



diritto & religioni

Semestrale
Anno II - n. 1-2007
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

3



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno II - n. 1-2007
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

*Rinnovamento teologico e “aggiornamento” conciliare (1959-1973). Parabola di una discontinuità cattolica**

FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO

Avvertenza

Questo saggio non pretende di aggiungere qualcosa di nuovo, tanto meno di definitivo, su una vicenda che ha opposto uomini, semplici o straordinari, nella avventura del Vaticano II. Per il segmento di storia che investono, queste pagine (memoria di un cristiano e di un giurista) neppure potrebbero considerarsi, in senso stretto, risultante di una analisi puntuale ed esaustiva del considerevole materiale documentario ormai disponibile, e tanto meno un rendiconto adeguato sullo stato del diritto vivente nella Chiesa.

Tanto meno lo spirito, con cui il tema viene qui affrontato, è scevro di passione intensa, e dell'amara ricordanza “del tempo felice, nella miseria”. Sicché potrebbe perfino accadere quel che sovente avviene dei nostri ricordi: la sorte cioè di restare trasfigurati dalla piena del sentimento, quando dei fatti non si sia presa, a suo tempo, accuratissima nota.

Purtroppo l'archivio dei miei documenti, che conservava memoria – per me preziosa – di alcuni eventi politici, culturali, giudiziari, cui avevo modestamente partecipato nello straordinario quindicennio seguito all'inizio del concilio, è andato fortuitamente disperso. A maggior ragione, paradossalmente, avverto l'impulso di ricordare e la responsabilità di capire (nel profondo senso che ha la parola capire) un dramma nel quale i diversi protagonisti fecero tutti la loro parte, ciascuno all'interno dei due schieramenti in lotta; sullo sfondo di un conflitto che, non avendo conosciuto le vie della pazienza istruttoria né seguito fino in fondo quelle della comunione ecclesiale, ancora oggi, a distanza di un trentennio, è ben lungi dall'essere concluso.

Dall'analisi che segue è emerso che la convocazione del Vaticano II ha

* Il presente saggio è destinato agli Studi per il Quarantennale della Facoltà di Giurisprudenza di Teramo.

segnato un crinale per la prassi repressiva invalsa, dopo Leone XIII, nei confronti dei teologi impegnati nell'aggiornamento biblico, culturale, ecclesiale. Ma è anche emerso che la fine del concilio ha visto man mano un ulteriore momento di crisi nel rapporto di collaborazione fra teologi e istanze gerarchiche, instaurato durante il duro lavoro delle commissioni preparatorie e nel corso delle pubbliche sessioni dell'assemblea. Sul punto, mi resta l'impressione fondata che il nodo della questione (non puramente terminologico, in quanto è da un lato fortemente connesso alla *utilitas ecclesiae*, e dall'altro non senza disinvoltura maschera una corposa questione di potere) vada collocato in una piega decisamente innovativa, assunta dalla categoria roncalliana di aggiornamento dopo il concilio, secondo una accezione percepibile già, sia pure liminalmente, nei toni e negli atti dello stesso papa Montini.

Mi è piaciuto, accanto a quest'ultimo concetto, dare pure spazio qui alle vie originariamente percorse dal segreto filo intellettuale e spirituale di una riflessione sulla riforma del cattolicesimo romano, nata in Francia e in Germania alla vigilia della seconda guerra mondiale e maturata nella riservatezza di ambienti claustrali: quasi catacombe dove ripararsi, dalla cieca e sommaria giustizia della repressione del c.d. modernismo, a preparare l'avvento di una nuova e luminosa stagione di dialogo della chiesa romana con gli altri mondi umani.

Che quelle catacombe siano purtroppo, in qualche modo, ridivenute col tempo realtà nuovamente attuale, mi pare constatazione di fatto oggi evidente, anche se ancora rimangono da delucidare le cause dell'accaduto.

Cenni introduttivi

Secondo un noto rilievo di Le Goff, non sarebbe la purezza dell'isolamento, ma piuttosto la reciproca fecondazione tra stirpi, il "meticcio culturale" ad offrire più promettenti occasioni di superamento dialettico e di salutare sviluppo creativo alla civiltà umana.

Qualcosa del genere potrebbe forse dirsi del rapporto tra scienza e teologia in epoca moderna, a partire ad esempio dalla paradigmatica situazione strutturale, nella quale ebbe a fiorire l'ideologia tedesca prima che scendesse la notte della "purezza" nazionalsocialista: una situazione, che ha sempre visto le facoltà di teologia, sopra tutto evangeliche, pienamente integrate nella più ampia comunità scientifica e nella organizzazione universitaria nazionale.

Si è scritto che Karl Rahner avrebbe affermato di non riuscire a spiegarsi il fenomeno di tanto superiore fecondità della teologia protestante del Novecento in termini di individualità di eccezionale statura. Sempre che quanto

riferito sia esatto (e che tale apprezzamento non vada, almeno in parte, attribuito alla modestia del teologo gesuita), va tenuto presente al riguardo quanto la ricchezza creativa del mondo intellettuale tedesco degli ultimi due secoli sia debitrice di quel clima di comunicazione assidua tra scienza e teologia, che ancora nel 1914 vedeva il passaggio di Ernst Troeltsch dalla cattedra di teologia sistematica di Heidelberg a quella di filosofia della cultura di Berlino; e che, un decennio dopo, dava vita a Marburg ad un intenso sodalizio tra Heidegger e Bultmann, durato ben sei anni.

Al confronto, dopo il declino della Seconda Scolastica, le aree europee a dominanza cattolica non hanno mai potuto esprimere – per condizionamenti ambientali evidenti della temperie tridentina – alternative originali a quella che Congar ha definito “teologia barocca”; ove si escluda la resistenza giansenista contro il molinismo, resistenza d'altronde spesso qualificata anch'essa da rigidità integraliste, e comunque indirettamente favorita dalle traversie che attraversavano a quel tempo i rapporti tra Santa Sede e Regno di Francia.

Quanto alla parentesi rivoluzionaria (che si giovò anche dei fermenti e dello strumentario polemico giansenista per conseguire i suoi obiettivi), essa era approdata ad una vera e propria palingenesi del sistema culturale europeo; mentre il concordato bonapartista con Pio VII stabilizzava la trasformazione giacobina dell'istruzione superiore, caratterizzata dall'espulsione delle scienze sacre dall'università pubblica, con conseguente rilocalizzazione di esse a distanza di sicurezza, bene addentro al sorvegliato recinto parallelo della formazione sociale ecclesiastica: situazione, questa, tutt'altro che sgradita alla Curia posttridentina.

A questo punto, ridotto al silenzio il cattolicesimo liberale nella temperie del *Syllabus errorum*, non è tuttavia un caso che, nel 1870, le resistenze più decise e motivate al dogmatismo vaticano continuassero a provenire dalle aree culturali per tradizione più autonome dalla Curia romana, cioè quelle dell'episcopato franco-tedesco; per altro destinato anch'esso a subire, nell'aula conciliare, una inevitabile sconfitta. Già allora, la questione capitale era quella dell'atteggiamento da assumere nei confronti del pensiero moderno e dei suoi paradigmi; concordi con i conservatori sul merito, i vescovi transalpini avevano infatti forti dubbi sull'utilità di sottolineare sul punto un ulteriore distacco, che essi avevano ragione di temere definitivo, e che proprio in questa chiave la Curia aveva interesse viceversa a marcare, con la *Pastor aeternus*.

La ricezione del Vaticano I si colorerà viceversa per qualche tempo, specie dopo lo scisma vecchio-cattolico, di connotati di onnipervasiva durezza disciplinare, destinata ad orientarsi verso una politica culturale misurata sulla fedeltà a un non ben definito, approssimativo catechismo poliziesco mutuato dal *Syllabus errorum*, in attesa che il mutare dei tempi consentisse di pervenire

ad una soluzione più degna, che conducesse la Santa Sede a sfuggire all'*impasse* in cui si era costretta, quasi in una cerchia carceraria di sospensione dei diritti umani; nella quale una sorta di ragion di stato rendesse lecito qualificare di devianza, e come tale condannare, chiunque si mostrasse propenso a seguire sperimentazioni sospette di problematica integrazione nelle pur sommarie linee-guida definitorie del centro del sistema.

In realtà la politica della Curia (struttura affinata nei secoli come garante della continuità, ma anche dell'aggiornamento del sistema papale) si riservava frattanto di modulare diversamente le sue strategie non solo *ad intra*, ma pure *ad extra* col mezzo elettorale del conclave, dal quale sarebbe uscito il successore di Pio IX. Sotto questo aspetto il pontificato di Leone XIII rappresenta una sorprendente inversione di tendenza rispetto all'antecedente politica di dichiarata inimicizia verso la modernità, e di conseguente presa di distanza da un mondo "ubi omnia aedificant ad gehennam".

