso senso e nello stesso significato". Il raffronto con la vita umana è calzante: come in un embrione esistono già virtualmente quegli organi che nell'essere umano adulto appariranno in maniera distinta, allo stesso modo il patrimonio dogmatico della Chiesa si è gradualmente specificato, non per l'aggiunta di nuovi contenuti, ma per una conoscenza sempre maggiore e migliore del *depositum fidei* che ha di conseguenza portato a una differenziazione dei concetti. Questa descrizione dello sviluppo dogmatico è stata riproposta, attraverso un approfondito studio, anche dal teologo domenicano Marín-Sola, che ha definito questo processo come "evoluzione omogenea del dogma cattolico"[11] e pochi anni prima anche il card. Newman vi aveva dedicato un suo saggio[12] identificando sette criteri, ripresi nel 1990 dalla Commissione Teologica Internazionale[13]. Anche il filosofo Jacques Maritain ha ribadito una simile distinzione nel trattare della teoria della conoscenza: esisterebbe, a suo parere, un progresso per approfondimento che permetterebbe al sapere di avanzare in continuità con ciò che è già conosciuto, e un progresso per sostituzione che, invece, farebbe progredire il sapere sostituendo a un modello interpretativo un altro totalmente differente; il primo sarebbe proprio della teologia mentre il secondo sarebbe caratteristico delle scienze sperimentali[14].

Da quanto detto emergono quindi due livelli di continuità: uno nell'ambito dell'oggetto-dogma e un altro in quello del soggetto-Chiesa

---

[10] VINCENZO DI LÈRINS, *Commonitorium*, XXIII.

[11] F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg 1924.

[12] J.H. NEWMAN, *An essay on the development of Christian doctrine*, London 1906.

[13] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, 2802-2809. Il tema dello sviluppo del dogma ha sempre attirato la riflessione teologica e un testo fondamentale di riferimento rimane Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967.

[14] J. MARITAIN, *Sept leçons*, 5-21.

«che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino»[15]. Contemporaneamente è però possibile riconoscere una sorta di discontinuità a livello delle forme, dei linguaggi e delle risposte contingenti, che possono variare nel tempo, anzi è legittimo e necessario che cambino, per permettere un approfondimento nella conoscenza del dogma e una risposta sempre più coerente agli stimoli della contemporaneità in cui la Chiesa vive e opera, come pellegrina in cammino verso la patria celeste.

I due livelli di continuità e i differenti livelli di discontinuità possono essere ben tenuti insieme da un'ermeneutica dello sviluppo organico che, considerando per ora solamente l'ambito della dottrina ecclesiologica, riconosce realizzarsi nella Chiesa ciò che accade a ogni essere umano: come quest'ultimo, maturando, si autocomprende sempre più profondamente, pur rimanendo se stesso, allo stesso modo la Chiesa, rimanendo sempre se stessa (continuità del soggetto) e riaffermando la verità di sé (continuità dell'oggetto), cresce sempre di più nella sua conoscenza, ampliandone e approfondendone i contenuti, variandone l'espressione, calibrandone le manifestazioni storiche in un progresso continuo che finirà solo con l'ingresso nell'eternità di Dio.

Ci sembra che una visione simile sia possibile leggerla nel sostrato del primo dei *responsa ad quæstiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus* elaborati dalla Congregazione per la dottrina della fede:

> 1. Quæritur: Utrum Conciliorum Œcumenicorum Vaticanum II mutaverit præcedentem doctrinam de Ecclesia?
> Respondetur: Noluit mutare, at evolvere, profundius intellegere et decundius exponere voluit, nec eam mutavisse dicendum est[16].

Con il Vaticano II non si può parlare di un cambiamento della dottrina, inteso come sostituzione, ma piuttosto di un progresso che ne ha approfondito i contenuti e migliorato l'espressione. Tutto ciò può essere ben reso possibile riferendosi sia al soggetto-Chiesa che all'oggetto-dogma come a organismi che sottostanno a delle leggi di sviluppo simili a quelle che governano la crescita degli esseri viventi, ovvero attraverso quella che abbiamo definito come un'ermeneutica dello sviluppo organico del dogma.

---

[15] BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo,* 46.

[16] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, risposte *Ad quæstiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus,* 605.

2. **La composizione di primato e collegialità**

Dopo aver evidenziato le conclusioni alle quali il nostro studio è pervenuto nell'ambito più generale della questione ermeneutica relativa al Concilio Vaticano II, è ora possibile dedurre, sempre sulla scorta del cammino compiuto, anche alcune conclusioni riguardanti lo specifico di quei contenuti dogmatici sui quali si è concentrata tutta la nostra analisi, ovvero il primato pontificio, secondo la sua definizione contenuta nella *Pastor æternus*, e la collegialità episcopale, così com'è descritta nei numeri 22-23 della *Lumen gentium*.

Prima di considerare singolarmente i due asserti, ci sembra anzitutto necessario inquadrarli a partire dallo scopo generale per cui sono stati prodotti, ovvero portando alla luce l'intenzione fondamentale che ha guidato i padri di entrambi i Concili nel proporre questi insegnamenti alla fede del popolo di Dio. L'obiettivo del Magistero, comune sia al Vaticano I che al Vaticano II, è stato quello di indagare sempre più profondamente e comprendere in maniera sempre più esatta la volontà del Signore Gesù nei riguardi della costituzione gerarchica di quella Chiesa che Egli stesso ha fondato. Tale volontà del Cristo necessita infatti di una continua indagine, da un lato perché essa non ci è stata trasmessa in maniera evidente tramite un elenco di chiare definizioni dogmatiche ma piuttosto attraverso gesti e parole che, contenuti nel deposito della Rivelazione, sono stati trasmessi oralmente e per iscritto alla e dalla comunità cristiana; dall'altro perché la storia pone incessantemente la Chiesa di fronte a questioni sempre nuove, alle quali è chiamata a dare risposta mantenendosi fedele, nel volgere dei tempi, al mandato affidatole dal suo fondatore[17]. Di questo ininterrotto processo di autocomprensione, le due affermazioni dogmatiche prese in esame dalla nostra ricerca non rappresentano altro che due istantanee di un cammino che non è terminato né si è fermato, ma tuttora prosegue e conduce la Chiesa verso una comprensione di sé, della sua struttura e della sua missione progressivamente più approfondita.

Oltre a trovarci di fronte a due cristallizzazioni temporanee (e, quindi, in un certo senso transitorie) dell'autocomprensione della Chiesa, le due affermazioni dottrinali manifestano anche un'altra caratteristica che le accomuna: i testi analizzati non si dilungano nel descrivere gli aspetti accidentali né del primato ponteficio né della collegialità episcopale. In altre parole, essi non indugiano nel precisarne la forma concreta di realizzazione, i fattori che potrebbero limitarne l'esercizio, le condizioni

[17] C. COLOMBO, «Il collegio», 37-38.

che ne garantirebbero la legittimità e la validità; piuttosto essi affermando il semplice dato della loro esistenza, descrivendone brevemente contenuto, natura e caratteri principali[18]. Potremmo conseguentemente definirli come degli asserti fondamentali, una base a partire dalla quale la riflessione teologica può continuare ad approfondirsi, fornendo chiarimenti, elaborandone esplicitazioni, derivandone conseguenze, proponendo principi che guidino le loro realizzazioni pratiche.

A partire da questi tratti comuni è possibile ora, raccogliendo i risultati delle ricerche realizzate sulle discussioni conciliari e sugli strumenti ermeneutici che gli stessi Concili ci offrono, evidenziare alcuni caratteri che invece distinguono le due espressioni e che ne definiscono in maniera chiara lo *status* teologico. Volgendo l'attenzione *in primis* al testo del primato pontificio nella *Pastor æternus*, è naturale riconoscervi una definizione dogmatica, ovvero la formulazione di una dottrina facente parte del deposito della divina Rivelazione e come tale definita dal solenne giudizio del Magistero ecclesiastico. La fissazione di una verità rivelata in una espressione linguistica, detta *dogma fidei*, si pone al vertice dell'opera magisteriale della Chiesa: essa ha lo scopo di difendere, custodire e conservare una verità riconosciuta come rivelata, delimitandone i confini oltre i quali si cadrebbe in errore. La forma in cui la verità è stata fissata continua a rivestire comunque un carattere di limitatezza e incompiutezza, perché frutto dell'opera umana ed espressione del suo linguaggio. Essa è dunque sempre perfettibile ma, a partire dalla lezione della storia, è doveroso ammettere che una definizione dogmatica, congelando e cristallizzando in un certo qual modo un contenuto dottrinale in una espressione letteraria e divenendo parte irrinunciabile della fede della Chiesa, sarà molto difficilmente modificata.

Differente è invece il carattere della dichiarazione della collegialità episcopale contenuta nei numeri 22-23 di *Lumen gentium*.

> La Collegialità Episcopale bene intesa non è una novità nella dottrina cattolica, tutt'altro. Però non è stata mai così esplcitamente dichiarata e – per così dire – così rotondamente esposta nel Magistero della Chiesa come nella Costituzione «*Lumen gentium*» presa insieme alla «*Nota explicativa prævia*»[19].

Per essa, però, non è ancora possibile parlare di *dogma fidei*. Con questo non intendiamo in alcun modo relativizzare la portata dell'insegnamento conciliare ma, piuttosto, rilevarne l'esatta natura, da una parte raccogliendo i risultati delle nostre ricerche, dall'altra ponendoci

---

[18] G. THILS, «L'ecclesiologia», 15.
[19] M. BROWNE, «Il collegio», 384.

alla scuola di quei teologi che, avendo partecipato come periti al Concilio Vaticano II, possono fornirci delle indicazioni "di prima mano" su cui poter fare sicuro affidamento. A partire infatti dalla *mens* conciliare e dagli stessi strumenti ermeneutici da noi in precedenza analizzati, il domenicano Congar ha potuto coerentemente scrivere:

> Il Concilio non ha voluto formulare nuovi dommi nel senso stretto del termine. L'unico passo della Costituzione dommatica sulla Chiesa che potrebbe considerarsi una vera e propria dichiarazione dommatica è quello che concerne la sacramentalità dell'episcopato (cap. III, n. 21). […] Ma, senza dubbio, questo è il solo caso di tal genere. Su tanti altri punti toccati dalla Costituzione […], il Concilio ci dà soltanto una dottrina comune, sia pure in modo solenne: si potrebbe arrivare a dire che esprime, con atto unanime del magistero straordinario, la dottrina comune del magistero ordinario e universale. Ciò non equivale esattamente a una «definizione»; ma è sufficiente perché la dottrina proposta *si imponga* come quella su cui il magistero cattolico è unanimemente concorde[20].

Anche Joseph Ratzinger, facendo riferimento proprio alla dottrina sulla collegialità espiscopale, ha escluso di poterla considerare alla stregua di una definizione dogmatica, senza però nasconderne l'indiscusso peso teologico:

> È anzitutto chiaro che una vera e propria "definizione dogmatica" con la quale una proposizione viene dichiarata oggetto di fede divina e cattolica, si ha solo quando ciò sia espressamente dichiarato. Questo non è mai il caso nella parte del testo da noi analizzata ossia nei numeri 19-22 del cap. III della Costituzione sulla Chiesa. Dunque, essi non contengono alcun nuovo dogma. […] si rende indubbiamente chiaro che, per quanto riguarda la misura della sua obbligatorietà teologica, il testo sta molto al di là delle espressioni ordinarie del magistero del papa, le stesse Encicliche comprese. È un documento cresciuto in anni della più intensa espressione della coscienza attuale della fede di tutta la Chiesa cattolica adunata in Concilio; Chiesa che ha formulato questo testo come professione della sua fede, come annunzio al mondo di oggi, come base del suo rinnovamento spirituale, che non può stare su piedi vacillanti. Questo non significa che il testo sia irreformabile nelle particolarità delle sue formulazioni, nelle linee direttrici del suo pensiero o nelle sue citazioni della Scrittura e dei SS. Padri. Ma significa che, nel complesso dei testi emanati dal magistero della Chiesa, nei tempi moderni, la presente Costituzione occupa una posizione di preminente importanza che la fa essere come una specie di centro di interpretazione[21].

---

[20] Y. CONGAR, «In luogo di conclusione», 1262-1263.
[21] J. RATZINGER, «La collegialità», 758-759.

Possiamo quindi affermare senza ragionevole dubbio che l'espressione dottrinale contenuta in LG 22-23 non gode delle prerogative tipiche delle definizioni dogmatiche ma, d'altro canto, non è possibile negare che quel testo abbia raggiunto, a partire dalla sua storia genetica e dalla solennità della sua approvazione, una sicurezza teologica tale da poterla considerare, se volessimo riprendere una dicitura tipica delle *notæ theologicæ*, un'affermazione *proxima fidei*. Riprendendo la metafora usata in precendenza, il testo considerato è un'istantanea della dottrina sulla collegialità episcopale che ne fissa l'espressione, non al termine del percorso, ma in una fase quasi matura del suo sviluppo, quando però ancora non è giunta alla chiarezza espositiva necessaria a una definizione dogmatica. Da ciò che finora abbiamo detto consegue che, allo stato attuale, l'affermazione della dottrina della collegialità episcopale si trova a un grado inferiore rispetto alla definizione del primato pontificio e, quindi, a motivo della sua più marcata perfettibilità, deve dipendere dalla definizione del primato quanto a normatività e vincolanza dell'espressione, proprio perché quest'ultima molto difficilmente sarà oggetto di rimaneggiamenti. La definizione del primato pontificio è, infatti, un contenuto insopprimibile della fede della Chiesa, ma perfettibile proprio a riguardo di quegli aspetti su cui non si dilunga, che potrebbero descrivere con maggior precisione l'esercizio del primato, meglio coordinandolo con quello della collegialità.

La considerazione sviluppata nel paragrafo precedente ha però bisogno di essere controbilanciata, anzitutto perché al Vaticano II è avvenuto un vero e proprio progresso dottrinale, che Betti descrive nella maniera seguente:

> Il progresso dottrinale apportato dal Vaticano II consiste proprio nell'unificazione dei due termini o delle due componenti dello stesso collegio: il capo e i membri. I quali, perciò, vanno considerati non come due realtà giustapposte, ma come complementari, anche se nella posizione specificamente differente di capo e di membri. Ne viene di conseguenza che la successione del Papa a Pietro e la successione dei vescovi agli Apostoli non possono verificarsi altro che nello stesso collegio episcopale. Per questo motivo, la funzione ecclesiastica propria a ciascuno rimane all'interno dell'unico corpo organico, nel quale continua e si perpetua il collegio apostolico come Cristo l'ha istituito. Non si tratta di una dottrina assolutamente nuova, ma di novità nella sua espressione[22].

[22] U. BETTI, «Relazioni», 761-762.

Dunque, pur assodato che la definizione dogmatica è, in un certo qual modo, praticamente immutabile, essa ha però iniziato un cammino di ricomprensione e di sviluppo a partire dalla nuova enunciazione della dottrina sulla collegialità.

Ma soprattutto una ricomprensione della definizione del primato si conferma ancor più necessaria se si va a considerare, non solo i numeri riguardanti la collegialità episcopale, quanto piuttosto l'intero complesso della *Lumen gentium* in cui «per la prima volta la Chiesa ha formalmente definito se stessa»[23]. Attraverso la costituzione dogmatica *De Ecclesia* del Concilio Vaticano II, infatti, non si è solo completata la teologia delle strutture gerarchiche della Chiesa iniziata nel Vaticano I, ma si è proposto un insegnamento più ampio e ricco sul mistero della Chiesa nella sua globalità. Da ciò consegue che la più approfondita autocomprensione che la Chiesa ha acquisito a seguito dell'ultimo Concilio dovrebbe condurre a una rilettura delle definizioni dogmatiche del Vaticano I nel nuovo quadro ecclesiologico generale. Pottmeyer descrive questa operazione come una "ri-recezione" del Vaticano I, da lui descritta con queste parole:

> Ri-recezione del Vaticano I alla luce del Vaticano II significa perciò che la promozione della corresponsabilità collegiale dell'episcopato, della responsabilità particolare delle chiese locali e della communio di tutti entra a far parte della definizione dell'essenza del primato, come inversamente deve crescere la coscienza delle chiese locali di essere obbligate a sostenere attivamente la responsabilità universale del papa[24].

Verrebbe in un certo modo a crearsi una sorta di circolo ermeneutico secondo il quale la dottrina della collegialità potrà migliorare la sua espressione a partire da quella della definizione del primato, ma quest'ultima potrà trovare la sua giusta collocazione solo se riletta a partire dall'ecclesiologia della *Lumen gentium*.