Oltre tutto, si tratta di un pontificato che varca la soglia del Novecento e che si colora, in un certo senso, quasi di profezia di fronte alle energie di rinnovamento interne al cattolicesimo, tanto a lungo mortificate; le quali non tardano a cogliere il suo triplice segno a livello non solo sociale e politico, ma anche dottrinale. Anche la stessa restaurazione "per decreto" del tomismo nella politica della formazione dei quadri ecclesiastici puntava a restaurare una robusta pedagogia di base, ma senza per questo voler snaturare in "pensiero unico" quello che era stato un filone essenziale, in primo luogo per capacità innovativa, del percorso della teologia occidentale nella età di mezzo.

Per inveterata astuzia di governo, di tale innovazione era per altro possibile una *duplex interpretatio*, utile a fornirne possibilità di utilizzo illiberale per l'ipotesi di eccessi, che comportassero rischi di deviazioni indesiderate. Ma questo possibile dato di realtà sfuggì certamente all'ottimismo di chi, nella Germania di fine secolo, aspirava ad un *Reformkatholizismus*, o alle correnti "americaniste" di oltreatlantico; fenomeni, nei confronti dei quali la reazione di Roma non mostrò, d'altronde, di voler eccedere da uno spirito di dialogo talora fermo, ma sempre comunionale¹.

Un versante particolarmente incisivo delle nuove tendenze ebbe modo però, alla fine dell'Ottocento, di manifestarsi in Francia, nel settore della storia della chiesa, con incursioni rischiose nel campo della filosofia, giustificate dalla ricerca di strumenti più efficienti per una apologetica nuova, alla

¹ A proposito di questa fase di fermenti "pre-modernisti", il cui fiorire ricevette del resto impulso e stimolo indiretto dall'azione del papa, si veda la bibliografia citata da S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al concilio Vaticano II*, Roma, 1980, I, p. 48 ss.

quale si riteneva non potesse bastare in alcun modo il mero richiamo acritico al tomismo, or ora reintrodotta nei seminari²; ma fosse necessario piuttosto attingere a paradigmi nuovi, del resto ormai largamente in uso, con notevole frutto, tra gli studiosi di area evangelica.

È solo nei primi anni del Novecento che il clima in cui tali sperimentazioni hanno luogo viene turbato, in Francia, dall'accendersi di una polemica che punta a reagire ai ritardi accumulati di fronte alla teologia protestante. *Il vangelo e la Chiesa* di Loisy sembra, a tutta prima, proporsi nella chiave tradizionale del libello controversista, aprendo una polemica antiprotestante estremamente accesa con *L'essenza del cristianesimo* di Harnack; ma, nel far questo, commette l'errore di entrare in dialogo con una teologia "inquinata" di pensiero moderno fino al punto di accettarne i paradigmi: esponendosi al sospetto curiale di non averlo fatto solo per ipotesi polemica, e per di più cadendo nel momento scelto a freddo, dalla Curia stessa, per una stretta di freni dottrinale, favorita dall'avvento al soglio papale di un pontefice di chiusa cultura e di temperamento autoritario, di caratteristiche quindi esattamente opposte a quelle di Leone XIII³.

Il sospetto è fondato, e il prosieguo della polemica verrà a confermare che si tratta non solo del delicato rapporto tra storia e dogma, ma che le tesi dell'Autore presentano, oltre tutto, qualche crepa argomentativa, caratteristica dell'immatùrità di un pensiero in formazione, non ancora padrone di sé e quindi, forse, al disotto del livello della precedente produzione dell'Autore stesso. Nello stesso periodo, un seguace di Newman, il gesuita George Tyrrell, portava in Inghilterra alle estreme conseguenze le tesi della *Grammar newmaniana*, muovendo un primo attacco alla teologia di Curia sul terreno del suo abnorme intellettualismo, nel nome del versante pragmatico del *kérygma* evangelico: accusa senza dubbio ben centrata, ma accompagnata da tesi eversive del sistema gerarchico in vigore (a suo parere sempre bisognoso della legittimazione del *consensus populi Dei*), intollerabili a ricezione avvenuta del dogma vaticano di una infallibilità papale valida *ex sese, non ex consensu ecclesiae*.

Ce n'era abbastanza, nel clima del nuovo papato, perché del c.d. movimen-

² Vanno sul punto ricordati il *Bulletin critique*, fondato nel 1880 da L. Duchesne; la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, fondata nel 1896 da A. Loisy, P. Lejay e J. Turmel; il ricco *Bulletin de littérature ecclésiastique*, diretto da P. Batiffol; la *Revue biblique internationale*, edita dal Centro di Studi biblici di Gerusalemme, diretto quest'ultimo da M.J. Lagrange.

³ Accanto al fondamentale studio di J. RIVIERE, *Le modernisme dans l'Eglise*, Parigi, 1929, cfr. ÉMILE POULAT, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista* (trad. it.), Brescia, 1967. Sul diffondersi del movimento in Inghilterra, cfr. soprattutto J. STAMM, *G. Tyrrell*, Utrecht, 1932.

to modernista (estesosi frattanto anche in Italia), così fumosamente definito secondo un metodo irrispettoso del diritto di difesa dell'inquisito, invalso fin dai tempi del giansenismo, si facesse giustizia sommaria con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* di Pio X; lasciando per altro il segno di una direzione, che la teologia cattolica più avvertita non potrà non sentirsi, d'ora in avanti, tenuta a correre il rischio di tentare ancora, seppure in chiave ben diversa e con raddoppiata cautela.

(segue...) *Crisi modernista e teologia romana*

Quando la Curia romana reprimeva senza appello i fermenti modernisti, la fase evolutiva del moto accentratore seguito al concilio Vaticano I era già approdata alla decisione di Pio X di avviare la codificazione del diritto canonico (lettera ap. 19.3.04 *Arduum sane munus*) e si era alla vigilia di una nuova riforma dei dicasteri della Santa Sede (cost. 29.1.08 *Sapientis consilio*), nella quale una posizione di preminenza sarebbe stata riservata alla Congregazione dottrinale, l'allora S. Ufficio. Accanto a questa, acquisiva centralità la Congregazione concistoriale, a sottolineare l'assoluto rilievo del cardinalato quale *partner* collegiale del papa nella gestione degli affari istituzionali di maggior peso e di più duratura efficacia (con peculiare riguardo allo statuto delle diocesi e ai rapporti di potere con l'episcopato); dal canto suo, alla Congregazione del concilio restava la materia disciplinare, a livello tuttavia di mera (quand'anche alta) amministrazione, mentre assumevano sapore residuale, e cerimoniale ad un tempo, le sue attribuzioni in caso di celebrazione di un concilio, alla cui possibile convocazione ben pochi credevano dopo la promulgazione della *Pastor aeternus*.

Alla robustezza istituzionale della macchina di governo, non faceva però più riscontro una solidità culturale adeguata della teologia ufficiale; la cui collocazione nel sistema non consentiva spazi effettivi di ricerca al di fuori di un conformismo ripetitivo coerente con l'ideologia accentratrice ormai egemone dopo il Vaticano I; conformismo che aveva, oltre tutto, non rare occasioni di esercitarsi nella delazione di colleghi che fossero incorsi in quella singolare fattispecie penalistica, denominata "sospetto d'eresia"⁴. Quanto alle rare novità editoriali (alle quali si preferiva la riedizione ampliata di opere di *auctores probati*), invariabilmente vi si sostenevano opinioni funzionali agli equilibri costituiti, quando non si trattasse di opere polemiche interne ad una

⁴ Si veda il can. 2315 del codice del 1917.

quaestio disputata, nelle quali era possibile una prudente presa di posizione personale che, per altro, era bene sempre svolgere in senso conservatore, soprattutto di fronte a questioni spinose come l'ampliamento dei poteri del vescovo diocesano, o come riforme liturgiche che mirassero ad attenuare gli eccessi della clericalizzazione del culto.

Soltanto di rado la stesura di un'enciclica di qualche rilievo mobilitava, per una iniziativa "dall'alto" (come si diceva allora), i teologi degli atenei pontifici su un terreno più consono al confronto con stimoli innovativi provenienti dalla periferia; ma, quasi sempre, per esercitarvi un ruolo sostanzialmente passivo di controllo conservatore, utile a contenere prima, e a minimizzare poi, le pur caute innovazioni dottrinali intervenute tra Pio X e Pio XII. In quest'ultimo senso, è significativo che quando, sotto papa Pacelli, con grande riservatezza e cautela si avanzò l'ipotesi di un concilio di completamento della riduzionistica visione ecclesiologicala del precedente, alla luce del magistero papale successivo (con peculiare riguardo alla *Mystici corporis*), il timore di veder affrontata da altri una tematica tanto delicata indusse il S. Uffizio a rivendicare non solo un doveroso controllo, ma la stessa intera preparazione dei lavori di una tale assemblea⁵.

D'altro canto, la situazione era per lo meno paradossale, tenuto conto che la dottrina ufficiale – fosse pure opportunisticamente – aveva recepito, seppure tra le questioni liberamente disputabili, le idee sullo sviluppo del dogma importate da Oxford da un grande convertito come il card. Newman. Tuttavia, l'estrema decisione con cui, nel giro di un triennio, la Curia attese a regolare i conti con il modernismo, fino a rendere obbligatorio il c.d. giuramento antimodernista per tutti i professori di scienze sacre, mise a tacere ogni dissenso; mentre i residui tentativi di qualcuno di mantenere al movimento una adesione dissimulata furono contrastati da strumenti anticanonici di inaudita inciviltà, come con lo spionaggio e la delazione praticati (spesso contro verità) dal *Sodalitium pianum*, corpo inquisitorio organizzato al di sopra dei vescovi in forma di società segreta, che il card. Gasparri riferì ispirato dallo stesso Pio X in sede di deposizione al processo di beatificazione di quest'ultimo⁶.

La rapida e clamorosa divulgazione delle idee moderniste, caratterizzate oltre tutto da immediato impatto nella prassi morale e sociale (per cui non era francamente agevole distinguere gli assertori delle dottrine dai molti loro

⁵ Cfr. F.C. UGINET, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, in *Le deuxième concil du Vatican (1959-1965)*, Roma, 1989, p. 75 ss.; E. FOULLOUX, *La fase antepreparatoria (1959-1960)*, in *Storia del concilio Vaticano II* (a cura di G. Alberigo), I, Bologna, 1995, p. 80.

⁶ Cfr. S. TRAMONTIN, op. cit., p. 83 ss.

referenti impegnati nella pastorale, nelle opere sociali o nell'attività politica), era evidentemente caduta come un sasso nello stagno della teologia ufficiale, che non intendeva più assolutamente farsi sorprendere da fenomeni analoghi. Donde le caratteristiche di una repressione a tutto campo, che non poteva non diventare, al tempo stesso, accuratissima profilassi per il futuro. E, se i professori delle facoltà tedesche vennero esonerati dal prestare giuramento per non menomarne il prestigio di fronte ai colleghi protestanti, nessuno venne escluso dall'obbligo di serrare i ranghi intorno alla "immutabilità" del tomismo, come con *Le 24 tesi della filosofia di S. Tommaso* del Mattiussi (1914), ispirate dallo stesso card. Billot; sulle quali vale la pena di riportare il demolitorio giudizio di Marie-Dominique Chenu: "Questa lista di tesi aveva per effetto di estrarre da s. Tommaso un apparato filosofico, lasciando da parte il fondo stesso del suo pensiero e della sua teologia. Essa non faceva nessuna allusione al messaggio evangelico. Essa strappava la dottrina di s. Tommaso dalla storia, la detemporalizzava e ne faceva una metafisica sacra. La teologia di Billot era totalmente ignorante e incurante della storicità dell'economia cristiana, senza familiarità con le fonti scritturistiche, elaborata fuori dall'esperienza pastorale della chiesa, e più ancora del popolo cristiano. Essa implicava, alla base, una teologia della fede tutta definita dall'autorità concettuale e giuridica, senza nessuna influenza metodologica del mistero, che ne è tuttavia l'oggetto"⁷.

La lunga marcia del rinnovamento

Mentre, nella prima metà del Novecento, il regime pontificio si arroccava all'interno di baluardi ideologici e disciplinari apparentemente insormontabili – come con la codificazione del 1917 – e ne rafforzava al suo centro la tenuta con brillanti operazioni diplomatiche a rilevanza internazionale – come con i Patti Lateranensi del 1929 – nella periferia del sistema erano attivi da tempo, nel silenzio del chiostro, dei centri di ricerca non ufficiali, nei quali il rapporto tra fede e storia, nella complessa articolazione dei suoi vari aspetti, era saggiato e approfondito da gruppi di studiosi di considerevole livello. Non intendendo qui riferirci a *maitres à penser* isolati, seppur di straordinario prestigio (ad es., Jacques Maritain), due nuclei pensanti principali ci sembra il caso di ricordare⁸: quello legato alla scuola di teologia di *Le Salchoir* (Tour-

⁷ M.D. CHENU - J. D. DUQUESNE, *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté*, Parigi, 1975, p. 31.

⁸ La vicenda culturale di questi due gruppi è ricostruita con particolare puntualità da R. GIBELLINI,

nai), a direzione domenicana, e l'altro che si raccoglieva attorno alla scuola dei gesuiti di *Fourvière* (Lione).

Il trentennio di lavoro seguito alla condanna del modernismo è impiegato, da questi due gruppi, per introdurre e maturare modalità di ricerca straordinariamente innovative nel lavoro teologico di quella che sarebbe stata definita area progressista della teologia cattolica; al punto che un succinto bilancio retrospettivo dell'attività di *Le Salchoir*, tentato da Marie Dominique Chenu nel 1937, risultava meritevole di un immediato inserimento nell'Indice dei libri proibiti, con conseguenze disciplinari a carico dell'Autore. Dieci anni dopo, però, un articolo di Jean Danielou su *Etudes* apriva la via a uno scontro frontale della scuola di *Fourvière* con la teologia romana⁹. Ne seguiva una complessa e dura reazione avversaria, di cui si faceva interprete la enciclica di Pio XII *Humani generis* nell'agosto 1950, la quale deplorava bensì, severamente, "le nuove tendenze che si agitano nelle scienze sacre"; ma usando la terminologia imprecisa dell'allarme e del sospetto piuttosto che quella, chirurgica, della drastica condanna pronunciata a suo tempo sul modernismo.

Il fenomeno, d'altronde, era decisamente inedito sia per l'autorità scientifica dei due centri coinvolti, sia per la documentata solidità degli argomenti, con i quali muoveva a costruire una coerente metodologia alternativa di ricerca teologica secondo più linee implicite (ma pure esplicite) di attacco alle dottrine da un secolo impartite nelle università romane. La paziente semina nel silenzio del chiostro aveva, evidentemente, alimentato ormai una pianta vigorosa, che era impossibile schiantare d'un tratto... Prudentemente però i gruppi scelsero, a questo punto, la via della dispersione apparente; e i singoli studiosi che di essi avevano, secondo linee di approccio spesso personali, tracciato il cammino (Chenu, Congar, Danielou, De Lubac, Rahner, Schillebeeckx, ed in seguito Küng e Ratzinger) continuarono individualmente una resistenza tenace fino alla convocazione del Vaticano II.

La partita che si era aperta non aveva, d'altronde, l'aria di poter essere risolta con le misure di polizia teologica in un primo tempo adottate da Roma nei confronti di alcuni singoli studiosi. Il nodo della contesa era ormai, inevitabilmente, la vittoria dell'uno, o dell'altro dei fronti che la polemica opponeva.

Fu l'avvento al pontificato di Giuseppe Roncalli ad imporre d'un tratto la sospensione di ogni soluzione di forza, consentendo la progressiva matura-

La teologia del XX secolo, Brescia, 1992, p. 173 ss. Cfr. pure J.P. JOSSUA, *Le combat de la théologie*, in "Con tutte le sue forze" (AA.VV.), Bologna, 1993, p. 61 ss.

⁹ Cfr. J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, 'Etudes', t. 249, aprile 1946, p. 6 ss.

zione di condizioni favorevoli al pacifico affermarsi delle forze della ragione: cioè di quella che con disprezzo era stata definita a tutta prima, dal Garrigou-Lagrange, *théologie nouvelle*¹⁰.

Di lì a poco, nei tre mesi di fervore seguiti al maturarsi di un atteggiamento di ascolto e di attesa del vertice papale nei confronti dei nuovi fermenti, maturò la decisione giovannea di convocare finalmente un concilio.

Teologia rinnovata ed evento conciliare

Il corso delle cose era oramai tale, che teologia romana e nuovi fermenti vennero a confronto diretto nell'aula conciliare; ed una tacita tregua disciplinare, di fatto, invalse – sia pure non senza qualche eccezione – così nella non breve fase preparatoria, come per l'intero triennio delle sessioni (1962-1965). In tal modo, il S. Ufficio dovette rassegnarsi a vedere inseriti, tra gli esperti mobilitati quali consultori dei vescovi, studiosi che alla vigilia del concilio erano stati – o stavano per essere – bersaglio inerme delle sue condanne.