Senza dover obbligatoriamente giungere a condividere in tutto le affermazioni di Pottmeyer, possiamo a questo punto dedurre dalla composizione delle due espressioni dogmatiche considerate le nostre conclusioni. Anzitutto è evidente come, indipendentemente dalla differenza tra i livelli di impegno con cui il Magistero si è pronunciato nei riguardi delle due questioni teologiche, tra Vaticano I e Vaticano II sia avvenuto un vero e proprio progresso dottrinale dovuto a una duplice causalità: da una parte una spinta è venuta dall'approfondimento degli studi sulla

---

[23] Y. CONGAR, «In luogo di conclusione», 1261.
[24] H.J. POTTMEYER, «Continuità», 94.

divina costituzione della compagine ecclesiale; dall'altra il nuovo contesto storico e le nuove sfide a cui la Chiesa era posta dinanzi ha chiesto di dare risposte nuove e adatte ai tempi. Questo sviluppo dogmatico ha portato alla consapevolezza che sia il primato pontificio sia la collegialità episcopale si configurano come fondamenti costitutivi indispensabili della Chiesa di Cristo. Ricorrendo ad alcune note immagini bibliche, la Chiesa si è riconosciuta edificata su quella roccia che è Pietro (Mt 16,18) e, allo stesso tempo, fondata su dodici basamenti che sono gli apostoli (Ap 21,14)[25].

Altro dato che emerge in maniera chiara è che il successore di Pietro e il collegio dei successori degli apostoli (considerato necessariamente comprensivo anche del suo capo) si costituiscono come i due soggetti della suprema potestà sulla Chiesa universale. Tale affermazione, contenuta esplicitamente nella *Lumen gentium*[26], non deve essere considerata una novità teologica perché era già presente, e in un certo qual modo tacitamente accettata, alle discussioni del Vaticano I, tanto da prendere posto sia nella spiegazione di Zinelli a corredo della *Pastor æternus*[27], sia nel testo del secondo schema sulla Chiesa *Tametsi Deus*[28], sia nell'illustrazione fatta da Kleutgen su quest'ultimo[29].

A nostro parere, le difficoltà sia nell'accettazione che nella relativa spiegazione della duplicità di soggetto della suprema potestà si incontra a motivo della mancata rilettura del Vaticano I a partire dal Vaticano II: la necessità di ridurre a unità la suprema autorità della Chiesa, sia che essa vada a scapito del romano pontefice sia che danneggi il ruolo del collegio episcopale, sembra derivare da una impostazione ecclesiologica riduttiva, che non tiene conto della visione completa della realtà della Chiesa così com'è stata presentata dal dettato della *Lumen gentium*.

> Si deve soprattutto sottolineare l'arbitrarietà delle spiegazioni teologiche che applicano univocamente ad una comunità di istituzione divino-positiva e soprannaturale i concetti elaborati da una «metafisica» razionale delle società naturali. Sembra invece che una buona teologia deva anzitutto riconoscere ed accettare senza riserve tutto quanto la rivelazione, trasmessa a noi mediante la Scrittura e la Tradizione, ci dice circa il pensiero ed il volere di Gesù Cristo relativo alla costituzione della Chiesa; poi cercherà di comprendere il dato positivo e la realtà soprannaturale servendosi dei concetti

[25] LG 19.
[26] LG 22.
[27] Mansi 52, 1110.
[28] Mansi 53, 310.
[29] Mansi 53, 321.

razionali ricavati dalla conoscenza delle società naturali, ma senza voler ridurre la comunità soprannaturale a dimensioni puramente naturali e razionali[30].

In questo ambito sembra dunque necessario anche approfondire il ruolo specifico dello Spirito Santo nel rapporto tra i poteri gerarchici: la comunione, che nel tentativo di proporre una visione sintetica dell'ecclesiologia del Vaticano II, è assurta a paradigma fondamentale, è sempre in primo luogo qualcosa di ricevuto dall'opera soprannaturale del Paraclito, prima che una conquista dell'impegno umano. Se, dunque, da un punto di vista naturale e sociale potrebbero anche darsi disaccordo e discordia tra primato ed episcopato, l'azione continua dello Spirito del Risorto dovrebbe rendere «soprannaturalmente impossibile una contraddizione sostanziale tra il pensiero del Papa e quello di tutti gli altri Vescovi: anzi, pur rispettando la libertà dei singoli, tende a creare una intima comunione tra essi»[31]. Ciò permetterebbe ancora una volta di leggere la costruzione ecclesiale a partire da Dio, dai suoi fattori mistici, che ne sono costitutivi essenziali troppo spesso dimenticati o, quantomeno, messi in ombra sia nelle sintesi dogmatiche che, ancor più, nelle realizzazioni pastorali

In tal modo è in un certo senso tracciato il cammino che la ricerca ecclesiologica è chiamata a compiere in questo specifico ambito del rapporto tra primato pontificio e collegialità episcopale: essa dovrà approfondire il compito del collegio dei vescovi nel governo della Chiesa universale, scandagliare il ruolo del vescovo di Roma all'interno del collegio, coordinare le loro reciproche relazioni a partire da quel fattore mistico di comunione che è lo Spirito Santo. Questo studio potrà forse, in un futuro più o meno lontano, condurre a una definizione dogmatica proprio quella dottrina della collegialità che ancora non ha ricevuto la sua forma finale, soprattutto nel momento in cui essa si renderà necessaria per portare maggior equilibrio proprio nella relazione concreta tra i supremi poteri della Chiesa.

3. **Nell'ambito della prassi ecclesiale, un'ermeneutica della riforma**

In ultimo le nostre conclusioni sfociano anche sul piano della prassi ecclesiale, in piena coerenza con una consapevolezza che la Chiesa ha maturato in maniera ancora più chiara e decisiva proprio a partire dal Vaticano II. Quest'ultima assise ecumenica, infatti, è stata definita fin

[30] C. COLOMBO, «Il collegio», 48.
[31] C. COLOMBO, «Il collegio», 48.

dalla sua convocazione un "concilio pastorale", dove l'aggettivo pastorale intendeva identificare anzitutto un nuovo sguardo sulla realtà storica, una nuova insistenza sui bisogni del tempo, una nuova visione della dottrina nel suo rapporto con l'uomo e nella sua finalità per l'uomo.

> Non seulement l'insistance sur les besoins actuels de l'Eglise a amené à mettre davantage l'accent sur certaines vérités doctrinales plutôt que sur d'autres, mais encore l'effort de pensée aurait retrouvé son véritable centre de gravité: au lieu de se contenter de souligner des vérités éternelles valables pour tous les temps, d'où l'on déduirait tant bien que mal un certain nombre d'applications pratiques, on aurait enfin pris conscience de l'importance proprement théologique de la manière de faire concrète de l'Eglise[32].

Si è così giunti a riconoscere nella *praxis Ecclesiæ* non una semplice deduzione a partire da dei principi dogmatici assoluti, ma piuttosto il luogo teologico stesso in cui la fede si vive e che, a sua volta, condiziona inevitabilmente il modo di comprendere, di esprimere e di proporre gli stessi contenuti della Rivelazione. In altre parole, tra dogma e prassi non si dà un rapporto di pura deduzione, come nel caso dell'applicazione dei principi assiomatici delle discipline matematiche, quanto piuttosto un rapporto di circolarità e mutua interazione, le cui radici e motivazioni più remote possono essere rinvenute nel dogma dell'incarnazione del Verbo.

È appunto secondo questa visione che vogliamo proporre alcune indicazioni pastorali, non come delle semplici conseguenze derivanti dal nostro studio, ma piuttosto come una descrizione sintetica di quelle implicazioni principali alle quali i risultati della nostra ricerca conducono. Scriveva a proposito Ratzinger:

> L'elemento pastorale non è soltanto una pia glossa aggiunta, ma lo stesso elemento dogmatico «implica» qui l'elemento pastorale. In altre parole: l'enunciato della costituzione collegiale dell'ufficio episcopale, e con esso della Chiesa stessa, non è una pura teoria per specialisti, ma in quanto enunciato dogmatico è nello stesso tempo e direttamente un enunciato che si riferisce all'uomo, alle realtà della vita ecclesiale. D'ora innanzi per una feconda pastorale sarà molto importante superare lo sterile accostamento di semplici teorie e di ricette puramente pragmatiche e ritornare all'unità originaria quale ci si presenta nella Bibbia e nei Padri, dove incontriamo una verità che in partenza e nella sua essenza più profonda è verità per l'uomo, verità salutare e salvifica, in cui pastorale e dogma si intrecciano in modo

[32] H. LAVALETTE, «Réflexion», 259.

> indissolubile: è la verità di Colui che è ad un tempo «Logos» e «pastore», come ha profondamente compreso la primitiva arte cristiana, che raffigurava il Logos come pastore e nel pastore scorgeva il Verbo eterno, che indica all'umo la vera via. Forse possiamo persin ritenere questo come il primo impulso pastorale che ci viene dalla dottrina della collegialità: dogmatica e pastorale rettamente intese non possono esistere l'una accanto all'altra, ma soltanto l'una nell'altra; una verità che in ultima analisi non si riferisse all'uomo, non avrebbe posto nella teologia, e, viceversa, un'attività che in ultima analisi non venisse dalla verità manifestataci in Cristo non potrebbe più chiamarsi cura d'anime[33].

Secondo questa reciproca interdipendenza e mutua interiorità di dogma e pastorale, il contributo prettamente dogmatico della presente ricerca può contribuire al bene della Chiesa anche nella sua vita pratica, offrendo degli stimoli per il suo incessante cammino di conformazione alla divina costituzione ricevuta dal suo fondatore.

Dicevamo già in precedenza che il desiderio dei padri di entrambi i Concili era proprio la ricerca della volontà del Signore Gesù nei riguardi della sua Chiesa; una comprensione sempre più piena e profonda della *mens Christi* dovrebbe dunque portare la Chiesa a quella che può essere giustamente definita come una "riforma". Questo termine, infatti, ci sembra trovare proprio nell'ambito della *praxis Ecclesiæ*, più che in quello strettamente dogmatico, il suo più naturale campo di utilizzo. Anzi, potremmo quasi affermare che la "riforma" si presenta come l'implicazione pastorale di quello che nell'ambito dogmatico abbiamo in precedenza definito come "sviluppo organico del dogma": la Chiesa, infatti, vive storicamente in una condizione di continua e incessante trasformazione (è *semper reformanda*), allo scopo di assumere quella forma che Dio stesso desidera da lei e che ella nel tempo riesce sempre meglio a comprendere.

> Quanto più nella Chiesa si estende l'ambito delle cose decise da sé e fatte da sé, tanto più angusta essa diventa per noi tutti. In essa la dimensione grande, liberante, non è costituita da ciò che noi stessi facciamo, ma da quello che a noi tutti è donato. Quello che non proviene dal nostro volere e inventare, bensì è un precederci, un venire a noi di ciò che è inimmaginabile, di ciò che "è più grande del nostro cuore". La *reformatio*, quella che è necessaria in ogni tempo, non consiste nel fatto che noi possiamo rimodellarci sempre di nuovo la "nostra" Chiesa come più ci piace, che noi possiamo inventarla, bensì nel fatto che noi spazziamo via sempre nuovamente

[33] J. RATZINGER, «Le implicazioni», 58-59.

> le nostre proprie costruzioni di sostegno, in favore della luce purissima che viene dall'altro e che è nello stesso tempo l'irruzione della pura libertà[34].

La vera riforma della Chiesa, dunque, inizia dall'Alto con la maiuscola, ovvero dalla comprensione del progetto di Dio, del suo disegno, della sua eterna volontà. Leggere e recepire le affermazioni conciliari con l'aiuto della giusta ermeneutica rappresenta allora l'inizio della vera riforma, è il primo passo fondamentale, unico capace di offrire alla Chiesa intera, che forse in questi decenni sembra stanca, appesantita e sfiduciata, un nuovo slancio in vista di un rinnovamento che la renda «una compagnia che valga davvero la pena di essere vissuta»[35] e che sia capace di realizzare quella missione che il Signore Gesù le ha affidato.

Un tale rinnovamento assume due caratteri particolari: da una parte è lo stesso Ratzinger a parlare di riforma secondo la dinamica dell'*ablatio*; a questo aspetto noi desideriamo aggiungere anche la direzione propria della *reformatio*, anch'essa in qualche modo indicata da Ratzinger, ovvero quella che dall'interno conduce verso l'esterno. Anzitutto la riforma della Chiesa può essere plasticamente descritta prendendo ispirazione dall'azione di uno scultore che, trovandosi di fronte a un blocco informe, ma avendo già in mente ciò che desidera ricavarne, non fa altro che togliere la materia che considera superflua in modo da far apparire l'opera d'arte finale: l'*ablatio*, ovvero l'eliminazione della materia non necessaria, porta a far risplendere dalla pietra la *forma nobilis* dell'opera. Tale dinamica, usata da Michelangelo per descrivere la sua arte, ma in precedenza dalla spiritualità cristiana, in particolare da Bonaventura, per spiegare il cammino di santificazione dell'uomo, può divenire il modello guida per la riforma ecclesiale[36]. Essa si discosta totalmente dal processo della rivoluzione, dove il cambiamento investe in maniera così drastica una realtà al punto tale che ne muta la stessa natura rendendola altro rispetto a ciò che era in precedenza; la riforma è invece, per la comunità cristiana, disponibilità a gettar via quella zavorra storica che ne appesantisce e rallenta il cammino, così da poter correre liberamente e speditamente dietro a Gesù che la chiama e alla conversione e alla sequela.

Una riforma così intesa si configura, dunque, come un processo di natura spirituale, che manifesta notevoli somiglianze con il cammino di conversione personale (tanto che quest'ultimo può per l'appunto essere

---

[34] J. RATZINGER, «Una compagnia sempre riformanda», 38-39.
[35] J. RATZINGER, «Una compagnia sempre riformanda», 30.
[36] J. RATZINGER, «Una compagnia sempre riformanda», 39-40.

definito anche "riforma di vita"); pertanto la direzione che esso assume è quella che parte dal di dentro, dall'intimo, per poi emergere al di fuori, attraverso una manifestazione esterna. Se Ratzinger, in qualche modo riferendosi a questa particolare direzione, pone l'accento su quello che definisce il centro personale della riforma[37], noi qui intendiamo però riferirci in modo particolare a una *reformatio* che non tocchi anzitutto né in primo luogo l'esterno delle strutture ma il loro interno, considerando in un unico sguardo sia i singoli che i gruppi che ne fanno parte. Se così non fosse, la riforma si tradurrebbe in una sorta di *restyling*, ovvero una semplice ripulitura superficiale, un restauro o, peggio ancora, una restaurazione. Una riforma della Chiesa utile e fruttuosa può avvenire solo se a cambiare sono prima gli uomini che la compongono, quelli che ne animano e vivono le varie strutture; in un secondo momento essa investirà anche le strutture stesse, come naturale conseguenza del mutamento di visione di coloro che ne fanno parte.

A partire da quei criteri generali di riforma che abbiamo descritto, è giunto ora il momento di dare concretezza al nostro discorso. In primo luogo è possibile affermare che una migliore comprensione dei dettati conciliari ci ha condotti anzitutto alla certezza che sia la componente primaziale che quella collegiale sono allo stesso modo fondamenti indispensabili per la costituzione divina della Chiesa di Cristo. Da tale certezza, che ci viene dai dati positivi rivelati, interpretati e proposti in maniera autentica dal Magistero ecclesiastico, possiamo all'opposto dedurre che qualunque realizzazione parziale, o peggio erronea, di queste due componenti prese singolarmente come del loro rapporto comporti allo stsso tempo sia una menomazione alla bellezza della Chiesa che un limite alla sua missione.

> Se il collegio è "soggetto di suprema e piena potestà sulla chiesa universale" (CIC, can. 336), la sua autorità non può mai ridursi a una dimensione consultiva, e l'esercizio della collegialità a pura discrezionalità. Il diritto del papa di determinare se l'esercizio del suo ufficio sia personale o collegiale non può implicare il potere di cancellare l'autorità del collegio, *etsi non daretur*: egli, in quanto successore di Pietro, per il governo della chiesa può seguire la via collegiale, in obbedienza allo Spirito e, sempre per la medesima ragione, può assumere decisioni personali in forza del suo ufficio. In nulla quindi sono messi in questione la sua autorità e il suo primato; tuttavia egli, che, "nell'adempimento del suo ufficio di supremo pastore della chiesa, è sempre congiunto nella comunione con gli altri vescovi e anzi con tutta la chiesa" (CIC, can. 333, par. 2), nel caso della collegialità è in

[37] J. RATZINGER, «Una compagnia sempre riformanda», 47-54.

> un certo qual modo tenuto – l'obbligo è, ovviamente, di coscienza – a "scegliere e promuovere i modi con cui il collegio dei vescovi può esercitare collegialmente il suo ufficio per la chiesa universale" (CIC, can. 337, par. 3), pena la privazione per la chiesa intera di una funzione che prolunga nel tempo quella del collegio degli apostoli[38].

Come l'aumento della forza centripeta che conduce all'ipertrofia del primato pontificio rappresenta un rischio per la Chiesa, allo stesso modo anche una forza centrifuga che aumenti unilateralmente il peso delle strutture collegiali va a creare una condizione problematica: entrambe hanno avuto le loro realizzazioni storiche nel passato e rimangono ancora possibili per l'oggi come per il futuro. In tutti e due i casi si perderebbe di vista la divina costituzione della Chiesa, assimilandola sempre più a una società puramente umana, o di genere assolutistico oppure di tipo federativo. Per questo è necessario assumere come punti fermi di riferimento per la riforma della Chiesa le affermazioni dei due Concili su primato e collegialità, comprese in maniera corretta a partire dalla giusta ermeneutica.

Seguendo poi la direzione che abbiamo indicato come qualificante e caratteristica della riforma della Chiesa, ovvero dal di dentro al di fuori, il primo aspetto sul quale insistono le implicazioni delle dottrine considerate è quello dell'*affectus collegialis*: solo una collegialità affettiva, suscitata dall'azione dello Spirito Santo nell'intimo dei cuori e all'interno delle strutture esistenti, può condurre a una collegialità effettiva che liberi le istituzioni dalle incrostazioni del passato, percorra strade ancora non battute e dia vita a nuove strutture che siano capaci di rispondere in maniera adeguata ai bisogni della contemporaneità.

> La collegialità dell'ufficio pastorale nella Chiesa non è solo un'associazione organizzata di una struttura determinata, ma è altresì una solidarietà spirituale di più persone nell'unità di un magistero, di una santificazione e di un governo fedeli dell'unica Chiesa del Cristo. Questa solidarietà spirituale, pur manifestandosi in forma d'organizzazione nei legami del collegio con il suo capo e del capo con il suo collegio, è – nel più profondo del suo essere – il frutto dell'unico Spirito, che guida il Capo e con lui l'intero collegio in ogni verità e che così, in virtù della loro comunione di fede con il Cristo, li unisce tutti insieme reciprocamente nella solidarietà della fede in una comnione orizzontale. Grazie alla presenza permanente e all'assistenza speciale dello Spirito infallibile della Verità questa «communio episcoporum» è confermata per costituire la colonna e il fondamento della Verità (1Tm 3,15), fondamento solido e collegiale stabilito al centro della Chiesa

[38] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 66-67.

per confermarla costantemente nella sua comunione fedele con il Cristo e nella sua mutua comunione[39].

È purtroppo esperienza comune come soprattutto le Chiese d'Occidente, in una congiuntura storica in cui soffrono per mancanza di clero e per una diffusa crisi della pratica cristiana, rischino di chiudersi in se stesse o, peggio, di assorbire forze da altre Chiese pur di sostenere strutture esistenti e pratiche pastorali inveterate.

Non ci può essere egoismo delle diocesi e delle comunità, che si curano soltanto di se stesse ed abbandonano semplicemente a Dio e alla Santa Sede tutti gli altri, ma c'è allora tra tutti una comune responsabilità reciproca. Essere cattolici significa allora essere uniti gli uni agli altri; significa aiutarsi reciprocamente nel bisogno; significa imparare da ciò che gli altri hanno di buono, e dare generosamente ciò che si ha di buono; significa cercare di conoscersi reciprocamente, di comprendersi e di stimarsi. Qui però non ci si dovrà limitare ad imperativi morali non obbliganti, ma sarà un importante compito del futuro trovare forme pratiche di attuazione del reciproco scambio e della reciproca sollecitudine[40].

Un *affectus collegialis* autentico e disinteressato dovrebbe portare i singoli vescovi e il successore di Pietro a uno sguardo diverso, globale e organico, sulla realtà della Chiesa universale e delle singole Chiese particolari, libero da qualsiasi genere di chiusura e egoismo, aperto piuttosto alla mutua solidarietà e, ancor più, al vicendevole ascolto e apprendimento. In un mondo caratterizzato dalla possibilità di comunicazioni rapide e di veloci spostamenti, il reciproco scambio tra le Chiese, di incitamento o di ammonizione, di consiglio o di correzione, come la mutua ospitalità finalizzata alla condivisione e alla cooperazione, dovrebbero essere grandemente stimolati come evidenza e realizzazione di un autentico affetto collegiale, vero e tangibile.

In quella che abbiamo definito come una dinamica dell'*ablatio*, inoltre, la riforma implica inevitabilmente l'abbandono di ciò che, nel corso della storia, è divenuto un ostacolo che ha offuscato l'immagine impressa da Dio alla sua Chiesa.

La Chiesa avrà sempre bisogno di nuove strutture umane di sostegno, per poter parlare e operare ad ogni epoca storica. Tali istituzioni ecclesiastiche, con le loro configurazioni giuridiche, lungi dall'essere qualcosa di cattivo, sono al contrario, in un certo grado, semplicemente necessarie e indispensabili. Ma esse invecchiano, rischiano di presentarsi come la cosa più es-

---

[39] J.C. GROOT, «Aspetti orizzontali della collegialità», 773-774.
[40] J. RATZINGER, «Le implicazioni», 62.

> senziale, e distolgono così lo sguardo da quanto è veramente essenziale. Per questo esse devono sempre di nuovo venir portate via, come impalcature divenute superflue. Riforma è sempre nuovamente una *ablatio*: un toglier via, affinché divenga visibile la *nobilis forma*, il volto della Sposa e insieme con esso anche il volto dello Sposo stesso, il Signore vivente. Una simile *ablatio*, una simile "teologia negativa", è una via verso un traguardo del tutto positivo[41].

La zavorra da abbandonare non è però composta solo dalle più antiche istituzioni o i più radicati modi di pensare, ma anche da quelle strutture e modelli che, seppur più recenti, hanno in qualche modo ingabbiato sia il primato che la collegialità, senza permettere loro una più adeguata realizzazione: bisogna togliere ciò che è invecchiato, ciò che si è irrigidito e che non è coerente con l'autocomprensione attuale della Chiesa, e neppure confacente alle concrete situazioni storiche. Nei riguardi del primato, è probabilmente a questo genere di riforma che si riferiva Giovanni Paolo II quando concordava sulla necessità di trovare una sua forma di esercizio che, pur non rinunciando all'essenza della sua missione, si aprisse alla novità della concreta situazione storica[42]. In relazione invece alla collegialità, potremmo riferirci a quelle sue realizzazioni più moderne, come il sinodo dei vescovi per il governo della Chiesa universale o le conferenze episcopali per la cooperazione a livello locale, che, viste come conquiste della dottrina conciliare sulla collegialità episcopale, hanno però messo in ombra precedenti strutture di una qual certa collegialità vissuta ma non dichiarata dottrinalmente, come il collegio cardinalizio, i patriarcati e le metropolie, per poi arenarsi prima di un loro sviluppo maturo.

> La storia offre molteplici manifestazioni di un diritto collegiale che non può essere fatto derivare né semplicemente dal papa, né da un singolo vescovo. Esso è invece espressione dell'elemento collegiale nella Chiesa quale fattore operante e generatore di diritto, il quale – soprattutto nelle strutture del patriarcato e del sinodo – si è dato concrete forme di espressione. Riguardo alle forme concrete ci si dovrà abituare al fatto che nella Chiesa c'è una grande varietà e che lo spazio di manovra delle possibili strutture è molto più ampio di quanto le nostre teorie giuridiche – che ragionano in termini non storici – sono disposte ad ammettere. E questo dovranno considerarlo sia i propugnatori della collegialità quanto i suoi oppositori, se i loro argomenti vogliono cogliere la realtà storica. All'inizio c'è semplicemente la

[41] J. RATZINGER, «Una compagnia sempre riformanda», 40-41.
[42] GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 95.

consapevolezza del reciproco intreccio orizzontale, le cui forme sono e devono rimanere estremamente differenziate[43].

A un momento che potremmo quasi definire distruttivo come quello dell'*ablatio*, fa necessariamente seguito un momento costruttivo di nuove realizzazioni storiche dell'autocoscienza della Chiesa. Quelle che, a nostro parere, sembrerebbero oggi perseguibilo sono degli organismi consiliari composti dai vescovi secondo una crescente gradualità di azione. Vitali ne parla in questi termini:

> Posto che un ipotetico consiglio provinciale coinciderebbe con l'assemblea dei stessa dei vescovi, essendo membri tutti i vescovi suffraganei di quella sede metropolitana, si avrebbero tre consigli: 1) il *consiglio nazionale* o *consiglio dei metropoliti* (simile nella composizione all'attuale consiglio permanente delle conferenze episcopali nazionali), di cui sarebbero membri i metropoliti (o i presidenti delle conferenze episcopali regionali), coordinati dal primate; 2) il *consiglio continentale*, o *consiglio dei primati*, formato dai primati di ogni nazione (o dai presidenti delle conferenze episcopali nazionali), coordinati dal patriarca; 3) un *consiglio dei patriarchi*, composto dai patriarci e soggetto direttamente e immediatamente al papa[44].

Tale proposta, a nostro modesto avviso, non andrebbe coordinata solamente con il consiglio di cardinali recentemente istituito da papa Francesco e finalizzato primariamente alla riforma della curia romana[45] (come già lo stesso Vitali afferma), ma si dovrebbe realizzare senza prescindere dal collegio cardinalizio, ma piuttosto in una reciproca commistione e contemporaneamente dopo aver ridefinito la funzione della curia romana[46]. Essa, comunque, potrebbe sollevare numerosi dubbi e interrogativi che sarebbe troppo complesso trattare in sede di conclusioni. Intendiamo però accennare alle due obiezioni che ci sembrano poter emergere con maggiore insistenza, ovvero il problema della *cogubernatio* e quello della rappresentanza.

---

[43] J. RATZINGER, «Forme concrete di collegialità episcopale», 363.

[44] D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 135.

[45] La costituzione di un consiglio di cardinali era stata annunciata il 13 aprile 2013 attraverso un comunicato della Segreteria di Stato (G. BRUNELLI, «Collegialità e curia»), ad appena un mese dall'elezione del pontefice, e resa ufficiale il 28 settembre dello stesso anno con un apposito chirografo in *AAS* 105 (2013) 875-876.

[46] Una proposta simile era stata avanzata dal card. Alfrink (AD I/2, 2, 511) in occasione della consultazione durante la fase antepreparatoria del Vaticano II: nel suo *votum*, egli suggeriva la creazione di consigli episcopali che esercitassero, con il papa e i cardinali, un potere legislativo sulla Chiesa universale mentre alle congregazioni romane sarebbe rimasta una funzione esecutivo-consultiva.

L'istituzione di un *consilium episcopale* che, come espressione della collegialità, affianchi il romano pontefice e collabori con lui per il governo della Chiesa intera, potrebbe richiamare l'idea di un governo condiviso dal papa e dai vescovi, il che ad alcuni sembrerebbe inconciliabile con la definizione dogmatica del primato. All'accusa di una *cogubernatio*, rispondeva già Ratzinger negli anni del Vaticano II:

> Sussiste in pratica una valida ragione storica per aspirare a un consiglio dei vescovi che realmente rappresenti tutta la Chiesa. Per quel che riguarda lo spauracchio di continuo evocato del *cogubernium*, va detto, da un lato, che il consiglio dei vescovi non mette in discussione in alcun modo la posizione speciale del papa dogmaticamente definita nel 1870 e, dall'altro, che in qualche modo una forma di *cogubernium* di fatto è sempre esistita: nell'Antichità era quella dei sinodi; nel Medioevo quella del concistoro dei cardinali; nell'epoca moderna, sarebbe assurdo negare che il *cogubernium* della burocrazia e dell'apparato curiale è cresciuto sino ad avere un potere sempre più grande. Dovrebbe essere incontestabile che una rappresentanza dell'intero episcopato possa legittimamente ambire a partecipare alle decisioni papali almeno tanto quanto oggi spetta all'apparato burocratico[47].

In relazione, invece, all'affermazione che la partecipazione dei vescovi al *consilium* attraverso una sorta di rappresentanza (indipendentemente che sia elettiva o di altro genere) non possa essere conciliabile con una vera concezione di collegialità, si potrebbe rispondere che «la teologia del Concilio non ha mai dato eccessivo rilievo al numero dei vescovi che di fatto presero parte alle assemblee ecumeniche»[48]. Questo è verificabile non solamente tramite il vaglio della teologia classica, che di solito ha considerato sufficiente per la validità del concilio una presenza *moraliter* unanime dei vescovi[49], ma anche attraverso quello della storia, che ha visto la celebrazione di Concili di indubbia importanza, validi nonostante una scarsa partecipazione generale dei vescovi o addirittura l'assenza di pastori di intere aree geografiche.

> Non conviene inoltre dimenticare che se è naturale per ogni collegio, e quindi anche per il collegio episcopale, il poter emettere atti collegiali soltanto in virtù di un consenso comune di tutto il collegio, da ciò non segue che sia necessario riunire tutto il collegio per prendere una decisione colle-

---

47 J. RATZINGER, «Forme concrete di collegialità episcopale», 361-362.

48 A. ANTÓN, «Sinodo», 71.

49 Potremmo portare, solo come esempio, il pensiero di F. Suárez (*Opera omnia*, XII, 328), il quale afferma senza mezzi termini «ut Concilium generale sit, non oportet omnes Ecclesiæ universalis Episcopos, imo nec maiorem eorum partem re ipsa congregari», sostenendo l'argomentazione con numerosi esempi storici.

> giale. Data la facilità dei mezzi di comunicazione, la riunione di tutti i membri in un luogo determinato, per prendere una decisione comune a tutto il collegio, ha perso oggi la sua importanza. Giustamente J. Neumann osserva: «Qualche collegio, per determinati casi, può trasmettere a suoi rappresentanti, da esso stesso eletti, il diritto di esprimere il suo parere» [J. NEUMANN, «Die Bischofssynode», *TThQ* 147 (1967) 1-27][50].

Relativamente a quest'ultima affermazione, al fine di proporre una risposta sempre più solidamente argomentata, potrebbe essere di una qualche utilità l'approfondimento della questione riguardante l'ammissione di procuratori per i vescovi assenti alle sedute dei concili, in particolar modo a partire dagli atti delle commissioni preparatorie sia del Vaticano I che del Vaticano II.

Quella che abbiamo descritto finora può essere intesa, se vogliamo riprendere l'immagine dell'organismo vivente, come di una sorta di capacità di adattamento all'ambiente circostante tipico dell'essere animato che si contrappone decisamente all'inalterabile monoliticità dell'essere inanimato. Come l'essere vivente non smette di essere se stesso pur trasformandosi, specificandosi e specializzandosi a seconda dell'ambiente in cui vive, così anche la Chiesa realizza una sorta di adattamento alla particolare congiuntura storica nella quale vive, a seconda delle possibilità che le vengono offerte come delle problematiche che si trova ad affrontare. In un caso come nell'altro, l'interruzione di questo processo di trasformazione ne sancirebbe la definitiva estinzione.

In ultimo vogliamo sottolineare come la collegialità «non è soltanto un enunciato sulla natura dell'ufficio episcopale, ma sulla struttura di tutta quanta la Chiesa»[51], ovvero che questa dottrina, più globalmente intesa, descrive come l'unità della Chiesa implichi necessariamente l'elemento della molteplicità. In questo senso la dottrina espressa nella *Lumen gentium* a livello della *suprema potestas* ha la sua ricaduta anche all'ambito più semplice e feriale della vita quotidiana delle comunità cristiane anche più piccole:

> Esso [il principio dell'unità nella molteplicità] si estende fino all'organismo della singola parrocchia, che da un lato ha nel parroco un vertice «monarchico» e tuttavia non deve diventare una monarchia del parroco, ma deve lascair posto per il consiglio dei laici e dei suoi fratelli nell'ufficio, lasciar posto soprattutto anche ai vari temperamenti ed alle loro manifestazioni, che esistono di diritto. Ci dovrebbe essere forse entro la Chiesa una tolle-

---

[50] A. ANTÓN, «Sinodo», 71-72.
[51] J. RATZINGER, «Le implicazioni», 68.

> ranza maggiore di quel che comunemente avviene, una tolleranza che non cerca di imporre in tutte le circostanze la propria forma agli altri, ma ammette la legittima possibilità di altre vie e forme di devozione e non pensa che tutto debba convenire ad ognuno oppure che tutti debbano essere fatti per la stessa cosa[52].

Dunque una corretta e profonda comprensione dei dettati conciliari porta necessariamente anche a una riforma a livello più comune e diffuso della vita quotidiana delle comunità cristiane, nel tentativo di rendere anche la più piccola porzione di Chiesa sempre più conforme alla sua immagine divina.

Una tale conversione di carattere globale, che accenda un autentico affetto per tutte le Chiese; che renda disponibili all'abbandono di quelle strutture istituzionali le quali, indipendentemente dal fatto che siano antiche o moderne, comunque rappresentano motivi umani di sicurezza; che renda aperti alla creatività di soluzioni sempre nuove; che crei unità nella molteplicità, concordia nel dialogo; che faccia sorgere la verità dal confronto delle posizioni, può essere solo frutto dell'opera soprannaturale dello Spirito Santo. La sua presenza come anima del corpo mistico di Cristo, la sua azione dentro e fuori i confini visibili della Chiesa vanno sempre meglio approfondite ma, soprattutto, contemplate e incessantemente invocate. Come affermava il metropolita Ignatios Hazim di Latakia riferendosi all'opera dello Spirito Santo, in una sua riflessione a margine del Consiglio ecumenico delle Chiese svoltosi nel 1968 a Upsala:

> Without him [the Holy Spirit] God is far away. Christ belongs to the past, and the Gospel is a dead letter, the Church is merely an organization, authorithy is domination, missioni is propaganda, worship is an evocation, and Christian action is a slave-marality. But in him, in an indissoluble synergy, the universe is lifted up and groans and travails to bring forth the Kingdom, man is struggling against «the flesh», the Risen Christ is here, the Gospel is a life-giving force, the Church means communion with the Trinity, authority is a liberating service, mission is like Pentecost, the liturgy is both a commemoration and an anticipation, and human action becomes more godlike. The Holy Spirit brings the Parousia in a sacramental epiclesis with is mystically realistic; it creates new things, it speaks by the prophets, it concludes all things in dialogue, it establishes communion by diffusing itself, it draws all things towards the Second Coming. «He is Lord and he is the Giver of Life» (Symbol of Nicaea-Costantinople). It is

[52] J. RATZINGER, «Le implicazioni», 69.

through him that the Church and the world pray with their whole heart, «Come, Lord Jesus!»[53].