Questo dato politico assumeva rilievo primario al fine di garantire a tutti un clima di libertà di parola, di discussione e di azione; onde si potrebbe dire che esso, in qualche misura, suonasse come un ulteriore segno di emancipazione per gli stessi vescovi, a maggior ragione liberi da scrupoli residui di timore reverenziale verso il potere dell'apparato curiale. Quanto all'opinione pubblica (ecclesiale e non), essa ha certamente costituito l'altra sponda garante di una tale libertà: sulla sua efficacia influenzando, in misura talvolta clamorosa, l'erosione dei meccanismi del segreto pontificio ad opera della grande stampa, costretta in un primo tempo ad operazioni di vero e proprio aggiramento dei canali ufficiali di informazione¹¹.

La solidarietà dell'opinione pubblica e della teologia "progressista" era, per altro, frutto a sua volta di un contesto creato da quel "gesto di tranquilla audacia" con cui Giovanni XXIII aveva annunciato la propria intenzione di convocare il concilio, oltre che dall'ottimismo generoso con cui mai avrebbe

¹⁰ Nella prefazione all'edizione del 1968 del suo *Vera e falsa riforma della Chiesa* (la prima aveva avuto la sfortuna di cadere in coincidenza con la *Humani generis* di Pio XII), il padre Yves Congar ricordava: "Giovanni XXIII, in meno di qualche settimana, e in seguito il concilio hanno creato un clima ecclesiale nuovo. L'apertura maggiore è venuta dall'alto. Di colpo, delle forze di rinnovamento che stentavano a manifestarsi apertamente potevano svilupparsi".

¹¹ Sul circuito che veniva a crearsi tra il lavoro delle sedute e l'immagine riportata dalla stampa, si vedano H. RAGUER, *Fisionomia iniziale dell'assemblea*, in *Storia del concilio cit.*, II, p. 247 ss.; e A. MELLONI, *L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesiologicalo*, ivi, III, p. 41 ss.

cessato di animarlo, ispirarlo, sostenerlo. Quest'ultima, in fondo, era la solidarietà fondamentale e, quindi, il sicuro retroterra sul quale una sempre più piena coscienza sinodale si andava formando più rapidamente del previsto in una assemblea decisamente pletorica, i cui componenti provenivano dai più diversi territori etnici, culturali, pastorali.

Fu un tale contesto ad ispirare, nella maggioranza dei padri, chiarezza e serenità sufficienti per discernere tempestivamente il distacco dalle linee di indirizzo dei discorsi papali del lavoro preparatorio affidato ai dicasteri vaticani, e da questi predisposto per la loro approvazione: con immediato impatto sul rapporto di fiducia verso la Curia, impatto il cui segno può leggersi facilmente nel netto rifiuto di eleggere, senza previo adeguato approfondimento, le commissioni conciliari, in tal senso adottando una mozione di rinvio della votazione, presentata dal card. Liénart il 13 ottobre 1962¹².

Si badi bene: questa presa di coscienza di fronte ad un manifesto tentativo di prevaricazione fu bensì provocata dalla componente episcopale franco-tedesca, più avveza all'ascolto dei nuovi teologi ed al confronto critico con le congregazioni romane (nella sua arroganza, il cardinal Siri definiva il contegno dei "transalpini" come "complesso di inferiorità"); ma è anche certo che quest'ultima componente assunse, da allora, un chiaro ruolo di *leadership* all'interno dell'area maggioritaria dell'assemblea, ruolo che in seguito ebbe occasione frequente di esprimersi ancora, di fronte pure a questioni non più strettamente procedurali. Già poche settimane dopo, infatti, la discussione dello schema sulla liturgia, nei cui contenuti venivano a maturazione i solidi risultati della riflessione provocata da un movimento spirituale ormai fortemente radicato nel *sensus fidelium* (già in parte recepiti, del resto, nel magistero di Pio X e di Pio XII), rendeva concreta la possibilità di una sconfitta del fronte conservatore anche su rilevanti argomenti di merito¹³.

Checché si dica, dunque, del livello di maturazione della coscienza conciliare raggiunto in questa fase, il punto dirimente è che, alla vigilia della ripresa dei lavori di settembre 1963 – dopo il conclave seguito all'elezione di Paolo VI – la maggioranza dell'assemblea riteneva di aver già individuato il senso dell'*aggiornamento pastorale* indicato nella convocazione giovannea; e si sentiva ormai in grado di definire gli obiettivi congruenti con esso, senza

¹² Per questo episodio cfr. A. RICCARDI, *La tumultuosa apertura dei lavori*, ivi, II, p. 47 ss.

¹³ Sulle prime avvisaglie del formarsi di una larga maggioranza favorevole alla riforma liturgica fin da metà novembre 1962, si veda M. LAMBERIGTS, *Il dibattito sulla liturgia*, ivi, p. 140 ss., 168 ss. Dopo infatti una complicata istruttoria, resa più farragginosa dall'ostruzionismo della minoranza, la riforma verrà approvata nel suo testo finale il 4 dicembre 1963, con 2147 voti favorevoli e 4 contrari (cfr. R. KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica*, ivi, vol, III, p. 240).

esserne sviata dalle ingerenze indebite e dallo strenuo ostruzionismo dei vertici della Curia romana. Dal canto loro questi ultimi, condizionati culturalmente dall'astratta fissità di una teologia controversista attenta solo a "separare il vero dal falso", senza mai porsi con il contraddittore in posizione di ascolto – e quindi di rispetto e di comprensione delle radici profonde della sua diversità – avrebbero desiderato piuttosto che il concilio ribadisse *in toto* le condanne pronunciate dalla Santa Sede, dal Tridentino in poi, sia nei confronti dei cristiani separati (tutti, bene o male, eretici e scismatici!), sia nei confronti del pensiero moderno, da ripudiare in blocco nei suoi presupposti panteisti o indifferentisti, se non addirittura atei.

L'ottusità teorica di una tale posizione (del resto coerente con l'astratta fissità oggettivistica dell'epistemologia dottrinale di cui era portatrice), non era, del resto, affatto incompatibile con la lucidità di una resistenza concertata con i teologi di Curia e combattuta con tutti i mezzi, leciti od illeciti, di fronte al crescere graduale di un consenso episcopale consistente verso l'utopia giovannea di una integrazione della "gioinezza eterna" del dogma in una *ermeneutica del fatto e della storia* che il declino della Scolastica – e, in seguito, l'avvento della Controriforma – avevano man mano confinato, e in parte disperso e offuscato, nelle nebbie di un vacuo filosofare.

Le nuove dottrine e il popolo cristiano

L'impatto delle nuove idee sull'assemblea conciliare (decisamente positivo per la materia liturgica in cui i "novatori", Lercaro in particolare, avevano potuto addirittura intervenire a monte, in sede di commissione preparatoria) non può essere esaminato da solo, senza prestare attenzione al contesto più ampio dell'opinione pubblica ecclesiale; nei confronti della quale il Vaticano I era parso voler attenuare, se non proprio rompere definitivamente, la stretta relazione fino allora invalsa nella Tradizione della "grande chiesa". Siamo qui, infatti, di fronte al soggetto decisivo della potenziale ricezione dei documenti in discussione; sembra, pertanto, necessario prenderne in esame, sia pure brevemente, le articolate reazioni.

Il primo *test* di gradimento toccò la materia liturgica, risultando largamente positivo nelle aree extraeuropee. Non mancavano, per altro, segnali di dissenso – e perfino di amarezza – in ambienti elitari del cattolicesimo soprattutto europeo, turbati dal declinare del latino come lingua liturgica; mentre l'orientamento della minoranza sinodale reagiva piuttosto – qui, infatti, la questione è di potere – alla tendenza del progetto ad implementare sia le attribuzioni diocesane, che quelle delle conferenze episcopali.

Tutto sommato, anche nei paesi a maggioranza cattolica la riforma liturgica (che, forse sottovalutata dalla Curia, era stata la chiave del successo delle nuove idee nell'assemblea sinodale) ebbe a funzionare come provvidenziale apripista. Ma la maggioranza del popolo cristiano, anche perché appagata e coinvolta nelle nuove forme rituali in termini di antropologia profonda¹⁴, rimaneva estranea alle problematiche implicate da argomenti dottrinali e istituzionali più complessi, come quello delle fonti della rivelazione, o quello del completamento dell'ecclesiologia del Vaticano II; il cui impatto sullo *statu quo* era quindi avvertito solo in circoli ristretti, o in quello degli "osservatori" ecumenici, o dall'area dei movimenti laicali interessati a acquisire maggiore libertà d'azione nei confronti dell'autorità gerarchica. Sia pure dall'esterno (e ad un livello più superficiale) era, per altro, fortemente diffuso nel mondo cattolico l'interesse per la vivace dialettica interna all'assemblea, sulla quale la grande stampa richiamava costantemente l'attenzione¹⁵.

Quanto ai paesi di cattolicesimo di minoranza (e a prescindere dalle nuove cristianità, gratificate dal sentirsi finalmente "chiese soggetto" per il tramite dei loro vescovati), si oscillava tra l'apprezzamento generalmente positivo del mondo anglosassone e i segnali di divisione nella base tedesca e olandese; dove la presenza attiva di avanguardie intellettuali fortemente progressiste destava preoccupazioni "di immagine" in sede di conferenza episcopale. Sul punto merita menzione una lettera pastorale dell'episcopato tedesco diffusa dopo l'elezione di Paolo VI, con la quale si reagiva alla diffusione "tra gli intellettuali", in Germania, di concezioni false, e perfino eretiche.

La durezza di tale intervento è stata dal Grootaers posta in relazione con "una sorta di necessità psicologica dei vescovi progressisti di mostrarsi severi in diocesi, per risultare accettabili nelle sedi conciliari e curiali"¹⁶. Ma, quale che sia stata la vera origine di una reazione così inconsueta, essa era segno anticipatore di una presa di distanza dell'episcopato nei confronti delle sperimentazioni più innovatrici, unita ad un intento condiviso tra i vescovi (una volta confortati da un consenso talora troppo rumorosamente entusiasta) di riprendere fermamente il controllo sulla base stessa della ricezione.

È dunque a proposito del governo della ricezione, che si determinò una prima incrinatura dell'alleanza tra vescovi della maggioranza sinodale e "nuovi teologi"; in quanto si manifestò una tendenza di costoro a entrare facilmente

¹⁴ In questo senso G. ALBERIGO, *La nuova fisionomia del concilio*, ivi, p. 524.

¹⁵ Sul punto G. GROOTAERS, *Flussi e riflussi tra due stagioni*, ivi, II, p. 591 ss.

¹⁶ Su questa polemica cfr. ancora G. GROOTAERS, op. ult. cit., p. 562 ss.

in empatia con prassi concrete di emancipazione del laicato da situazioni di dipendenza, ispirate sovente da elementi di spicco del basso clero, soprattutto regolare¹⁷. Anche qui la contraddizione si manifestava come fenomeno tipicamente europeo, mentre nulla del genere accadeva altrove, anche nelle aree dove l'autogoverno della base sarebbe cresciuto per anni senza incontrare difficoltà apprezzabili nell'episcopato, come in America latina.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto, più specificamente, se i motivi di tanto accurata sorveglianza sulla base, in Germania e in Italia (l'Olanda è un caso a parte, né il suo dramma interno conviene affrontare in questo saggio), possano ritenersi esclusivamente ecclesiastici. E vien fatto di rilevare subito che entrambi questi paesi si trovavano all'epoca a fare da cerniera dell'Occidente, in regime di guerra fredda; sicché una tendenza tuzioristica delle rispettive conferenze episcopali ad appiattirsi sugli interessi atlantici e sulla politica dei partiti conservatori non può assolutamente essere esclusa.

Del resto, il rilevato attenuarsi del vincolo con la base laica del consenso può pure collegarsi, verosimilmente, col mutamento di stile nel vertice papale, lontano dalla mistica spontaneità giovannea nella condivisione solidale di responsabilità con i vescovi, intesi "quali rappresentanti del clero e del popolo" (discorso del 5 dicembre 1962) nel quadro di una comune, implicita investitura da parte della totalità della chiesa. Con l'entrata in scena di Paolo VI, il quale apparirà non di rado tentato a marcare le distanze dal *corpus episcoporum* (si pensi ai richiami alla dottrina del *papa solus*), non può fare meraviglia che l'episcopato rispondesse, a sua volta, con segnali proporzionati di verticalizzazione del sistema gerarchico nelle aree diocesane e interdiocesane.

D'altro canto, la tensione verso un innegabile, inatteso successo strategico dell'intero fronte progressista non poteva che favorire, tra i vescovi, la tendenza a serrare i ranghi della disciplina di fronte ad un avversario smalzato, pronto ad approfittare di qualsiasi debolezza. Di qui, pure, la propensione della maggioranza a considerevoli concessioni nella formulazione dei testi, al

¹⁷ A tal riguardo è stato sottolineato l'importante contributo ad un'ecclesiologia della transizione apportato dal diffondersi, anche in Italia, di una tendenza volta ad attivare un forte protagonismo di base all'interno delle chiese locali mediante il pullulare di esperienze propositive di nuovi modelli di rapporto tra autorità e comunità. Le resistenze della cultura gerarchica preconciliare di fronte al dispiegarsi delle potenzialità creative di un'ecclesiologia "dal basso" portarono in breve tempo a soffocare duramente ogni ipotesi di controcultura sottostante a questa felice cooperazione fra teologi e comunità di base. Tale tentativo, tanto originale quanto audace, mirava a confutare il postulato conservatore implicito di una presunta immaturità del laicato; postulato che legittimerebbe una ridotta capacità di agire di quest'ultimo, e quindi il suo mantenimento nella passività di una situazione "minorile" di inevitabile tutela gerarchica (sulle vicende drammatiche di questa "chiesa delle catacombe" cfr. sempre J. GROOTAERS, op. ult. cit., p. 570 ss.).

fine di ottenere in votazione la desiderata unanimità morale; con attenuazioni di tono su definizioni anche qualificanti, di cui la teologia di Curia avrebbe poi inevitabilmente approfittato in sede interpretativa.

Ferma, durante il corso dei lavori, su posizioni di costante solidarietà (pur se talora rispettosamente critica) con il gruppo della maggioranza sinodale, l'indomani della solenne sessione di chiusura la teologia "conciliare" vedeva restituito il proprio statuto alla normalità del contesto accademico. E il piccolo gruppo di esperti di area progressista, che per il ruolo acquisito durante le sessioni sinodali aveva conseguito straordinaria notorietà (con ampie ricadute sulla diffusione editoriale delle proprie idee in numerose traduzioni), si sentiva ormai in procinto di dedicarsi al compito di approfondire e consolidare gli elementi dottrinali filtrati nell'ecclesiologia conciliare, esercitando su quest'ultima un'ermeneutica che, nel quadro della ricezione degli atti, ci si aspettava di vedere arricchita di numerosi elementi evolutivi nel corso del processo storico a venire.

D'altro canto, i progressi conseguiti erano comunque tali, da consentire una visione largamente ottimistica sul futuro della ricezione; si era, infatti, certi che il concilio avesse definitivamente legittimato l'opzione generale per una ermeneutica storica, aperta ad una fede integrale, antropologicamente fondata (non quindi confinata in una dimensione puramente intellettualistica) attenta al *sensus fidelium* e dunque aperta a sperimentazioni mirate nei settori più diversi dell'impegno pastorale della chiesa. Anche perciò, tra l'altro, nasceva a Nimega una rivista internazionale di teologia, *Concilium*, alla quale i direttori (Rahner e Schillebeeckx) assegnavano il compito di battistrada dell'idea e della prassi conciliare: sulla base di un progetto editoriale assai impegnativo – supportato da una apposita fondazione – che fin dalla sua prima attuazione prevedeva la diffusione della testata nelle lingue più diffuse del mondo cristiano.

È interessante, a questo punto, notare come il processo di inculturazione del concilio, grazie alla svolta antropologica impressa alla dimensione ecclesiale dalla nuova teologia, abbia ben presto coinvolto anche settori periferici, quando non marginali del mondo cattolico; dando vita a nuove correnti di riflessione teologica originali a partire dagli specifici contesti di ricezione interessati, sullo sfondo di una vera e propria planetarizzazione della missione della chiesa. Si è per altro dovuto spesso rilevare che, in tali ambiti, non sono mancati momenti di amaro risentimento nei confronti sia dell'eurocentrismo della trascorsa politica vaticana e delle sue complicità con il colonialismo (teologia politica, teologia della liberazione, ecc.), sia del maschilismo patriarcale che ovunque inquinerebbe le istituzioni delle cristianità storiche (teologia femminista), sia dei ritardi e delle ambiguità della Curia nel perseguire seria-

mente l'obiettivo dell'unità cristiana (teologia ecumenica).