Allora, anche dalle pagine di questa ricerca si innalzi l'invocazione: *veni, Sancte Spiritus!* Continua, o divino Paraclito, a guidare l'intelligenza della fede e a realizzare, sia nella vita dei singoli credenti che nella costituzione delle strutture ecclesiali, quel disegno che il Padre ha concepito da sempre per il corpo mistico del Suo Figlio. Amen!

[53] N. GOODALL, ed., *The Uppsala report 1968*, 298. Tale citazione viene oggi comunemente ma erroneamente attribuita al patriarca di Costantinopoli, Atenagora I (G. MARCHESI, «Lo Spirito», 353).

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1Cor	prima lettera ai Corinzi
1Pt	prima lettera di Pietro
1Tm	prima lettera a Timoteo
2Cor	seconda lettera ai Corinzi
AAS	*Acta Apostolicæ Sedis*
AD I/	*Acta et documenta Concilio Œcumenico Vaticano II apparando*, series I (antepræparatoria), I-IV, Città del Vaticano 1960-1961
AD II/	*Acta et documenta Concilio Œcumenico Vaticano II apparando*, series II (præparatoria), I-IV, Città del Vaticano 1964-1995
AHC	*Annuarium historiæ conciliorum*
AKathKR	*Archiv für katholisches Kirchenrecht*
al.	*alii* (cioè altri)
AlOm	*Alpha Omega*
Ang	*Angelicum*
Anton	*Antonianum*
Ap	Apocalisse
App.	Appendice
AS	*Acta synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, I-VI, Città del Vaticano 1970-1999
ASS	*Acta Sanctæ Sedis*
ATI	Associazione Teologica Italiana
BMiss	*Bulletin des missions*
BRC	*Bullarii Romani continuatio*, III-IX, Prati 1840-1856
BThA	*Bulletin de théologie africaine*
can.	canone
cap.	capitolo
card.	cardinale
Cath	*Catholica*
CCass	*Cahiers de Cassiciacum*
CCL	*Corpus Christianorum Series Latina*

CD	decreto *Christus Dominus*
CESNUR	Centro Studi sulle Nuove Religioni
CIC	*Codex Iuris Canonici*
CivCat	*La Civiltà Cattolica*
COD	G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Œcomenicorum Decreta*, Bologna 2013
CN	lettera *Communionis notio*
Com	*Communio*
Conc	*Concilium*
CrO	*Credere Oggi*
CrSt	*Cristianesimo nella Storia*
CSt	*Chiesa e Storia*
DF	costituzione dogmatica *Dei Filius*
DH	H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna 2018
Div	*Divinitas*
DJ	dichiarazione *Dominus Jesus*
DV	costituzione dogmatica *Dei Verbum*
ecc.	*et cætera* (o: *et cetera*)
ed.	*edidit*, *ediderunt* (cioè curatore, curatori)
EEc	*Estudios Eclesiásticos*
Ef	lettera agli Efesini
ERHL	*Études religieuses, historiques et littéraires*
ETL	*Ephemerides theologicæ Lovaniensis*
EV	*Enchiridion Vaticanum*
FoiTe	*La Foi et le Temps*
fr.	fra’
Fs.	Festschrift (o Mélanges, Scritti in onore di, ecc.)
Gal	lettera ai Galati
Greg	*Gregorianum*
GuL	Geist und Leben
Gv	vangelo secondo Giovanni
ID.	IDEM (cioè «lo stesso»)
Ind.	Indice
Irén	*Irénikon*
Lc	vangelo secondo Luca
LG	costituzione dogmatica *Lumen gentium*
lib.	*liber* (cioè libro)
Mansi	J.D. MANSI – *al.*, ed., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, I-LIII, Graz 1961
ME	*Monitor Ecclesiasticus*
mons.	monsignore

Mt	vangelo secondo Matteo
n., nn.	numero, numeri
NIPVI	*Notiziario Istituto Paolo VI*
NTD	G. BARBAGLIO – S. DIANICH, ed., *Nuovo Dizionario di Teologia,* Alba 1977
NRTh	*Nouvelle revue théologique*
OiC	*One in Christ*
OR	*L'Osservatore Romano*
PA	costituzione dogmatica *Pastor æternus*
par., parr.	paragrafo, paragrafi
prof., prof.ssa	professore, professoressa
RCI	*Rivista del Clero Italiano*
RdT	*Rassegna di Teologia*
RegAtt	*Il Regno - Attualità*
RegDoc	*Il Regno - Documenti*
RET	*Revista española de teología*
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique*
RSLR	*Rivista di storia e letteratura religiosa*
RSPhT	*Revue de sciences philosophiques et théologiques*
Sal	*Salesianum*
ScCat	*La Scuola Cattolica*
Schemata Concilii	*Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, I-IV, Città del Vaticano 1962-1963
SSap	*Sedes Sapientiæ*
StCan	*Studia Canonica*
StP	*Studia Patavina*
StZ	*Stimmen der Zeit*
TS	*Theological Studies*
TThQ	*Tübinger Theologische Quartalschrift*
UR	decreto *Unitatis redintegratio*
VieI	*Vie intellectuelle*

BIBLIOGRAFIA

1. **Fonti**

1.1 *Concili ecumenici*

CONCILIO DI TRENTO, decreto *De sacramento ordinis*, 15 luglio 1563, COD, 742-744.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, costituzione dogmatica *Dei Filius*, 24 aprile 1870, *ASS* 5 (1869-1870) 481-493; Mansi 51,429-436.

———, costituzione dogmatica *Pastor æternus*, 18 luglio 1870, *ASS* 6 (1870-1871) 40-47; Mansi 52,1330-1334.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 5-75; AS III/8, 784-836.

———, decreto *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 76-89; AS III/8, 845-859.

———, decreto *Christus Dominus*, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 673-696; AS IV/5, 564-584.

———, decreto *Perfectæ caritatis*, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 702-712; AS IV/5, 584-593.

———, costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, *AAS* 58 (1966) 817-830; AS IV/6, 597-609.

———, dichiarazione *Dignitatis humanæ*, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 929-941; AS IV/7, 663-673.

———, decreto *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 947-990; AS IV/7, 673-704.

———, decreto *Presbyterorum ordinis*, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 991-1024; AS IV/7, 704-732.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 1025-1115; AS IV/7, 733-804.

1.2 *Romani pontefici*

ALESSANDRO VIII, costituzione *Inter multiplices*, 4 agosto 1690, DH 2281-2285.

PIO VI, costituzione *Auctorem fidei*, 28 agosto 1794, DH 2600-2700.

LEONE XII, breve *Cum multa in Urbe*, 17 maggio 1824, BRC, VIII, 61-62.

PIO IX, bolla *Ineffabilis Deus*, 8 dicembre 1854, in ID., *Acta*, I, Roma 1854, 597-619.

———, lettera enciclica *Quanta cura*, 8 dicembre 1864, in ID., *Acta*, III, Roma 1864, 687-717.

———, allocuzione *Non semel*, 29 ottobre 1866, *ASS* 2 (1867) 261-267.

———, allocuzione *Singulari quidem*, 26 giugno 1867, *ASS* 3 (1867) 3-10; Mansi 49, 243-248.

———, bolla *Æterni Patris*, 29 giugno 1868, *ASS* 4 (1868) 3-10; Mansi 50, 193*-200*.

———, lettera apostolica *Arcano divinæ*, 8 settembre 1868, *ASS* 4 (1868) 129-131; Mansi 50, 199*-204*.

———, lettera apostolica *Iam vos*, 13 settembre 1868, *ASS* 4 (1868), 131-135; Mansi 50, 203*-206*.

———, lettera apostolica *Multiplices inter*, 27 novembre 1869, *ASS* 5 (1869-1870) 231-241; Mansi 50, 215*-222*.

———, allocuzione *Quod votis*, 8 dicembre 1869, *ASS* 5 (1869-1870) 291-295; Mansi 50, 18-20.

———, lettera apostolica *Postquam Dei munere*, 20 ottobre 1870, *ASS* 6 (1870-1871) 65-67; Mansi 53, 155-158.

———, lettera apostolica *Mirabilis illa constantia*, 4 marzo 1875, in ID., *Acta*, VII, 29-31.

———, allocuzione *Curarum nostrarum*, 15 marzo 1875, *ASS* 8 (1874-1875) 301-305.

LEONE XIII, lettera enciclica *Inscrutabili Dei consilio*, 21 aprile 1878, *ASS* 10 (1877) 585-592.

———, lettera enciclica *Quod apostolici muneris*, 28 dicembre 1878, *ASS* 11 (1878) 372-379.

———, lettera enciclica *Æterni Patris*, 4 agosto 1879, *ASS* 12 (1879) 97-115.

———, lettera *Iampridem considerando*, 15 ottobre 1879, *ASS* 12 (1879) 225-228.

———, lettera enciclica *Arcanum divinæ sapientiæ*, 10 febbraio 1880, *ASS* 12 (1879) 385-402.

———, lettera enciclica *Diuturnum illud*, 29 giugno 1881, *ASS* 14 (1881) 3-14.

LEONE XIII, lettera enciclica *Supremi apostolatus*, 1 settembre 1883, *ASS* 16 (1883-1884) 113-118.

———, lettera enciclica *Nobilissima Gallorum gens*, 8 febbraio 1884, *ASS* 16 (1883-1884) 241-248.

———, lettera enciclica *Humanum genus*, 20 aprile 1884, *ASS* 16 (1883-1884) 417-433.

———, lettera enciclica *Superiore anno*, 30 agosto 1884, *ASS* 17 (1884) 49-51.

———, lettera enciclica *Immortale Dei*, 1 novembre 1885, *ASS* 18 (1885) 161-180.

———, lettera enciclica *Libertas*, 20 giugno 1888, *ASS* 20 (1887) 593-613.

———, lettera enciclica *Sapientiæ christianæ*, 10 gennaio 1890, *ASS* 22 (1889-1890) 385-404.

———, lettera enciclica *Dall'alto dell'apostolico seggio*, 15 ottobre 1890, *ASS* 23 (1890-1891) 193-206.

———, lettera enciclica *Rerum novarum*, 15 maggio 1891, *ASS* 23 (1890-1891) 641-670.

———, lettera *Pastoralis officii*, 12 settembre 1891, *ASS* 24 (1891-1892) 203-207.

———, lettera enciclica *Octobri mense*, 22 settembre 1891, *ASS* 24 (1891-1892) 193-203.

———, lettera enciclica *Magnæ Dei Matris*, 8 settembre 1892, *ASS* 25 (1892-1893) 139-148.

———, lettera *Inimica vis*, 8 dicembre 1892, *ASS* 25 (1892-1893) 274-277.

———, lettera enciclica *Lætitiæ sanctæ*, 8 settembre 1893, *ASS* 26 (1893-1894) 193-199.

———, lettera enciclica *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893, *ASS* 26 (1893-1894) 269-292.

———, lettera enciclica *Iucunda semper*, 8 settembre 1894, *ASS* 27 (1894-1895) 177-184.

———, lettera enciclica *Adiutricem populi*, 5 settembre 1895, *ASS* 28 (1895-1896) 129-136.

———, allocuzione *Movente officio*, 22 giugno 1896, *ASS* 28 (1895-1896) 740-741.

———, lettera enciclica *Satis cognitum*, 21 giugno 1896, *ASS* 28 (1895-1896) 708-739.

———, lettera enciclica *Fidentem piumque*, 20 settembre 1896, *ASS* 29 (1896-1897) 204-209.

LEONE XIII, lettera enciclica *Divinum illud munus*, 9 maggio 1897, *ASS* 29 (1896-1897) 644-658.

———, lettera enciclica *Augustissimæ Virginis*, 12 settembre 1897, *ASS* 30 (1897-1898) 129-135.

———, lettera enciclica *Diuturni temporis*, 5 settembre 1898, *ASS* 31 (1898-1899) 146-149.

———, lettera enciclica *Miræ caritatis*, 28 maggio 1902, *ASS* 34 (1901-1902) 641-654.

PIO X, lettera enciclica *E supremi*, 4 ottobre 1903, *ASS* 36 (1903-1904) 129-139.

———, lettera enciclica *Ad diem illum*, 2 febbraio 1904, *ASS* 36 (1903-1904) 449-462.

———, lettera enciclica *Il fermo proposito*, 11 giugno 1905, *ASS* 37 (1904-1905) 741-767.

———, lettera enciclica *Vehementer nos*, 11 febbraio 1906, *ASS* 39 (1906) 3-16.

———, lettera enciclica *Pascendi dominici gregis*, 8 settembre 1907, *ASS* 40 (1907) 593-650.

BENEDETTO XV, lettera enciclica *Ad beatissimi Apostolorum*, 1 novembre 1914, *AAS* 6 (1914) 565-581.

———, costituzione apostolica *Providentissima mater*, 27 maggio 1917, *AAS* 9/II (1917) 5-8.

———, costituzione apostolica *Sedis huius*, 14 maggio 1919, *AAS* 12 (1920) 317-320.

———, lettera enciclica *Spiritus Paraclitus*, 15 settembre 1920, *AAS* 12 (1920) 385-422.

———, lettera enciclica *Principi Apostolorum*, 5 ottobre 1920, *AAS* 12 (1920) 457-470.

PIO XI, lettera enciclica *Ubi arcano Dei consilio*, 23 dicembre 1922, *AAS* 14 (1922) 673-700.

———, lettera enciclica *Ecclesiam Dei*, 12 novembre 1923, *AAS* 15 (1923) 573-582.

———, lettera enciclica *Mortalium animos*, 6 gennaio 1928, *AAS* 20 (1928) 5-16.

———, lettera enciclica *Mit brennender Sorge*, 14 marzo 1937, *AAS* 29 (1937) 145-167.

PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis*, 29 giugno 1943, *AAS* 35 (1943) 193-248.

———, lettera enciclica *Humani generis*, 12 agosto 1950, *AAS* 42 (1950) 561-578.

PIO XII, lettera enciclica *Fidei donum*, 21 aprile 1957, *AAS* 49 (1957) 225-248.

GIOVANNI XXIII, radiomessaggio *La grande aspettazione*, 11 settembre 1962, *AAS* 54 (1962) 678-685; AD II/1, 348-355.

———, discorso *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 ottobre 1962, *AAS* 54 (1962) 786-795; AS I/1, 166-175.

———, discorso *Notre rencontre*, 13 ottobre 1962, in GIOVANNI XXIII, *Discorsi messaggi colloqui*, IV, 604-610.

PAOLO VI, discorso *Salvete fratres*, 29 settembre 1963, *AAS* 55 (1963) 841-859; AS II/1, 183-200.

———, lettera enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, *AAS* 56 (1964) 610-659.

———, discorso *Post duos menses*, 21 novembre 1964, *AAS* 56 (1964) 1007-1018; AS III/8, 909-918.

———, discorso *In hoc lætamur*, 14 settembre 1965, *AAS* 57 (1965) 794-805; AS IV/1, 134.

———, lettera apostolica *Apostolica sollicitudo*, 15 settembre 1965, *AAS* 57 (1965) 775-780.

———, omelia *Hodie Concilium*, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 51-59; AS IV/7, 654-662.

———, lettera apostolica *Integræ servandæ*, 7 dicembre 1965, *AAS* 57 (1965) 925-955.

———, catechesi *La vita della Chiesa*, 12 gennaio 1966, in ID., *Insegnamenti*, IV, 698-700.

———, lettera apostolica *Ecclesiæ sanctæ*, 6 agosto 1966, *AAS* 58 (1966) 757-787.

———, lettera apostolica *Sacrum diaconatus*, 18 giugno 1967, *AAS* 59 (1967) 697-704.

———, costituzione apostolica *Regimini Ecclesiæ universæ*, 15 agosto 1967, *AAS* 59 (1967) 885-928.

———, costituzione apostolica *Missale romanum*, 3 aprile 1969, *AAS* 61 (1969) 217-222.

———, lettera apostolica *Ministeria quædam*, 15 agosto 1972, *AAS* 64 (1972) 529-534.

GIOVANNI PAOLO I, radiomessaggio *Ad gravissimum*, 27 agosto 1978, *AAS* 70 (1978) 691-699.