La posizione di tali nuovi fermenti, nella strategia di un concilio pastorale, convocato (come Giovanni XXIII fin dall'inizio ebbe ad avvertire con chiarezza) non per dare risposta dottrinale a nuovi errori, ma per ricollocare la missione della chiesa al centro di un mondo globalizzato, avrebbe, comunque, dovuto essere quella di una sorta di "teologie seconde", cioè di diramazioni rispondenti al genio e all'originalità delle aree di provenienza¹⁸; cui sarebbe stato errore fatale accostarsi utilizzando forme rigide di approccio, ancora interne ai paradigmi eurocentrici della teologia tradizionale.

Il punto, politicamente, era uno solo: se avrebbe retto all'impatto di un impegno del genere la pattuglia dei periti che avevano determinato un rovesciamento innovativo nei paradigmi del sistema cattolico, una volta ripiegato l'episcopato su posizioni interessate più al rafforzamento dell'apparato, che allo sviluppo dei ponti gettati verso la diversità ed il futuro. Un segnale negativo rilevante in tal senso fu per certo la presa di distanza di Ratzinger, seguita dalla fondazione della nuova rivista *Communio*, in collaborazione con von Balthasar.

La pastoralità: "concilio-fonte" o "concilio-processo"?

Modalità fondamentale della teologia del passato era stata, nella chiesa della Controriforma, quella volta a collocare la verità e la vita cristiana all'interno di rigide linee-guida, la cui determinazione era attribuita alla dottrina più solida e accreditata (*auctores probati*) ovvero, in ultima analisi, al magistero gerarchico stesso; con il conseguente rifiuto di integrare tale determinazione mediante opzioni derogatorie pur razionalmente plausibili, specie a seguito di mutamenti del quadro di riferimento. Di qui la tendenza a considerare il graduale sedimentarsi delle suddette determinazioni come un blocco normativo rigido, incapace di dialogo con le potenzialità innovative indotte nel contesto dal corso del tempo e dal progredire dei mezzi della scienza.

Questo ripudio aprioristico del principio di indeterminazione assumeva

¹⁸ Il trapasso più vistoso è stato quello del passaggio delle cristianità residuo della Conquista, di competenza di Propaganda Fide, allo *status* di "chiese soggetto", capaci sovente di un'elaborazione teologica propria e originale. Karl Rahner fu così colpito da questo sviluppo, che arrivò a parlare dell'inizio di una "terza era" della Chiesa, conseguenza di una soluzione di continuità culturale non meno significativa di quella vissuta all'uscita dal giudaismo, con l'entrata nel mondo ellenistico e nell'orbita dell'egemonia romana (cfr. J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della chiesa*, in AA.VV., *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia, 1985, p. 113).

non solo, sul piano dell'etica ecumenica, sapore di gratuita contrapposizione col principio di "economia" dei Padri greci (per non parlare del libero esame protestante); ma pure proponeva un modello meccanicistico di *sequela Christi*, connotato dalla mera *exsecutio* di una regola imm modificabile, data *a priori* una volta per sempre, in sede di consolidazione teologica di una specifica prescrizione, pur autorevolmente desunta dalla volontà divina. Si aggiunga, infine, che la regola *de qua* veniva predicata come inderogabile prescindendo del tutto dal suo orientamento teleologico; il quale finiva per essere (esplicitamente, o meno) assunto in tesi come salvifico, senza consentire spazio alla prova contraria emergente dai guasti, che la rigidità dell'asserto normativo per avventura comportasse (argomento *ab absurdo*).

Per contro, nel dilemma tra determinismo e indeterminismo, l'idea giovannea di pastoraltà ri-centrava il problema sulla finalità della regola (*causa legis*), con ciò richiamandosi alla superiorità imperativa del comandamento dell'amore attivo (il figlio dell'uomo è padrone anche del sabato) su tutte le sue molteplici determinazioni vincolanti. A sua volta l'idea di aggiornamento riproponeva, sotto altra veste, il tema di una riscoperta *elasticità* della regola, imponendo una responsabile tenuta in conto di questa caratteristica sotto il profilo della mutazione del contesto di riferimento.

In tal modo, una volta assunta la pastoraltà come nucleo centrale qualificante della missione del Vaticano II, era inevitabile che cadesse il tentativo del relatore sul *De fontibus* di considerarla come un semplice accessorio rispetto al compito, assunto per la chiesa come principale (in un'ottica ancora controversistica), della "chiara esposizione di una dottrina, la sua custodia e la sua difesa". La votazione negativa su tale schema, avvenuta il 20 novembre 1962 e avallata da Giovanni XXIII, è stata un punto di non ritorno per l'ecclesiologia cattolica, che all'epoca venne salutato come "la fine della Controriforma e come l'inizio di una nuova era, dalle conseguenze imprevedibili"; la vittoria dei fautori dell'aggiornamento provocava, oltre tutto, la frana dell'intero blocco degli schemi ecclesiologici predisposti dalla Curia nella fase preparatoria del Concilio. E infatti, dopo una prima, animata discussione orientativa in aula, il 5 dicembre successivo il papa decideva il rinvio all'intersessione di un approfondimento sia del *De ecclesia*, che del *De unitate*¹⁹.

Di questo percorso sinodale – coerente con una precisa, e definitiva opzione di approccio epistemologico – veniva tracciato un bilancio largamente positivo il giorno dell'Epifania 1963, con la allocuzione *Mirabilis ille*; con la

¹⁹ Per queste vicende cfr. G. RUGGIERI, *Il primo conflitto dottrinale*, in *Storia del concilio*, cit., II, pag. 292.

quale il vecchio papa, gravemente ammalato, gettava un ponte verso il futuro a partire dall'intenso lavoro compiuto dopo quella, programmatica, pronunciata l'11 ottobre 1962 in sede di solenne apertura della prima sessione conciliare (*Gaudet mater ecclesia*). E di lì a pochi mesi, all'apertura della successiva sessione, il suo successore puntualmente riprendeva i motivi della *Gaudet mater ecclesia* (esposizione della dottrina custodita nelle forme postulate dai tempi moderni e indole pastorale del concilio), integrandoli con una più precisa focalizzazione della problematica ecclesiologica ed ecumenica, con cenni di "ingegneria costituzionale" non meramente di dettaglio, tutti per altro tessuti sullo sfondo della trama, finalistica, della sovranità del Cristo.

Se poi la dichiarata centralità della pastorale andasse qualificata in qualche costituzione dogmatica – alla maniera dei vecchi concili – in forma di pronuncia del magistero irreformabile, ovvero piuttosto come assunzione programmatica di una modalità d'azione ecclesiale storicamente condizionata, è problema la cui soluzione restava, forse, astrattamente aperta; senza, per altro, nulla togliere alla operatività immediata di un *vincolo costituente* con tale scelta introdotto nel sistema di governo della Chiesa cattolica, quanto meno per l'intera durata del processo di ricezione del concilio e fino al conseguimento di massima dei suoi obiettivi (comunionalità effettiva e plurale al proprio interno e ripristino di una unità con le chiese separate compatibile con la loro *varietas*).

A questo punto, nella mente dei teologi era chiaro che la ricezione implicava: a) una adeguata positivazione dell'obbligo del governo ecclesiastico di mirare al conseguimento di tali obiettivi; b) un qualche rapporto di contestualità tra la presa d'atto della ricezione ed il conseguimento degli obiettivi stessi; c) l'inerenza formale dell'obbligo di tale conseguimento al sistema di diritto costituzionale canonico.

Ciò comportava, inevitabilmente, che per lungo tempo la Chiesa rimanesse *in tensione* tra il suo stato attuale, così come investito dall'evento conciliare e da esso variamente rimodellato, e lo stato *ad quem*, raggiungere il quale dipendeva dal verificarsi delle condizioni, che sole potevano soddisfarlo.

Poco contava allora, nel frattempo, una pur accurata ricognizione filologica del senso e del contenuto delle varie determinazioni conciliari; una operazione del genere, realizzata in un *setting* di asettica staticità e senza tener conto dell'intimo dinamismo teleologico del tutto verso la realizzazione degli obiettivi già ricordati, avrebbe inevitabilmente eluso, anziché onorato, doveri costituzionali fondamentali del governo della Chiesa nel periodo storico considerato.