GIOVANNI PAOLO II, radiomessaggio *Unum solummodo verbum*, 17 ottobre 1978, *AAS* 70 (1978) 919-927.

———, discorso *In prostremo conventu*, 30 aprile 1983, *AAS* 75 (1983) 648-651.

GIOVANNI PAOLO II, annuncio *Con intima gioia e commozione*, 25 gennaio 1985, *OR* (27.1.1985) 1.

———, costituzione apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, *AAS* 80 (1988) 841-930.

———, lettera apostolica *Ecclesia Dei*, 2 luglio 1988, *AAS* 80 (1988) 1495-1498.

———, lettera enciclica *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, *AAS* 87 (1995) 921-982.

———, lettera apostolica *Ad tuendam fidem*, 18 maggio 1998, *AAS* 90 (1998) 457-461.

———, lettera apostolica *Apostolos suos*, 21 maggio 1998, *AAS* 90 (1998) 641-658.

BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, 22 dicembre 2005, *AAS* 98 (2006) 40-53.

———, catechesi *Fu una grande grazia*, 10 ottobre 2012, in ID., *Insegnamenti*, VIII/2, 401-405.

———, lettera apostolica *Summorum Pontificum*, 7 luglio 2007, *AAS* 99 (2007) 777-781.

———, lettera *Ai vescovi in occasione della pubblicazione della lettera apostolica Summorum Pontificum*, 7 luglio 2007, *AAS* 99 (2007) 795-799.

———, lettera *Ai vescovi riguardo alla remissione della scomunica dei quattro vescovi consacrati dall'Arcivescovo Lefebvre*, 10 marzo 2009, *AAS* 101 (2009) 270-276.

———, lettera apostolica *Porta fidei*, 11 ottobre 2011, *AAS* 103 (2011) 723-734.

FRANCESCO, chirografo *Quo instituitur Consilium Cardinalium*, 28 settembre 2013, *AAS* 105 (2013) 875-876.

———, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, *AAS* 105 (2013) 1019-1137.

———, discorso *L'autorità del servizio*, 17 ottobre 2015, *OR* (18.10.2015) 4-5.

1.3 *Dicasteri della Santa Sede*

CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFIZIO, decreto *Lamentabili sane exitu*, 3 luglio 1907, *ASS* 40 (1907) 470-478.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa alcune sentenze ed errori insorgenti sull'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II*, 24 luglio 1966, *AAS* 58 (1966) 659-661.

———, dichiarazione *Mysterium Ecclesiæ*, 24 giugno 1973, *AAS* 65 (1973) 396-408.

———, istruzione *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, *AAS* 82 (1990) 1550-1570.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Communionis notio*, 28 maggio 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850.

———, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, 31 ottobre 1998, *OR* (31.10.1998) 7.

———, dichiarazione *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, *AAS* 92 (2000) 742-765.

———, risposte *Ad quæstiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*, 29 giugno 2007, *AAS* 99 (2007) 604-608.

———, nota *Indicazioni pastorali per l'anno della fede*, 6 gennaio 2012, *AAS* 104 (2012) 127-139.

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, lettera *Quattuor abhinc annos*, 3 ottobre 1984, *AAS* 76 (1984) 1088-1089.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Tesi circa il mutuo rapporto fra magistero ecclesiastico e teologia*, 6 giugno 1976, EV 5, 2032-2053.

———, *Themata selecta de ecclesiologia*, 7 ottobre 1985, EV 9, 1618-1725.

———, *L'interpretazione dei dogmi*, ottobre 1989, EV 11, 2717-2811.

1.4 *Episcopato*

SINODO DEI VESCOVI, relazione finale *Exeunte cœtu secundo*, 7 dicembre 1985, EV 9, 1779-1818.

———, messaggio *Nos Episcopi*, 7 dicembre 1985, EV 9, 1770-1778.

CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Kollektiv-Erklärung*, 18 febbraio 1875, *AKathKR* 33 (1875), 344-348.

2. **Letteratura teologica**

ACERBI, A., «Aspetti del rinnovamento dell'ecclesiologia cattolica a partire dal Vaticano I», *StP* 19 (1972) 106-121.

———, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.

———, «L'ecclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali postconciliari», *CrSt* 1 (1981) 203-234.

ALBERIGO, G., *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 2005.

———, «Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II», in M. LAMBERIGTS – C. SOETENS, ed., *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven 1992, 12-23.

———, *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, Bologna 1995.

ALBERIGO, G., «L'ispirazione di un concilio ecumenico», in *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965).* Acts du colloque organisé par l'École française de Rome, Rome 28-30 mai 1986, Roma 1989, 81-99.

———, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa Universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964.

———, «Una cum patribus», in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux 1970, 291-319.

———, ed., *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990.

———, ed., *Storia del concilio Vaticano II*, I-V, Bologna 1995-2001.

———, ed., *Storia del cristianesimo*, XII-XIII, Roma 1997-2002.

———, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009.

ALBERIGO, G. – JOSSUA, J.P., ed., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985.

ALBERIGO, G. – MELLONI, A., ed., *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genova 1993.

ALONSO, J.M., *De corpore seu "Collegio episcopali"*, Roma 1964.

ALSZEGHY, Z. – FLICK, M., *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967.

ANCONA, G., ed., *Dossier chiesa e sinodalità*, Gorle 2005.

ANTÓN, A., *Conferencias episcopales: instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Salamanca 1989.

———, *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, I-II, Madrid-Toledo 1986-1987.

———, «El tratado "de ecclesia", nuevo centro de perspectiva en la ensenanza de la teologia», *Greg* 50 (1969) 651-688.

———, «La "recepción" del Concilio Vaticano II y de su ecclesiologiá», *RET* 48 (1988) 299-319.

———, «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 27-86.

———, *Primado y colegialidad: sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario*, Madrid 1970.

———, «Sinodo e collegialità extraconciliare dei vescovi», in V. FAGIOLO – G. CONCETTI, ed., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del Sinodo dei vescovi*, Firenze 1969, 62-78.

ARDUSSO, F., *Magistero ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1997.

ATI, ed., *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano 2007.

———, *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia*, Milano 2012.

———, *L'ecclesiologia contemporanea*, Padova 1994.

AUBERT, R., «Come vedo il Vaticano II», *RdT* 36 (1995) 135-148.

———, «La géographie ecclésiologique au XIX^e siècle», in M. NEDONCELLE – R. AUBERT, ed., *L'ecclésiologie au XIX^e siècle,* Paris 1960, 11-55.

———, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle,* Tournai 1954.

———, *Storia della Chiesa,* XXI/1-2, Torino 1990.

———, *Vatican I*, Paris 1964.

AUBERT, R. – GUERET, M. – TOMBEUR, P., *Concilium Vaticanum I: concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives,* Louvain 1977.

BARAÙNA, G., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965.

BATTOCCHIO, R. – NOCETI, S., *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano 2007.

BAUTAIN, L.E., *Philosophie du christianisme*, Paris 1833.

BEAUDUIN, L., «L'unité de l'Eglise et le Concile du Vatican», in *De doctrina Concili Vaticani primi. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato Concilio*, Città del Vaticano 1969, 285-308.

BELLARMINO, R., *Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos*, I-III, Roma 1586-1593.

BENVENUTO, E., «Gli Orazi, i Curiazi e gli armenti», *RegAtt* 719/2 (1994) 46-55.

BERTRAMS, W., *De relatione inter Episcopatum et Primatum. Principia philosophica et theologica quibus relatio iuridica fundatur inter officium episcopale et primatiale*, Roma 1963.

———, «La collegialità episcopale», *CivCat* 115/1 (1964) 436-455.

———, *The Papacy, the Episcopacy and Collegiality*, Westminster 1964.

BETTI, U., «Cronistoria della costituzione», in G. BARAÙNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965, 131-154.

———, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962-Natale 1978*, Bologna 2003.

———, *La costituzione dommatica «Pastor æternus» del Concilio Vaticano I*, Roma 1961.

———, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dommatica Lumen Gentium*, Roma 1984.

———, «Natura e portata del primato del Romano Pontefice secondo il Concilio Vaticano», *Anton* 34 (1959) 166-244.369-408.

———, «Relazioni tra il Papa e gli altri membri del Collegio Episcopale», in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965, 761-771.

BILLOT, L., *Tractatus de Christi Ecclesia sive continuatio theologiæ de Verbo incarnato*, I-II, Prati 1909-1910.

BOEVE, L., «"La vrai réception de Vatican II n'a pas encor commencé", Joseph Ratzinger, Révelation et autorité de Vatican II», *ETL* 85 (2009) 305-339.

BONIFAZI, D. – BRESSAN, E., ed., *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II.* Atti del Convegno di Studi, Macerata 4-6 maggio 2006, Macerata 2008.

VAN DEN BOOGAARD, A., «Allocuzione», in *L'avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso, Bruxelles gennaio 1970*, Brescia 1970, 23-36.

BOYER, C., «I Vescovi secondo la Costituzione conciliare De Ecclesia», *Div* 9 (1965) 385-392.

BRANCOZZI, E., «L'impatto del concilio sulla lingua teologica. Neologismi e risignificazioni», in ATI, ed., *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia*, Milano 2012, 147-180.

———, *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II*, Assisi 2015.

BRAND, P., «Allocuzione. "Concilium" dopo cinque anni di vita», in *L'avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso, Bruxelles gennaio 1970*, Brescia 1970, 31-36.

BRANDMÜLLER, W. – MARCHETTO, A. – BUX, N., *Le "chiavi" di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*, Siena 2012.

BROWNE, M., «Il Collegio Episcopale soggetto di potestà suprema di governo della Chiesa cattolica e la "nota explicativa prævia"», *Div* 9 (1965) 378-384.

BRUNELLI, G., «Collegialità e curia. Le prime scelte», *RegAtt* 1131/8 (2013), 207-208.

BUONASORTE, N., *Siri. Tradizione e Novecento*, Bologna 2006.

———, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Roma 2003.

BURIGANA, R., *Storia del Concilio Vaticano II*, Torino 2012.

BUTLER, C., *The Vatican Council, 1869-1870: based on bishop Ullathorne's letters*, London 1962.

BUTTURINI, G., *Alle origini del Concilio Vaticano II. Una proposta di Celso Costantini*, Pordenone 1988.

———, «Per un concilio di riforma: una proposta inedita (1939) di Celso Costantini», *CrSt* 7 (1986) 87-139.

BUX, N. – GARUTI, A., *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del Papa per la Chiesa universale*, Bologna 2006.

BUX, N. – GUMPEL, P. – VON TEUFFENBACH, A., ed., *Pio XII e il Concilio*, Siena 2012.

CÂMARA, H.P., *Lettres conciliaires*, I-II, Parigi 2006.

CANTONI, P., *Riforma nella continuità. Vaticano II e anticonciliarismo*, Milano 2011.

CAPOVILLA, L., «Il Concilio Ecumenico Vaticano II: la decisione di Giovanni XXIII. Precedenti storici e motivazioni personali», in G. GALEAZZI, ed., *Come si è giunti al Concilio Vaticano II*, Milano 1989, 15-60.

CAPRILE, G., «Appendice III. Contributo alla storia della "Nota explicativa prævia"», in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, 587-697.

———, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da la Civiltà Cattolica,* I-V, Roma 1965-1969.

———, *Il Sinodo dei Vescovi. Seconda Assemblea Generale Straordinaria (24 novembre – 8 dicembre 1985)*, Roma 1986.

———, *Le "ragioni" di mons. Lefebvre. Fatti e riflessioni*, Roma 1977.

———, «Pio XI e la ripresa del Concilio Vaticano», *CivCat* 117/3 (1966) 27-39.

———, «Pio XI, la Curia Romana e il Concilio. Riserve e timori», *CivCat* 120/2 (1969) 121-133.536-575.

———, «Pio XII e un nuovo progetto di Concilio Ecumenico», *CivCat* 117/3 (1966) 209-227.

CARBONE, V., «Gli schemi preparatori del concilio Vaticano II», *ME* 96/1 (1971) 51-86.

———, *Il "diario" conciliare di monsignor Pericle Felici Segretario generale del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 2015.

CARLI, L.M., *Nova et vetera. Tradizione e progresso nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Roma 1969.

CARTECHINI, S., *De valore notarum theologicarum*, Roma 1951.

CASAS, S., «Nouvelles données concernant la reprise de Vatican I sous Pie XI», *RHE* 104 (2009) 828-855.

CAVALCOLI, G., *Progresso nella continuità. La questione del Concilio Vaticano II e del post-concilio*, Verona 2011.

CAVALLOTTO, S., *La "nuova pentecoste" di papa Giovanni. Il Concilio Vaticano II: preparazione e primo periodo (1959-1963)*, Todi 2013.

CECCONI, E., *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali*, I- IV, Roma 1873-1879.

CESNUR, *Le religioni in Italia*, Leumann 2006.

CHENAUX, P., ed., *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due papi del Concilio*, Città del Vaticano 2013.

CHENAUX, P. – BAUQUET, N., ed., *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Città del Vaticano 2012.

CHENAUX, P. – KARTALOFF, K.P., ed., *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Città del Vaticano 2017.

CHENU, M.-D., *Le Saulchoir*, Kain-lez-Tournai 1937.

———, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II, 1962-1963*, Paris 1995.

CHIRON, Y., «Dal Vaticano I al Vaticano II. I progetti di Pio XI e Pio XII», in S.M. MANELLI – S.M. LANZETTA, ed., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Frigento 1982, 131-160.

CHOI, H.S., *Pastor æternus ædificare Ecclesiam decrevit. Studio del rapporto tra modello di Rivelazione e modello di Chiesa a partire dai documenti del Vaticano I*, Roma 2012.

CHRISTOPHE, P., *Le concile Vatican I*, Paris 2000.

———, «Ultramontanisme», in G. MATHON – G.H. BAUDRY, ed., *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, XV, Paris 2000, 439-447.

CIOLA, N., *Il dibattito ecclesiologico in Italia dal concilio ad oggi. Uno studio bibliografico (1963-1984)*, Roma 1986.

COCCOPALMERIO, F., «La collegialità episcopale», *RCI* 44 (1973) 125-132.

COCO, L., *I grandi temi del Concilio Vaticano II. Rinnovamento nella continuità*, Città del Vaticano 2012.

COGNET, L., «Jansénisme», in G. MATHON – G.H. BAUDRY, ed., *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, VI, Paris 1967, 314-331.

COLBERG, K.M., *Vatican I and Vatican II. Councils in the Living Tradition*, Collegeville 2016.

COLOMBO, C., «Episcopato e primato pontificio nella vita della chiesa», *ScCat* 88 (1960) 401-443.

———, «Il collegio episcopale e il primato del romano pontefice», *ScCat* 93 (1965) 35-56.

COLOMBO, G., «Genesi, storia e significato dell'enciclica "Ecclesiam suam"», in *"Ecclesiam suam". Première lettre encyclique de Paul VI*, Brescia 2011, 39-56.

———, «Il problema dell'Episcopato nella Costituzione "De Ecclesia catholica" del Concilio Vaticano I», *ScCat* 89 (1961) 344-372.

———, «Il significato della collegialità episcopale nella chiesa secondo la "Lumen gentium"», *RdT* 21 (1980) 177-188.

COLOMBO, G., «La Chiesa e la società civile nel Concilio Vaticano I», *ScCat* 89 (1961) 323-343.

COMITATO DI DIREZIONE, «Dichiarazione sulla libertà e la funzione della teologia nella Chiesa», *Conc* 1 (1969), 39-56.

COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, I-VI, Paris 1830-1842.

———, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour reorganizer la société*, Paris 1822.

CONCETTI, G. – FAGIOLO, V., ed., *La collegialità episcopale per il futuro della chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del sinodo dei Vescovi*, Firenze 1969.

CONGAR, Y., «Autour du renouveau de l'ecclésiologie: la collection "Unam sanctam"», *VieI* 61 (1939) 9-32.

———, «Gallicanisme», in G. MATHON – G.H. BAUDRY, ed., *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, IV, Paris 1956, 1731-1739.

———, «In luogo di conclusione», in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965, 1261-1268.

———, «L'ecclésiologie de la Révolution français au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», in M. NEDONCELLE – R. AUBERT, ed., *L'ecclésiologie au XIX^e^ siècle,* Paris 1960, 77-114.

———, «Le Concile Vatican I en question: recension d'Ecclésiologie conciliaire», *RSPhT* 68 (1984) 449-456.

———, *La Tradition et la vie de l'Eglise*, Paris 1963.

———, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, I-II, Paris 1960.

———, *Le concile de Vatican II. Son église peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris 1984.

———, *Mon journal du Concile*, Paris 2002.

———, «Vie de l'Eglise et conscience de la Catholicité», *BMiss* 17 (1938) 153-160.

———, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1968.

———, ed., *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965.

CONGAR, Y. – DUPUY, B.D., ed., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962.

CONZEMIUS, V., «Perchè il primato del papa fu definito proprio nel 1870?», *Conc* 7 (1971) 723-733.

CORECCO, E., «Ontologia della sinodalità», in A. AUTIERO – O. CARENA, ed., *Pastor bonus in populo. Figura, ruolo e funzione del Vescovo nella Chiesa*, Roma 1990, 303-329.

———, «Sinodalità», in NTD, 1466-1495.

COSTIGAN, R.F., *The consensus of the Church and papal infallibility. A study in the background of Vatican I*, Washington 2005.

CROCE, G.M., *Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I. I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*, Roma 1987.

D'ERCOLE, G. – STICKLER, A.M., ed., *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo*, I-II, Roma 1972.

DAL COVOLO, E. – FISICHELLA, R. – OCCHIPINTI, G., *Storia della teologia*, I-III, Bologna 1995-1996.

De Doctrina Concilii Vaticani primi. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato concilio, Città del Vaticano 1969.

DE MATTEI, R., *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010.

———, «La Chiesa nel XX secolo. Immagini di un repentino cambiamento», in S.M. MANELLI – S.M. LANZETTA, ed., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Frigento 2011, 57-76.

———, *Pio IX*, Casale Monferrato 2000.

DE PAOLIS, V. – FELICIANI, G., *Collegialità e primato. La suprema autorità della Chiesa*, Bologna 1993.

DECHAMPS, V.A., *Oeuvres complétes*, I-XVIII, Malines 1874-1883.

DECLERCK, L., «Les réactions de quelques periti du Concile Vatican II à la nota explicativa prævia», in J. EHRET, ed., *Primato pontificio ed episcopato. Dal primo millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 2013, 577-606.

DEJAIFVE, G., «L'ecclesiologia del concilio Vaticano II», in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 87-98.

———, «Le premier des évêques», *NRTh* 82 (1960) 561-579.

———, *Pape et évêques au premier concile du Vatican*, Bruxelles 1961.

———, «Primauté et collégialité au premier concile du Vatican», in Y.M.J. CONGAR – B.D. DUPUY, ed., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 639-660.

DELHAYE, P. – GUERET, M. – TOMBEUR, P., *Concilium Vaticanum II: concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain 1974.

DENIS, P., *Edmond Richer et le renouveau du conciliarisme au XVIIe siècle*, Paris 2014.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences*, Leyde 1637.

DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia in qua Die existentia et animæ immortalitas demonstratur*, Paris 1641.

DEWAN, W.F., «"Potestas vere episcopalis" au premier Concile du Vatican», in Y.M.J. CONGAR – B.D. DUPUY, ed., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 661-687.

———, «Preparation of the Vatican Council's Schema on the Power and Nature of the Primacy», *ETL* 36 (1960) 23-56.

DIANICH, S., *Per una teologia del papato*, Milano 2010.

DIBELIUS, O., *Das Jarhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlin 1928.

DULAC, R., *La Collégialité épiscopale au II^e concile du Vatican*, Paris 1979.

DUPRE LA TOUR, F., *Le synode des évêques et la collégilité*, Paris 2004.

EHRET, J., ed., *Primato pontificio ed episcopato. Dal primo millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II*, Fs. A. Marchetto, Città del Vaticano 2013.

ELIA, L. – SCOPPOLA, P., *A colloquio con Dossetti e Lazzati. Intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola*, Bologna 2003.

ESPOSITO, R.F., *L'ecclesiologia unionistica di Leone XIII*, Roma 1961.

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, ed., *Storia della teologia*, IV, Casale Monferrato 2001.

FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, ed., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973.

FAGGIOLI, M., *Il Vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bologna 2005.

———, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Bologna 2013.

———, *La onda larca del Vaticano II. Por un nuevo postconcilio*, Santiago de Chile 2017.

———, *Nello spirito del Concilio. Movimenti ecclesiali e recezione del Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013.

———, *Vatican II. The battle for meaning*, New York 2012.

———, *Vera riforma. Liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II*, Bologna 2013.

FAGGIOLI, M. – TURBANTI, G., ed., *Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, Bologna 2001.

FAGIOLO, V. – CONCETTI, G., ed., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del Sinodo dei vescovi*, Firenze 1969.

FELICI, P., «Vaticano II: un concilio pastorale», *OR* (23.2.1963) 5.

FELICIANI, G., *Le conferenze episcopali*, Bologna 1971.

FILOGRASSI, G., «Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi», *Greg* 35 (1954) 512-540.

FOIS, M., *Collegialità, primato e laicato nella Chiesa primitiva*, Roma 1973.

FONTANA, S., *Filosofia per tutti. Una breve storia del pensiero da Socrate a Ratzinger*, Verona 2016.

FRANZELIN, J.B., *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum brevi præmisso de eiusdem vita commentario*, Roma 1887.

———, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma 1870.

FRIEDBERG, E., *Sammlung der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil mit einem Grundrisse der Geschichte desselben*, Tübingen 1871.

FRISQUE, J., «L'ecclesiologia nel XX secolo», in R.V. GUCHT – H. VORGRIMLER, ed., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Roma 1972, 211-262.

GADILLE, J., «La phase decisive de Vatican I: mars-avril 1870», *AHC* 1 (1969), 336-347.

GAGNEBET, R., «De duplici subiecto unicæ potestatis supremæ», in A. SCHÖNMETZER, ed., *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romæ 26 septembris-1 octobris 1966*, Roma 1968, 118-128.

———, «L'origine de la jurisdiction collégiale du Corps épiscopale au Concile selon Bolgeni», *Div* 5 (1961) 431-493.

GALEAZZI, G., ed., *Come si è giunti al Concilio Vaticano II*, Milano 1989.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., «La nouvelle théologie où va-t-elle?», *Ang* 23 (1946), 126-145.

GARUTI, A., *La collegialità, oggi e domani*, Bologna 1982.

GHERARDINI, B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento 2009.

———, *Quod et tradidi vobis. La tradizione vita e giovinezza della Chiesa*, Frigento 2010.

———, *Il beato Pio IX. Studi e ricerche*, Prato 2001.

———, *La Chiesa Arca dell'Alleanza. La sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio*, Roma 1971.

———, *La Chiesa è sacramento. Saggio di teologia positiva*, Roma 1976.

———, *La Chiesa. Mistero e servizio*, Roma 1988.

———, *La Chiesa, oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico*, Milano 1974.

GHIRLANDA, G., *Hierarchica communio. Significati della formula nella "Lumen gentium"*, Roma 1980.

———, «Il ministero petrino», *CivCat* 164/1 (2013) 549-563.

GIL HELLÍN, F., *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium,* Città del Vaticano 1995.

GLEIZE, J.-M., *Vaticano II, un dibattito aperto. Questioni disputate sul XXI Concilio Ecumenico,* Albano Laziale 2013.

GOODALL, N., *The Uppsala report 1968. Official report of the fourth assembly of the World Council of Churches, Uppsala 4-20 july 1968*, Geneva 1968.

GRAHAM, R.A., «Pio XII e il Concilio Vaticano II. Appunti nel centenario della nascita: 1876-1976», *CivCat* 127/1 (1976) 427-436.

GRANDERATH, T., *Constitutiones dogmaticæ Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatæ atque illustratæ*, Freiburg 1892.

———, *Geschichte des Vatikanischen Konzils, von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung: nach den autentischen Dokumenten*, I-III, Freiburg 1903-1906.

GRESCHAT, M. – GUERRIERO, E., ed., *Storia dei papi*, Cinisello Balsamo 1994.

GRES-GAYER, J.M., «Gallicanesime», in J. LACOSTE, ed., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 491-494.

———, «Jansénisme», in J. LACOSTE, ed., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 592-594.

———, «Ultramontanisme», in J. LACOSTE, ed., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 1203-1205.

GRILLMEIER, A., «Spirito, impostazione generale e caratteristiche della Costituzione», in G. BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti sulla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965, 220-234.

GROOT, J.C., «Aspetti orizzontali della collegialità», in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965, 772-792.

GROOTAERS, J., *Heurs et malheurs de la "collégialité". Pontificats et Synodes face à la reception de Vatican II*, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2012.

———, *I protagonisti del Vaticano II*, Milano 1994.

———, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Prævia*, Leuven 1986.

GUARDINI, R., *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1955.

GUMPEL, P., «Dal Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II», in N. BUX – P. GUMPEL – A. VON TEUFFENBACH, *Pio XII e il Concilio*, Siena 2012, 11-74.

GUTIERREZ, A., «Collegium Episcopale tamquam subiectum plenæ ac supremæ potestatis in universam ecclesiam», *Div* 9 (1965) 421-446.

HAMER, J., *L'Eglise est une communion*, Paris 1962.

———, «La responsabilité collégiale de chaque évêque», *NRTh* 105 (1983) 641-654.

———, «Le corps épiscopal uni au pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier concile du Vatican», *RSPhT* 45 (1961) 21-31.

———, «Note sur la collégialité épiscopale», *RSPhT* 44 (1960) 40-50.

HAYWARD, F., *Léon XIII*, Parigi 1937.

HENN, W., «Historical-theological synthesis oft he relation between primacy and episcopacy during the second millennium», in PESCH, R., ed., *Il Primato del Successore di Pietro.* Atti del simposio teologico, Roma 2-4 dicembre 1996, Città del Vaticano 1998, 222-273.

VON HONTHEIM, J.N., *De statu Ecclesiæ et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis*, Bouillon 1763.

HÜNERMANN, P., «Il testo trascurato. Sull'ermeneutica del Concilio Vaticano II», *Conc* 41 (2005) 152-174.

ILLANA, J.A., *El desarrollo de la Iglesia. La idea de "desarrollo" en los documentos del Vaticano II y suo interés para la renovación de las estructuras eclesiales*, Roma 2017.

INDELICATO, A., *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna 2008.

ISTITUTO PAOLO VI, ed., *Paolo VI e la collegialità episcopale.* Colloquio internazionale di studio, Brescia 25-27 settembre 1992, Roma-Brescia 1995.

ITURRIOZ, D., «La autoridad doctrinal de las constituciones y decretos del concilio Vaticano segundo», *EEc* 40 (1965) 283-300.

JANSEN, C.O., *Augustinus*, Louvain 1640.

JEDIN, H., ed., *Storia della Chiesa*, IX-X, Milano 1977-1995.

JIMENEZ URRESTI, T.I., *El binomio Primado-Episcopado*, Bilbao 1962.

KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenrevzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793.

———, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781.

KASPER, W., «Das Verhältnis von Universalkirche und Ostkirche. Freundschafliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger», *StZ* 210 (2000) 795-804.

———, *Die Lehre von der Tradition in den Römischen Schule: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader*, Freiburg 1962.

———, ed., *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004.

KASPER, W., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.

———, «Zur Theologie und Praxis des bischhöflichen Amtes», in W. SCHREER – Z. STEINS, ed., *Auf eine neue Art Kirche Sein. Wirklichkeiten-Herausfoderungen-Wandlungen*, Münich 1999, 32-48.

KASPRZAK, A.A., *La collégialité épiscopale intérpretée comme corresponsabilité dans le pensée et l'action du cardinal Leon-Joseph Suenens. Une figure de pasteur dans la crise qui suite le Concile Vatican II*, Lille 2008.

KOCH, K., ed., *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma*, Città del Vaticano 2013.

KOLFHAUS, F., *Pastorale Lehrverkündigung des Zweiten Vatikanums. Untersuchung der Eigenart von "Unitatis redintegratio", "Dignitatis humanæ" und "Nostra ætate"*, Roma 2006.

KOMONCHAK, J.A., «The significance of Vatican Council II for ecclesiology», in P.C. PHAN, ed., *The gift oft he Church*, Minnesota 2000, 69-92.

———, «The Synod of 1985 and the notion oft he Church», *CrSt* 26 (1987) 330-345.

KÜNG, H., *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970.

L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II, Brescia 1973.

LA DELFA, R., ed., *Primato e collegialità. "Partecipi della sollecitudine per tutte le chiese"*, Roma 2008.

DE LAMENNAIS, F.R., *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre public et civil*, Paris 1825.

———, *Essai sur l'indifference en matière de religion*, Paris 1817.

LANZETTA, S.M., *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Siena 2014.

———, *Iuxta modum. Il Concilio Vaticano II riletto alla luce della tradizione*, Siena 2012.

LATOURELLE, R., ed., *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I-II, Assisi 1987.

LAURENTIN, R., «Sinodo e curia», *Conc* 7 (1979), 137-153.

DES LAURIERS, M.G., «La siège apostolique est-il vacant?», *CCass* 1 (1979) 5-111.

DE LAVALETTE, H., «Réflexion sur la portée doctrinale et pastorale des documents de Vatican II», *ERHL* 325 (1966) 258-269.

LECLER, J., «Les controverses sur l'Eglise et l'Etat au temps de la Restauration (1815-1830)», in M. NEDONCELLE – R. AUBERT, ed., *L'ecclésiologie au XIX^e^ siècle,* Paris 1960, 297-307.

LECUYER, J., *Études sur la collégialité épiscopale*, Le Puy-Lyon 1964.

LEGRAND, H. – THEOBALD, C., ed., *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Fs. G. Herbulot, Paris 2001.

VAN LODENSTEIN, J., *Beschouwinge van Zion*, Utrecht 1674.

DE LUBAC, H., «L'Eglise dans la crise actuelle», *NRTh* 91/6 (1969) 580-596.

———, *Carnets du Concile*, I-II, Paris 2007.

———, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Parigi 1938.

LUCIEN, B., «L'autorité magistérielle de Vatican II. Contribution à un débat actuel», *SSap* 119 (2012) 9-80.

MACCARRONE, M., *Il Concilio Vaticano I e il «Giornale» di mons. Arrigoni*, I-II, Padova 1966.

———, ed., *Il primato del Vescovo di Roma nel Primo Millennio. Ricerche e testimonianze.* Atti del symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991.

MCDONNELL, K., «The Ratzinger-Kasper debate: the universal Church and local churches», *TS* 63 (2002) 1-27.

MCINERNY, R., *What went wrong with Vatican II. The catholic crisis explained*, Bedford 1998.

MAFFEIS, A., «Collegialità episcopale e comunione ecclesiale», *CrO* 34 (2014) 18-26.

DE MAISTRE, J., *Du Pape*, Lyon 1819.

MALNATI, E., *L'avventura del Concilio Vaticano II*, Roma 2015.

MANELLI, S.M. – LANZETTA, S.M., ed., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Frigento 1982, 131-160.

MANNING, H.E., *The vatican decrees in their bearing on civil allegiance*, London 1875.

MANZINI, L.M., *Il cardinale Luigi Lambruschini*, Città del Vaticano 1960.

MARCHESI, G., «Lo Spirito Santo e Gesù il Cristo», *CivCat* 149/3 (1998), 351-364.

MARCHETTO, A., *Chiesa e Papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, Città del Vaticano 2002.

———, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005.

———, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012.

———, *Il "diario" conciliare di monsignor Pericle Felici. Addendum*, Città del Vaticano 2016.

MARCHETTO, A., *"La riforma e le riforme nella Chiesa". Una risposta*, Città del Vaticano 2017.

———, *Riforma nella continuità. Riflessioni a cinquanta anni dal Concilio Vaticano II su "Presbyterorum ordinis" e "Optatam totius" per la formazione sacerdotale e un fecondo ministero presbiterale*, Chieti 2016.

MARCON, A., «Costantini Celso Benigno Luigi», in C. SCALON – C. GRIGGIO – G. BERGAMINI, ed., *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani,* 3, Udine 2011, 1079-1085.

———, «Costantini Giovanni Battista», in C. SCALON – C. GRIGGIO – G. BERGAMINI, ed., *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani,* 3, Udine 2011, 1086-1087.

MARÍN-SOLA, F., *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg 1924.

MARITAIN, J., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1934.

MARTIN, R., *A crisis of truth. The attack on faith, morality and mission in the Catholic Church*, Michigan 1982

———, *Will many be saved? What Vatican II actually teaches and its implications for the New Evangelization*, Cambridge 2012.

MARTINA, G., *Pio IX*, I-III, Roma 1974-1990.

———, *Pio IX, Chiesa e mondo moderno*, Roma 1976.

MASSIMINO, D., *L'apporto di Giovanni Battista Franzelin all'ecclesiologia del Concilio Vaticano I*, Roma 1992.

MAZZELLA, C., *De religione et Ecclesia. Prælectiones scolastico-dogmaticæ*, Roma 1880.

MAZZONI, G., *La collegialità episcopale. Tra teologia e diritto canonico*, Bologna 1986.

MELLONI, A., *Il Concilio e la grazia. Saggio di storia sul Vaticano II*, Milano 2016.

———, «"Questa festiva ricorrenza". Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)», *RSLR* 28 (1992), 607-643.

MELLONI, A. – RUGGIERI, G., ed., *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma 2009.

MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, I-II, Lovanio 1933.

———, «Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I 5 voti del 30 ottobre 1963», in A. MELLONI – D. MENOZZI – G. RUGGIERI – M. TOSCHI, ed., *Cristianesimo nella storia*, Bologna 1996, 313-396.

MESSORI, V., ed., *Rapporto sulla fede. A colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Torino 1985.