La Curia verso una nuova strategia conservatrice

È ormai acquisito come la Curia romana sia stata il più efficace fattore di ritardo e di indebolimento dei lavori conciliari, soprattutto una volta delineatosi nella assemblea un fronte maggioritario, disposto a prendere sul serio le esigenze di quello che papa Roncalli aveva – non senza sottile senso politico e prudenza diplomatica – definito aggiornamento; assumendo la pastoralità del Concilio, ripresa da Paolo VI, come specifica qualificazione di esso, congruente con una sua peculiare, ed inedita missione storica. Questa tenace resistenza della Curia appariva, del resto, del tutto rispondente alla funzione da essa assolta dopo il Tridentino (in continuità del resto con la propria matrice culturale gregoriana): la guerra antiprottestante, combattuta dalla teologia controversista con le armi affilate della retorica bellarminiana.

A partire da tale collocazione, i modelli conciliari di riferimento altro non potevano essere che quelli – come Trento e il Vaticano I – dominati da un'emergenza di accerchiamento; cui reagire, con incrollabile fermezza dottrinale e disciplinare, da quattro secoli costituiva dovere inderogabile della "chiesa docente", la quale mai e poi mai avrebbe dovuto – senza svendere la verità – prestarsi ad entrare in dialogo con i suoi avversari.

Al fondo del rilevato ostruzionismo dei circoli curiali c'era, quindi, un dato "nobile" di lealtà verso il proprio ruolo e la propria storia; elemento, questo, che spiega la sincera passione dei protagonisti di fronte all'eventualità della sconfitta che si andava profilando per la Curia all'indomani della votazione sul *De fontibus* da parte dell'assemblea sinodale, prevista per il 20 novembre 1962. Di questa passione sono accorata testimonianza alcune annotazioni del card. Siri nel diario della vigilia: "La faccenda è grave, se domani lo schema cade! Signore aiutaci! Santa Vergine, San Giuseppe, pregate per noi! Voi potete ottenere: *cunctas haereses sola interemisti* etc."²⁰.

Del resto, è forse anche il profondo rispetto che Paolo VI avverte nei confronti di questa buona fede della minoranza, ad indurlo a valorizzare e spiegare, con infinita pazienza, dentro e fuori i binari della pedagogia del lavoro delle commissioni e delle assemblee, gli stimoli e le obiezioni (troppo spesso queste ultime, purtroppo, vacue e ostruzionistiche) che gli pervengono, per canali rituali e non, dall'area conservatrice; al punto tale da far pensare ad una sua eccessiva contiguità culturale, se non proprio ad una complicità politica, con tali ambienti. Tanto poteva, nel suo animo, il desiderio di giun-

²⁰ Riportato da G. RUGGIERI, *op. cit.*, pag. 283.

gere all'obiettivo nella piena comunione, che l'unanimità sinodale esprime visibilmente nella tradizione della chiesa.

Molte illazioni si sono fatte sull'andamento del conclave del giugno 1963, e sui condizionamenti che il futuro Paolo VI avrebbe subito dal partito curiale in tale occasione; ma l'alta figura morale del successore di Giovanni XXIII e la complessità della sua azione successiva non accreditano, certamente, la fondatezza di questi presunti intrighi. Piuttosto, occorrerebbe limitarsi ai fatti intervenuti nei quindici anni del suo difficile (e controverso) governo; di cui ancora manca, probabilmente, una periodizzazione persuasiva.

Comunque stiano le cose, risulta certo che qualcosa di molto concreto si deve essere manifestato negli orientamenti del papa prima dell'apertura della quarta sessione, nel settembre 1965: si riscontra cioè, nei suoi atti, quasi la maturazione di decisioni a lungo meditate, il rinvio delle quali si spiega forse con il sospirato inizio della ricezione di alcuni atti conciliari rilevanti, e dell'inaugurazione, seppure in forma primaziale, di programmi conciliari significativi (riforma liturgica già in corso di sperimentazione *ad intra*, opzione già in atto *ad extra* per le vie del dialogo ecumenico e dell'apertura al mondo); e, al tempo stesso, con il bisogno di tener conto dei segnali contraddittori di dissenso che pervengono da alcuni settori del corpo ecclesiale e che, del resto, hanno non di rado trovato eco nell'aula conciliare. È come se il papa, di fronte alle incertezze dell'ora, dopo aver tutto soppesato col suo temperamento scrupoloso e meditativo, si sentisse d'un tratto pronto a riprendere man mano, da solo, il timone della chiesa universale, se confortato ancora – per la terza volta – dall'appoggio e dal consiglio dell'episcopato.

In una parola, gli atti papali di questo periodo vanno riguardati con l'occhio attento a ciò che, in questa fase, ne rappresenta l'obiettivo: la ricezione di un concilio, che già venera come una gemma di luce nella storia dell'ermeneutica (e che in più occasioni paragona con enfasi a Nicea), incanalata in precise linee-guida, che impediscano al processo che seguirà di eccedere dai propri limiti. E, quando nei suoi discorsi ai vescovi si sofferma sull'opera compiuta (e con orgoglio contempla i frutti del "nostro concilio"), è quasi che in lui affiorasse la coscienza di aver partecipato a qualcosa di grande, e forte fosse la tentazione gelosa di vietare per l'avvenire, come Giustiniano all'inizio del *Corpus juris*, di "fare a chiaro testo oscura glossa".

Di qui la riserva a sé stesso della suprema vigilanza sull'interpretazione dei testi conciliari, che si riflette pure nella riserva papale (parimenti inedita) della presidenza della Congregazione dottrinale, riformata dalla *Integrae servandae*; cui l'accesso di un cardinale sarà consentito soltanto nella posizione di segretario, mentre uno dei compiti istituzionali di essa dovrebbe essere quello di promuovere appositi studi specifici su temi dottrinali emergenti.

A torto si parla dunque, almeno in questa fase, di appiattimento di Paolo VI sulle posizioni della Curia; con le quali la coincidenza è parziale e rispetto alla quale egli si avvale ormai del filtro di uno *status* decisamente nuovo del Segretario di Stato. Certo, una coincidenza non può che esservi sulle prerogative primaziali, nel rispetto dei due principi che tradizionalmente regolano le dinamiche del rapporto tra papa e concilio, nella chiesa romana:

– anzitutto quello che, nel sistema costituzionale cattolico, vede nella sede conciliare un'istanza di emergenza destinata, al termine delle sessioni, a rassegnare alla Santa Sede il pieno, incontrastato e supremo esercizio della potestà di governo ordinario sulla chiesa universale²¹;

– inoltre quello, pure tradizionale dall'età post-tridentina, in base al quale il contenuto precettivo delle disposizioni conciliari è circoscritto all'oggettivo valore semantico di esse "secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam"²², valore rispetto al quale il ricorso, parimenti oggettivo sul piano storico, all'intenzione del legislatore²³ è criterio puramente sussidiario, e del resto fungibile per *fictio juris* con l'interpretazione autentica, formulata da un papa che neppure abbia partecipato al concilio, purché nel rispetto delle forme appositamente previste²⁴.

È un fatto che la posizione di Paolo VI si allinea qui, formalmente, sul recupero di centralità papale suggerito dalla Curia; ma in un diverso senso, pensoso del rapporto (teleologico) della massa normativa tratta dal concilio con gli obiettivi storico-politici che il concilio stesso si propone e dell'inerenza, dunque, del concilio "processo" all'interno – e oltre – l'insieme dei suoi stessi documenti²⁵. Di tale rapporto primario il papa si riserva qui di rimanere

²¹ È questo senza dubbio – residuo morenico della temperie anticonciliare rinascimentale – il capo delle tempeste di un assestamento della dialettica costituzionale intracattolica, che vede regolarmente ogni fase postconciliare affidata ad una precarietà eccessiva ed impropria, rispetto all'emergenza che ha motivato la convocazione sinodale. La considerazione è stata ribadita, fra gli altri, dal solido senso pratico di K. Rahner, all'indomani della chiusura del Vaticano II.

²² Cfr. il can. 18 del codice del 1917, vigente all'epoca (ma la formula non è cambiata con il can. 17 del CIC del 1983).

²³ Ma vedi, sulla *intentio auctoris* in San Tommaso d'Aquino, P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana e le sue trasformazioni* , Bologna, 1987, pag. 154. In una prospettiva più aggiornata gli ampi richiami di P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale e diritto* , in *Comunione ecclesiale, diritto e potere* , Torino, 1993, pag. 25 ss.

²⁴ Cfr. can. 17 CIC 1917 (conforme il can. 16 del CIC 1983).

²⁵ L'impatto dell'evento conciliare sulle chiese e la sua incidenza sulla vita di coloro che vi hanno partecipato costituisce "il contesto imprescindibile dei decreti approvati: immaginare questi disgiunti da quello genererebbe un'ermeneutica zoppa, monoculare". Così, riportando perentoriamente le fonti al contesto, G. ALBERIGO, *Transizione epocale?* , in *Storia cit.* , V, pag. 646. Su questa specificità dogmatica capitale del Vaticano II si vedano K. RAHNER, *Interpretazione teologica fonda-*

scrupoloso interprete, anche laddove concorda con la Curia nel delimitare puntigliosamente i confini che da questo momento intende frapporre, verso l'esterno, a tutela delle proprie attribuzioni primaziali.