METZ, R., «Les organismes collégiaux», in L. CHEVAILLER – C. LEFEBVRE – R. METZ, *Le droit et les institutions de l'Église Catholique latine de la fin du siècle XVII^e à 1978. Organismes collégiaux et moyens de gouvernement*, Paris 1982, 18-299.

MILLER, J.M., *The shepherd and the rock. Origins, development, and mission of the papacy*, Huntington 1995.

MÖHLER, J.A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tubingen 1825.

MÖHLER, J.A., «Einleitung in die Kirchengeschichte», in J.J.I. DÖLLINGER, ed., *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, II, Regensburg 1840, 261-290.

———, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestantem nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832.

MONDIN, B., *La Chiesa primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*, Bologna 1986.

———, *Storia della teologia*, I-IV, Bologna 1996-1997.

MONTINI, G.B., «Lettera», *NIPVI* 7 (1983) 11-18.

NEUMANN, J., «Die Bischofssynode», *TThQ* 147 (1967) 1-27.

NEWMAN, J.H., *An essay on the development of christian doctrine*, London 1906.

———, *The via media of the anglican church*, I-II, London 1877.

NOCETI, S., «Capitolo III. La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato», in S. NOCETI – R. REPOLE, ed., *Lumen gentium*, Ferrara 2015, 209-313.

NOCETI, S. – REPOLE, R., ed., *Lumen gentium*, Ferrara 2015.

NÚÑEZ AGUILERA, M.Á., *Comprensión del único sujeto-Iglesia del discurso de Benedicto XVI a la Curia romana, del 22 de diciembre de 2005, desde la obra teológica de Joseph Ratzinger*, Roma 2017.

O'CONNOR, J.T., *The gift of infallibility. The official relatio on infallibility of bishop Vincent Gasser at Vatican Council I*, Boston 1986.

O'MALLEY, J.W., *Tradition and transition. Historical prospectives on Vatican II*, Willmington Delaware 1989.

———, *What happened at Vatican II*, Cambridge 2008.

OCÁRIZ, F., «Sull'adesione al concilio Vaticano II», *OR* (2.12.2011) 6.

OUELLET, M., *Attualità e futuro del Concilio Ecumenico Vatiano II*, Città del Vaticano 2013.

PALMIERI, D., *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Roma 1877.

PARENTE, P., «Al vertice del Concilio Ecumenico», *OR* (19.12.1964) 3.

———, *Proposte, interventi e osservazioni nel Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 2010.

PARISE, G., *Presbiteri a gloria della Trinità. Elementi per una corretta ermeneutica della continuità sacerdotale. Studio in onore di Benedetto XVI*, Roma 2015.

PASSAGLIA, C., *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, Ratisbona 1853.

PERRIN, L., *Il caso Lefebvre*, Genova 1991.

PESCH, O.H., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nackgheschichte*, Würzburg 1993.

PESCH, R., ed., *Il Primato del Successore di Pietro.* Atti del simposio teologico, Roma 2-4 dicembre 1996, Città del Vaticano 1998.

PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, I-II, Parigi 1967.

PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2009.

———, «Las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II y su reception», *EEc* 81 (2006) 267-296.

———, *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1Pe 3,15)*, Salamanca 2001.

PITHOU, P., *Les libertez de l'Église gallicane*, Paris 1594.

POTTMEYER, H.J., «Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II», *CrSt* 1 (1981) 71-96.

———, «Recent discussion on Primacy in relation to Vatican I», in W. KASPER, ed., *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo.* Simposio accademico, Roma 21-24 maggio 2003, Roma 2004, 227-247.

———, *Towards a papacy in communion. Perspectives from Vatican Councils I and II*, New York 1998.

———, «Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del Concilio», in G. ALBERIGO – J.P. JOSSUA, ed., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, 41-64.

———, *Unfehlbarkeit und Souveränität: die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19 Jahrhunderts*, Mainz 1975.

RAHNER, K., «Das neue Bild der Kirche», *GuL* 39 (1966), 4-24.

RAHNER, K. – CONGAR, Y. – RATZINGER, J., *Infallibile? Contro Hans Küng*, Roma 1971.

RAHNER, K. – RATZINGER, J., *Episkopat und Primat*, Basel 1961.

RAHNER, K. – SCHILLEBEECKX, E., «Una nuova rivista internazionale di teologia. Perché e per chi?», *Conc* 1 (1965), 13-16.

RATZINGER, J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969.

———, «Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et Spes" im ltsten Jehrzent», *Com* 4 (1975), 439-454.

———, «Forme concrete di collegialità episcopale (papa, patriarca, vescovo)», in *Opera omnia*. VII/1. *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. Formulazione, trasmissione, interpretazione*, Città del Vaticano 2016, 355-365.

———, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"», in R. FISICHELLA, ed., *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 66-81.

———, «La collegialità episcopale dal punto di vista teologico», in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965[1], 733-760.

———, «La collegialità episcopale dal punto di vista teologico», in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1966[2], 733-760.

———, «Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi», *Conc* 1 (1965), 44-73.

———, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris 1982.

———, *Operma omnia.* VII/1. *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. Formulazione, trasmissione, interpretazione*, Città del Vaticano 2016.

———, «Preface», in A. REID, *The organic development of the liturgy*, San Francisco 2005, 9-13.

———, «Presentazione dell'edizione italiana», in L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998, 9-11.

———, «Primat, Episkopat und successio apostolica», *Cath* 13 (1959), 260-277.

———, *Rapposto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1985.

———, «Scopi e metodi del Sinodo dei Vescovi», in J. TOMKO, *Sinodo dei Vescovi. Natura, metodo, prospettive*, Città del Vaticano 1985, 45-58.

———, «Una compagnia sempre riformanda», in *La bellezza. La Chiesa*, Città del Vaticano-Castel Bolognese 2005, 27-60.

———, «Vent'anni della rivista Communio. Il coraggio di rischiare», *Com* 124 (1992), 11-21.

RATZINGER, J. – MAIER, H., *Demokratie in der Kirche. Mögliehkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970.

REGOLI, R., *Oltre la crisi della Chiesa*, Torino 2016.

REID, A., *The organic development of the liturgy*, San Francisco 2005.

REPOLE, R., «Natura ed esercizio collegiale dell'autorità episcopale: per quale chiesa? Il rapporto tra chiesa universale e chiesa particolare: "in quibus et ex quibus"», *CrO* 34 (2014) 7-17.

RIKHOF, H., «Il Vaticano II e la collegialità episcopale. Una analisi di Lumen gentium 22 e 23», *Conc* 26 (1990) 472-487.

RIMOLDI, A., *Paolo VI. Discorsi e documenti sul Concilio (1963-1965)*, Brescia 1986.

RONCALLI, A.G., *Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi. Vescovo di Bergamo*, Bergamo 1916.

———, *Pater amabilis. Agende del Pontefice 1958-1963*, Bologna 2007.

RONDET, H., *Vatican I: le Concile de Pie IX, la préparation, les méthodes de travail, les schémas restés en suspens,* Paris 1962.

ROSMINI, A., *Delle cinque piaghe della santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico con appendice di alcune lettere sulla elezione de' vescovi a clero e popolo,* Correttola 1832.

DE ROSKOVANY, A., *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticæ ab imperio civili*, I-XIV, Nitra 1847-1889.

ROUSSEAU, O., «La costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori di teologia e di pastorale degli ultimi decenni», in G. BARAÙNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965, 111-130.

———, «Le vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants duments de 1875», in Y.M.J. CONGAR – B.D. DUPUY, ed., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 709-736.

———, «Le prochain concile et l'Unité de l'Église», *Irén* 32 (1959) 309-333.

ROUTHIER, G., *Cinquante ans après Vatican II: que reste-t-il à mettre en oeuvre?,* Paris 2014.

———, *Il Concilio Vaticano II: recezione ed ermeneutica,* Milano 2007.

———, «Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium», in S. NOCETI – R. REPOLE, ed., *Lumen gentium*, Ferrara 2015, 13-75.

———, «L'Assemblée extraordinaire de 1985 du Synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Eglise catholique», in L. VILLEMIN – P. BORDEYNE, ed., *Vatican II et la thèologie. Perspectives pour le XXI siècle*, Paris 2006, 61-88.

———, *L'autorità e il magistero,* Bologna 2016.

ROUTHIER, G., *La défi del la communion. Une relecture de Vaticano II,* Québec 1994.

———, *La réception d'un Concile,* Paris 1993.

———, «La synodalité de l'Eglise locale», *StCan* 26 (1992), 111-162.

———, ed., *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains,* Leuven 2004.

———, «Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia. I», *RCI* 11 (2011), 744-759.

———, «Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia. II», *RCI* 12 (2011), 827-841.

———, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo,* Milano 2012.

———, *Vatican II. Herméneutique et réception,* Montréal 2006.

ROUTHIER, G. – ROY, P.J. – SCHELKENS, K., ed., *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Leuven 2011.

RUGGIERI, G., *Chiesa sinodale,* Roma 2017.

———, «Recezione e interpretazioni del Vaticano II», *CrSt* 28 (2007) 381-406.

RUSH, O., *Still interpreting Vatican II*, New York 2004.

SALAVERRI, J., «Indole y valoración del Concilio Vaticano II», in J. SALAVERRI, ed., *Documentos del Concilio Vaticano II. Costituciones. Decretos. Declaraciones*, Santander 1966, 13-35.

———, «Introducción», in C. MORCILLO GONZALEZ, ed., *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1964, 113-138.

SALE, G., *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II nei diari inediti del direttore della "Civiltà cattolica" padre Roberto Tucci*, Milano 2012.

SARTORI, L., *La Lumen gentium*, Padova 2006.

SCHATZ, K., *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990.

———, *Vaticanum I*, I-III, München - Paderborn 1992-1994.

SCHAUF, H., *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Roma 1938.

SCHEFFCZYK, L., *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998.

SCHELKENS, K., *Carnets conciliares de Mgr Gérard Philips*, Leuven 2006.

SCHELKENS, K., – DICK, J.A., *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*, Boston 2013.

SCHÖNMETZER, A., ed., *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romæ 26 septembris-1 octobris 1966*, Roma 1968.

SCHRADER, C., *De unitate romana commentarius*, Friburgo 1862.

SCOLA, A., «Un'adeguata ermeneutica conciliare», *RegDoc* 1130/17 (2012), 538-549.

SCOPPOLA, P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna 1961.

SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, ed., *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, Bergamo 2012.

SECKLER, M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg 1980.

SEEWALD, P., ed., *Letzte Gespräche*, Munich 2016.

———, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*, Stuttgart 1996.

SEMMELROTH, O., *Die Kirche als Ursakrament,* Francoforte 1953.

SESBOÜE, B., ed., *Histoire des dogmes*, I-IV, Paris 1994-1996.

SICCARDI, C., *Mons. Marcel Lefebvre. Nel nome della verità*, Milano 2012.

SIMONATO, R., «Il carteggio tra A.G. Roncalli e C. Costantini (1936-1956)», *CrSt* 7 (1986) 515-552.

SIRI, G., *Getsemani. Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, Roma 1980.

SODI, M., ed., *«Ubi Petrus ibi Ecclesia». Sui "sentieri" del Concilio Vaticano II*, Fs. Benedetto XVI, Roma 2007.

SNIJDEWIND, H., «Génèse et organisation de la revue internationale de théologie "Concilium"», *CrSt* 21 (2000) 645-674.

SPADARO, A. – GALLI, C.M., ed., *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016.

STAFFA, D. «De collegiali episcopatus ratione», *Div* 8 (1964) 3-61.

STELLA, P. «Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco. Messaggi profetici di don Bosco a Pio IX e all'imperatore d'Austria (1870-1873)», *RSLR* 4 (1968) 448-469.

SUÁREZ, F., *Opera omnia*, Paris 1858.

SUENENS, L.J., «Discorso ufficiale d'apertura. Alcuni compiti della teologia, oggi», in *L'avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso, Bruxelles gennaio 1970*, Brescia 1970, 43-58.

———, «Aux origines du Vatican II», *NRTh* 107 (1985) 3-21.

———, *La coresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui*, Bruges 1968.

SUENENS, L.J., *Souvenirs et espérances*, Paris 1991.

SULLIVAN, F.A., *De Ecclesia*, I-II, Roma 1961-1963.

———, *Capire e interpretare il Magistero*, Bologna 1996.

———, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi 1993.

TAGLE, L.A., *Episcopal collegiality and Vatican II. The influence of Paul VI*, Manila 2004.

TANNER, N., *Was the Church too democratic? Councils, Collegiality and the Church's Future*, Bangalore 2003.

VON TEUFFENBACH, A., «L'annuncio del Concilio cinquanta anni fa. Una lettura nell'ambito della storia della Chiesa», *AlOm* 12 (2009) 399-446.

———, *Die Bedeutung des "subsistit in" (LG 8): zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002.

———, «Sulla via del Concilio Vaticano II: la preparazione sotto Pio XII», in N. BUX – P. GUMPEL – A. VON TEUFFENBACH, *Pio XII e il Concilio*, Siena 2012, 75-180.

THEOBALD, C., *L'avvenire del Concilio. I nuovi approcci al Vaticano II*, Bologna 2016.

———, *La réception du Concile Vatican II*, Paris 2009.

THILS, G., «…en pleine fidélité au Concile du Vatican II», *FoiTe* 10 (1980) 274-309.

———, «L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi», in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, ed., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 7-25.

———, «Potestas ordinaria», in Y.M.J. CONGAR – B.D. DUPUY, ed., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 689-707.

———, *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican et autres études d'ecclésiologie*, Leuven 1989.

———, *Primauté pontificale et prerogatives épiscopales*, Louvain 1961.

———, «The theology of the primacy», *OiC* 10 (1974) 13-30.

———, «Trois traits caracteristiques de l'Eglise postconciliaire», *BThA* 3 (1981) 233-245.

TIEZZI, I., *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Roma 1999.

TILLARD, J.-M.R., *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987.

———, *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.

———, *L'evêque de Rome*, Paris 1982.

———, «The jurisdiction of the Bishop of Rome», *TS* 40 (1979) 3-22.

TISSIER DE MALLERAIS, B., *Marcel Lefebvre. Une vie*, Clovis 2002.

TIZZANI, V., *Il Concilio Vaticano I. Diario di V. Tizzani*, I-II, Stuttgard 1992.

———, *Memorie. Con biografia e note di F. Biagioni Gazzoli*, Roma 1945.

TORRELL, J.P., *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, Paris 1961.

———, «L'ecclésiologie de Vatican I», in P. DE LAUBIER, ed., *Visages de l'église. Cours d'ecclésiologie*, Freiburg 1989, 25-47.

TRACY, D., ed., *Toward Vatican III: the work that needs to be done*, Dublin 1978.

TROMP, S., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I-IV, Roma 1937-1972.

———, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission. II. Vatikanisches Konzil*, tr. A. von Teuffenbach, I-III, Nordhausen 2006-2014.

TURTURRO, V., *I percorsi del magistero e della teologia dal Concilio Vaticano II ad oggi su collegialità, comunione e sinodalità, con particolare riferimento alla questione della Chiesa universale e della Chiesa particolare*, Roma 2009.

VACANT, J.-M.-A., *Études théologiques sur les constitutions du Concile de Vatican d'aprés les actes du concile*, I-II, Paris 1895.

VALENTE, M., *Diplomazia pontificia e Kulturkampf. La Santa Sede e la Prussia tra Pio IX e Bismarck (1862-1878)*, Roma 2004.

VALENTINI, D., «Il papato e il concilio vaticano I», *Sal* 49 (1987) 377-399.

———, «Per una sinodalità della Chiesa e nella Chiesa. Riflessioni di teologia cattolica», in M. SODI, ed., *«Ubi Petrus ibi Ecclesia». Sui "sentieri" del Concilio Vaticano II*, Fs. Benedetto XVI, Roma 2007, 157-178.

VENUTO, F.S., *Il Concilio Vaticano II. Storia e recezione a cinquant'anni dall'apertura,* Cantalupa 2013.

———, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985,* Trento 2011.

VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana*, III, Roma 1995.

VILLAR, J.R., *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid 2004.

VILLARI, R., *Storia dell'Europa contemporanea*, Bari 1971.

VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, in CCL 64, 147-195.

VITALI, D., «Chiesa e fede», *RdT* 49/1 (2008) 13-30.

———, «Il vescovo di Roma. Implicazioni ecclesiologiche di un titolo», *RdT* 54 (2013) 365-389.

VITALI, D., «La circolarità tra sensus fidei e magistero come criterio per l'esercizio della sinodalità nella Chiesa», in A. SPADARO – C.M. GALLI, ed., *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016, 189-206.

———, «La riflessione sulla Chiesa e il "popolo di Dio"», in D. BONIFAZI – E. BRESSAN, ed., *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II.* Atti del Convegno di Studi, Macerata, 4-6 maggio 2006, Macerata 2008, 117-130.

———, «Nova et vetera. Mons. Luigi Maria Carli al Concilio Vaticano II», *Greg* 91 (2010) 91-123.

———, *Popolo di Dio,* Assis 2013.

———, *Lumen gentium. Storia, commento, recezione,* Roma 2012.

———, «Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico: rilettura di una questione controversa», *RdT* 52 (2011) 39-60.

———, «Sensus fidelium e opinione pubblica», *Greg* 82 (2001) 689-717.

———, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede,* Brescia 1993.

———, «Universitas fidelium in credendo falli nequit», *Greg* 86 (2005) 607-628.

———, *Verso la sinodalità*, Magnano 2014.

VONIER, A., *The People of God,* London 1937.

ZAMBARBIERI, A., *I Concili del Vaticano*, Roma 1995.

———, *Il nuovo papato. Sviluppi dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi*, Cinisello Balsamo 2001.

ZAPELENA, T., *De Ecclesia Christi*, Roma 1940-1954.

ZOVATTO, P., «Celso Costantini e un ipotesi di Concilio», *CSt* 3 (2013) 247-266.

ZIVIANI, G. – MARALDI, V., «Ecclesiologia», in G. CANOBBIO – P. CODA, ed., *La teologia del XX secolo*, II, Roma 2003, 287-410.

ZUREK, P., *Indagine sulla sinodalità. La riflessione cattolica dopo il Concilio Vaticano II con alcuni risvolti ecumenici*, Roma 2002

INDICE DEGLI AUTORI

Acerbi: 95
Alberigo: 26, 52-55, 57, 126, 256, 363, 364, 372, 402, 403, 457
Alessandro VIII: 137
Alszeghy: 491
Antón: 21-23, 27, 76, 134, 136, 143, 267, 268, 274, 278, 280, 288, 293, 304, 356, 357, 508, 509
Ardusso: 113
Aubert: 126, 127, 143, 151
Bautain: 133
Beauduin: 206
Bellarmino: 251, 325
Benedetto XV: 258, 269, 275-279, 294
Benedetto XVI: 7-12, 19, 24, 41, 57, 60-67, 69, 97, 98, 101-106, 108, 109, 111, 115, 117, 118, 456, 489, 490, 492
Benvenuto: 35
Bertrams: 424, 425
Betti: 153, 154, 156, 170, 171, 185, 189, 190, 192, 193, 195, 206, 237, 375, 376, 419, 426, 427, 429, 434, 465, 467, 469, 474, 477, 480-482, 496
Billot: 15, 305, 331-337
Brand: 29, 31, 32
Browne: 299, 393, 396, 406, 425, 494
Brunelli: 98, 507
Buonasorte: 34, 35
Butler: 196
Butturini: 295, 296, 299, 364
Câmara: 26, 27
Capovilla: 366, 367
Caprile: 38, 50, 284-287, 298, 300, 367, 369, 411, 413
Carli: 34, 37, 412, 413
Cartechini: 238
Casas: 284
Cecconi: 155, 162, 164
Chenu: 295, 296, 307
Chiron: 284, 286, 294, 299
Choi: 10, 127, 151, 200
Christophe: 143, 161, 164, 177
Cognet: 138
Colombo C.: 380, 397, 413, 424, 493, 499
Colombo G.: 408, 409
Comte: 132
Congar: 48, 76, 134, 136, 295, 296, 307, 380, 495, 497
Costigan: 136
Croce: 154
Dal Covolo: 304, 308
De Mattei: 24-28, 34, 36
Dechamps: 158, 206, 223, 224, 229
Declerck: 425
Denis: 137
des Lauriers: 40
Descartes: 129
Dewan: 226
Dibelius: 72
Dick: 256
Elia: 24
Esposito: 262, 263, 268

Felici: 369, 371, 372, 374, 400, 406, 410, 412, 415, 416, 422, 430, 431
Feliciani: 96, 293
Fisichella: 304, 308
Flick: 491
Fontana: 128, 132
Francesco: 8, 67, 98, 297, 507
Franzelin: 15, 75, 167-169, 173, 304, 309-316, 318, 323, 342, 349, 486
Friedberg: 201
Frisque: 76, 78, 79
Gadille: 182
Gagnebet: 389
Garrigou-Lagrange: 307, 308
Gherardini: 109, 110, 207, 210, 211, 476, 487
Gil Hellín: 380, 387
Giovanni Paolo I: 90, 91
Giovanni Paolo II: 36, 40, 47, 49, 62, 64, 90, 91, 95, 506
Giovanni XXIII: 14, 15, 25, 47, 54-56, 63, 79-81, 83, 93, 96, 104, 108, 111, 255, 279, 285, 294, 295, 299, 361-363, 365-368, 370-374, 379, 382, 383, 385, 386, 388, 391, 393, 436, 438, 439, 441, 488
Graham: 300
Granderath: 237
Greschat: 147
Gres-Gayer: 136-138, 143
Grillmeier: 408
Groot: 505
Grootaers: 421-425
Guardini: 72, 306
Guerriero: 147
Gumpel: 299, 300
Hayward: 263
Henn: 251
Hünermann: 23
Illana: 110
Jansen: 138
Jedin: 256
Kant: 130, 131
Kasper: 21, 53, 56, 57, 59, 118, 119, 310
Kolfhaus: 434
Küng: 29
de Lamennais: 133, 143, 151
Laurentin: 95
Lecler: 143
Leone XII: 310
Leone XIII: 256-258, 260-271, 275, 281, 283, 292, 293, 300, 301, 305, 306, 331, 467, 488
de Lubac: 31-33, 36, 295, 307
Maier: 185
de Maistre: 143, 151
Manzini: 153
Maraldi: 304
Marchetto: 67
Marcon: 294, 365
Marín-Sola: 491
Maritain: 36, 491
Martin: 72
Martina: 126, 145, 146, 150, 153, 155, 159, 161, 179, 186, 197, 200
Mazzella: 15, 323-331
McDonnell: 59
Melloni: 53, 365, 397
Messori: 45
Metz: 366
Miller: 136
Möhler: 73, 74, 266, 309, 373
Mondin: 74, 99, 127, 130, 131, 304
Montini: 82, 83, 85, 384, 390, 392, 446
Neumann: 509
Newman: 74, 491
Noceti: 374, 453, 473
Occhipinti: 304, 308
Palmieri: 15, 316-323, 331

Paolo VI: 27, 28, 32, 39, 40, 47, 55, 63, 83, 85, 86, 89, 90, 93, 94, 96, 97, 104, 111, 229, 384, 390-393, 401, 403, 406-409, 413, 414, 417, 421, 422, 424, 438-441, 443-447, 479
Parente: 89, 90, 299, 387, 412, 428
Passaglia: 75, 310, 311, 318, 331
Perrin: 38
Pesch O.H.: 23
Philips: 92-94, 100, 380, 384, 387, 389, 404, 407, 410, 413, 415, 416, 423-425, 427, 428, 433, 448-452, 455, 461, 463, 464, 474, 477, 479
Pio IX: 13, 14, 96, 125, 126, 129, 132, 145-147, 150-165, 167, 173, 176-183, 186, 196, 197, 199, 200, 202-205, 207, 210, 211, 231, 233-237, 255-257, 260, 278, 283, 286, 293, 309, 310, 372, 373, 377, 385, 403, 467, 486, 487, 488
Pio VI: 140-142, 146
Pio X: 39, 40, 47, 64, 255, 258, 269, 270-275, 278, 279, 305, 306, 373
Pio XI: 14, 15, 77, 78, 255, 259, 279-287, 292, 293, 361, 362, 365, 367, 488
Pio XII: 14, 15, 28, 77, 255, 260, 287-300, 306, 308, 343, 344, 351, 358, 361, 362, 365, 367, 370, 373, 466, 488
Pithou: 137
Pottmeyer: 21, 23, 69, 143, 152, 222, 227, 489, 497
Rahner: 29, 30, 36, 79, 87, 88, 380
Ratzinger: 12, 20, 32-34, 45-49, 58, 59, 87, 88, 95, 96, 108, 207, 380, 420, 421, 426, 428, 429, 435, 447, 458, 470, 471, 473, 475, 477, 478, 495, 500, 501-503, 505-510
Reid: 12, 108, 110
Repole: 453
Rikhof: 468, 473
Rimoldi: 443
Roncalli: 15, 297, 361-368
Rondet: 126, 166, 169, 182
de Roskovany: 201
Rosmini:75
Rousseau: 135, 206, 373
Routhier: 20, 22, 36, 47, 48, 52, 453, 454
Roy: 305
Rush: 25
Salaverri: 447, 451, 452, 457
Sartori: 168
Schatz: 126, 136, 138
Schauf: 310, 375
Scheffczyk: 88
Schelkens: 256, 380, 387
Schillebeeckx: 29, 30, 428
Schrader: 75, 167-171, 174, 184-187, 309, 310, 318
Scola: 299, 368
Scoppola: 24
Seckler: 23
Semmelroth: 308, 380
Siccardi: 38, 150
Simonato: 365
Siri: 34-37
Snijdewind: 29
Staffa: 394
Stella: 183
Suárez: 508
Suenens: 32, 81, 82, 380, 382, 383, 386, 388, 390, 391, 393, 396, 397, 402, 460
Sullivan: 15, 113, 352-355
Thils: 42-44, 227, 237, 494
Tillard: 58
Tissier de Mallerais: 38-40
Tizzani: 154

Torrell: 184, 230
Tromp: 15, 297, 299, 306, 343-351, 375, 378, 387-389, 398, 401, 404-407, 414
Valente: 147, 148
van Lodenstein: 109
Venuto: 29-33, 52
Vilanova: 304
Villari: 134
Vincenzo di Lérins: 12, 106-108, 133, 490
Vitali: 5, 9, 10, 37, 110, 230, 378, 450, 454, 455, 457, 470, 479, 480, 504, 507
Vonier: 308
Zambarbieri: 183, 201, 237
Zapelena: 15, 337-344, 352, 355
Ziviani: 304
Zovatto: 294

INDICE GENERALE

PREMESSA 5

INTRODUZIONE 7
1. Un cammino di ricerca travagliato 7
2. Scopi della ricerca 9
3. Descrizione del percorso 11
   3.1 Parte I: positio quæstionis 11
   3.2 Parte II: il Concilio Vaticano I 13
   3.3 Parte III: il periodo tra i due Concili 14
   3.4 Parte IV: il Concilio Vaticano II 15
4. Conclusione 16

PARTE I
POSITIO QUÆSTIONIS

CAPITOLO I: *Storia dell'ermeneutica del Concilio Vaticano II* 19
1. Il Concilio Vaticano II, punto di riferimento 20
2. La preistoria del problema ermeneutico 23
3. Il primo post-Concilio 27
   3.1 Concilium e Communio 29
   3.2 La sorte del Cœtus internationalis patrum 34
   3.3 I tradizionalisti 38
4. Il sinodo dei vescovi del 1985 41
   4.1 Il primo saggio sull'ermeneutica del Vaticano II 42
   4.2 Il ruolo del card. Ratzinger 45
      4.2.1 Rapporto sulla fede 45
      4.2.2 La svolta nel caso Lefebvre 47
   4.3 Il sinodo dei vescovi del 1985 49
   4.4 Un nuovo interesse per il Vaticano II 52
      4.4.1 La criteriologia di Giuseppe Alberigo 53
      4.4.2 La criteriologia di Walter Kasper 56
      4.4.3 Alcune "interpretazioni vincolate" del Magistero 58

5. L'influsso di Benedetto XVI 61
5.1 Il discorso alla curia romana del 2005 61
5.2 La ripresa del tema in altri atti del pontificato 64
6. Istantanea delle posizioni attuali 67

CAPITOLO II: *Oggetto e metodo della ricerca* 71
1. L'oggetto dello studio 72
1.1 Il "secolo della Chiesa" 72
1.2 Il "Concilio ecclesiologico" 79
1.3 La "questione scottante" 88
1.4 Il post-Concilio 94
2. I principi metodologici seguiti 99
2.1 L'ermeneutica dello sviluppo organico 102
2.2 Il Magistero come interprete autentico 111
2.3 Il riferimento fondante al testo 117

PARTE II
IL CONCILIO VATICANO I

CAPITOLO III: *La genesi della Pastor æternus* 125
1. Il Concilio Vaticano I e la sua preparazione 126
1.1 Il contesto storico 126
1.1.1 Il conflitto nell'ambito filosofico-culturale 128
1.1.2 Il conflitto nell'ambito socio-politico 133
1.2 L'annuncio e la sua preparazione 152
1.2.1 La genesi di un annuncio 153
1.2.2 La preparazione generale 161
2. La formazione della *Pastor æternus* 166
2.1 Nei lavori preparatori 167
2.2 Nelle discussioni in aula 176
2.2.1 L'avvio dei lavori 178
2.2.2 La ripresa dei lavori 183
2.2.3 La discussione sulla *constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* 188
2.2.4 Le votazioni e la promulgazione 193

CAPITOLO IV: *L'interpretazione della Pastor æternus* 199
1. Gli strumenti ermeneutici 200
1.1 La Kollectiv-Erklärung dell'episcopato tedesco 200
1.1.1 Il valore del documento 202
1.1.2 Il contenuto del documento 207
1.2 La relazione di Zinelli e lo schema Tametsi Deus 222
1.3 La mens conciliare 231

2. L'interpretazione teologica 237
2.1 La Pastor æternus e il suo prologo 238
2.2 Cap. I: l'istituzione del primato apostolico nel beato Pietro 240
2.3 Cap. II: la perpetuità del primato di Pietro nei romani pontefici 242
2.4 Cap. III: il valore e la natura del primato del romano pontefice 243
2.5 La definizione del Magistero infallibile del romano pontefice 246
2.6 La Pastor æternus come punto di arrivo di un processo 249

PARTE III
IL PERIODO TRA I DUE CONCILI

CAPITOLO V: *Il Magistero tra i due Concili* 255
1. I pontificati tra i due Concili 256
2. Il Magistero ecclesiologico di Leone XIII 260
3. I pontificati di Pio X e Benedetto XV 269
3.1 Pio X e l'ideale della cura animarum 269
3.2 Benedetto XV e gli studi biblici 275
4. Pio XI 279
4.1 Un Magistero ecclesiologico di transizione 279
4.2 Il primo tentativo di ripresa del Vaticano I 283
5. Pio XII 287
5.1 L'enciclica Mystici corporis 287
5.2 La rinascita del progetto di ripresa del Vaticano I 294
6. Un Magistero timoroso verso le spinte di rinnovamento 300

CAPITOLO VI: *L'ecclesiologia tra i due Concili* 303
1. La teologia tra i due Concili 304
2. Il *Theses de Ecclesia Christi* di Johannes Baptist Franzelin 309
3. Il *Tractatus de Romano Pontifice* di Domenico Palmieri 316
4. Il *De religione et Ecclesia* di Camillo Mazzella 323
5. Il *Tractatus de Ecclesia* di Louis Billot 331
6. Il *De Ecclesia* di Timoteo Zapelena 337
7. Il *Corpus Christi quod est Ecclesia* di Sebastian Tromp 344
8. Il *De Ecclesia* di Francis Sullivan 352
9. Una manualistica irrigidita sulle definizioni del Vaticano I 355
10. Conclusione 357

PARTE IV
IL CONCILIO VATICANO II

CAPITOLO VII: *La genesi di Lumen gentium 22-23* 361
1. L'annuncio e la sua preparazione 362
1.1 La genesi di un annuncio 362

1.2 I lavori antepreparatori 368
2. La formazione del testo 374
2.1 Nei lavori preparatori 374
2.2 Nelle discussioni in aula....379
2.2.1 Durante il primo periodo 380
2.2.2 Durante la prima intersessione 385
2.2.3 Durante il secondo periodo.... 391
2.2.4 Durante la seconda intersessione.... 404
2.2.5 Durante il terzo periodo.... 407

CAPITOLO VIII: *L'interpretazione di Lumen gentium 22-23* 419
1. Gli strumenti ermeneutici 420
1.1 La nota explicativa prævia....420
1.2 La qualificatio theologica 429
1.3 La mens conciliare....436
2. La dottrina di *Lumen gentium* 22-23 448
2.1 Uno sguardo globale alla costituzione....448
2.1.1 L'impianto strutturale della costituzione.... 449
2.1.2 La sintesi dei contenuti.... 455
2.1.3 Uno sguardo panoramico al cap. III 462
2.2 Il dittico dei numeri 22 e 23 468
2.2.1 L'asse verticale della collegialità in LG 22.... 470
2.2.2 L'asse orizzontale della collegialità in LG 23.... 479
2.2.3 Sintesi dottrinale.... 481

CONCLUSIONI.... 485
1. Nell'ambito dogmatico, un'ermeneutica dello sviluppo organico 486
2. La composizione di primato e collegialità.... 493
3. Nell'ambito della prassi ecclesiale, un'ermeneutica della riforma.... 499

SIGLE E ABBREVIAZIONI.... 513

BIBLIOGRAFIA.... 517
1. Fonti.... 517
1.1 Concili ecumenici....517
1.2 Romani pontefici 518
1.3 Dicasteri della Santa Sede 522
1.4 Episcopato 523
2. Letteratura teologica.... 523

INDICE DEGLI AUTORI 547

INDICE GENERALE.... 551