Da questa scelta di politica costituzionale, giuridicamente ineccepibile seppure ecclesiologicamente restrittiva, Paolo VI deduce inoltre una duplice conseguenza:

– a) è a lui solo, come titolare ordinario del governo della chiesa universale, che spetta la riforma della Curia (e lo dimostra sollecitamente nei fatti, promulgando anzitutto il M.P. *Integrae servandae* per la riforma del S. Ufficio, e poi innumerevoli decreti di attuazione regolamentare delle decisioni conciliari);

– b) è pure a lui che spetta stabilire l'ampiezza consultiva della partecipazione al proprio ministero del Sinodo dei vescovi (che istituisce durante le sessioni e convoca, già al momento di congedare l'assemblea, per l'autunno 1967), che intende come "strumento per interessare l'Episcopato all'opera di applicazione delle leggi conciliari"²⁶.

Su questa piattaforma politica la Curia si attesta selettivamente, riservando a sé stessa il compito di una garanzia letterale di essa, opponendosi sistematicamente a qualsiasi iniziativa, anche episcopale, che innovi *secundum concilium* (e dunque sia canonicamente *rationabilis*), quando essa decampi da tale

mentale del concilio Vaticano II, in Nuovi saggi. Sollecitudine per la chiesa, Roma, 1982, pag. 343 ss.; dello stesso A. *Il significato permanente del concilio Vaticano II*, ivi, pag. 361 ss.; J. POTTMEYER, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio*, in Il Vaticano II e la chiesa, Brescia, 1985, pag. 54. Secondo il p. Chenu, sono quattro i cardini della teologia incorporata negli atti conciliari, che materiano di senso il nucleo del messaggio in essi recepito: "la priorità del mistero sull'istituzione; il riconoscimento del valore irriducibile del soggetto umano nell'architettura e nella dinamica della salvezza; la coscienza della chiesa della propria esistenza nella storia e il riconoscimento del valore delle realtà terrestri" (M.D. CHENU, *Panorama della teologia postconciliare*, in La chiesa postconciliare, Firenze, 1969, pag. 28 ss.).

²⁶ Questo inserimento apicale di una rappresentanza del collegio episcopale nel contesto del procedimento legislativo per l'attuazione papale del concilio potrebbe sembrare tenue, eppure ne qualifica l'intervento ad un livello costituzionale, dal quale la Curia è esclusa. Inoltre, l'azione del Sinodo va correlata con quella delle conferenze episcopali, a loro volta soggetto di iniziativa legislativa in materia (di concerto con la S. Sede), sia pure a livello territoriale. Nel secondo caso (e salva la millenaria esperienza dei concili provinciali), si tratta senz'altro di una positivazione del principio conciliare, che prevede ipotesi di esercizio "disperso" della potestà collegiale, per una iniziativa di aree periferiche di quest'ultima (cfr. L.G., III, 22, in fine). In via di mera ipotesi, una articolazione procedimentale più consistente della potestà collegiale avrebbe potuto aspirare a forme ulteriori di positivazione nel quadro di una idea espressa dal card. Doepfner durante le sessioni conciliari e ripresa in un progetto curiale di *lex fundamentalis* per la chiesa, avallato da gran parte della dottrina canonistica. Ma l'opposizione frontale dell'area progressista, determinata da diffidenza non del tutto ingiustificata verso la commissione investita dell'elaborazione della LEF, rese inutili gli sforzi di P. Lombardia e di W. Onclin, intesi ad apportare nel progetto non trascurabili integrazioni migliorative, a seguito della sopravvenuta rinuncia della Curia a coltivare ulteriormente il proprio disegno di munire per la prima volta di una costituzione *scritta* l'ordinamento della chiesa romana.

piattaforma, sia che per assurdo muova *contra*, sia *praeter jus positivum*: con ciò opponendo manifestamente una reazione anticanonica ad una razionale sperimentazione extra-canonica²⁷. Si potrebbe facilmente dimostrare che una rottura costituzionale del genere, a scapito di altri poteri ordinamentali, è ancora oggi viva ed attiva nei comportamenti della Curia.

Saranno, a questo punto, le inaudite difficoltà emergenti dallo scontro con le vicende esterne del contesto (del resto abilmente manipolate dai collaboratori che gliene faranno rapporto) a condizionare lo svolgersi del processo conciliare a misura di quella regola di comunione che Paolo VI si è imposto; e a dilatare inevitabilmente, quindi, i tempi dell'intervento papale, che era apparso tanto serrato e autorevole nell'immediato domani della sessione di chiusura del concilio. È un fatto che, all'indomani della chiusura del concilio, la chiesa e il mondo entreranno in un decennio di turbolenza che vedrà, di travaglio in travaglio, protrarsi un forzato stallo della ricezione fino alla morte di Paolo VI, avvenuta pochi mesi dopo il sequestro e la fine violenta di Aldo Moro (vicenda cui il papa, amico personale dello statista, non mancò di partecipare appassionatamente). Di tale complessa situazione la Curia e i circoli conservatori non avevano certo mancato, frattanto, di approfittare ampiamente; facendosi oltre tutto forti dell'inedita caratteristica orientativa, e non perentoriamente

²⁷ Sul punto cfr. il mio *La costituzione della Chiesa tra regressione e sviluppo*, in Studi in onore di Saraceni, Napoli, 1988, ora in *Chiesa e potere. Studi sul potere costituente nella chiesa*, Torino, 1992, pag. 79 ss. Del resto, più autorevolmente era stato osservato come già l'epoca del codice Gasparri si fosse consumato il primo tentativo della Curia di rompere, nella tradizione occidentale, la continuità sempre invalsa nella subordinazione del diritto alla vita della Chiesa, subordinazione riflessa nel principio supremo della *salus animarum* (cfr. G. ALBERIGO, *Fede, istituzione e legge fondamentale nella tradizione cristiana*, in Legge e vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa, Brescia, 1972, 23). La rottura impressa dall'ingresso nelle codificazioni post-napoleoniche del diritto canonico occidentale fu non solo prevista da molti studiosi del tempo, ma ne superò le più nere previsioni grazie al mutamento culturale che comportò nel modo di pensare il rapporto tra centro e periferia, diritto ed esperienza da parte dei dicasteri della Curia, che nell'evento lessero una investitura di sistema che li poneva al di fuori e sopra le comunità ecclesiali chiamate dalla fede a risposte di partecipazione reponsabile (cfr. il mio *Communio. Vicende del principio collegiale nelle fonti del diritto della Chiesa*, Pescara, 1987, ora in *Chiesa e potere*, cit., pag. 25 ss.): sempre più leggendo l'innovazione, anche tramite una *extensio* forse maliziosa del can. 7, nella chiave di un trasferimento di massima alle Congregazioni delle prerogative riconosciute al papa dal concilio Vaticano I. Sicché, alla vigilia del nuovo concilio, ben poteva dirsi che, nel giro di un quarantennio, lo *stylus Curiae*, elevando a dogma l'accentramento, avesse circondato di una invalicabile muraglia strutturale il proprio sistema di potere, rendendone l'esercizio insindacabile. Se questo è vero, come è vero, mi pare che la legislazione di Paolo VI rappresenti sul punto un'inversione di tendenza importante, seppure destinata a non sopravvivere con l'avvento di un pontificato propenso all'uso di strumenti autoritari, preziosi in una prospettiva di divisione dell'attività di governo in termini di stabilizzazione interna (delegata al lavoro di retrovia della Curia) compensata dalla riserva papale di un'azione incessante di comunicazione universale ad ogni livello, incluso quello transnazionale e transconfessionale.

prelettiva, delle decisioni pastorali del concilio stesso²⁸.

(segue...) *Percezione differenziata dell'aggiornamento in Paolo VI e nella Curia*

È già stato notato autorevolmente²⁹ come la nozione di aggiornamento, caratteristica nella terminologia pastorale e nel modello di governo di Giovanni XXIII, subisca una rettifica evolutiva negli atti ufficiali di Paolo VI immediatamente successivi allo scioglimento del concilio³⁰.

Si tratta quasi certamente, nell'intenzione del papa, di una contestualizzazione del concetto sia rispetto al concilio già celebrato, sia di fronte ad esagerazioni opposte di cui egli ha notizia, provocate dalle impazienze riformatrici di qualcuno. In tali termini, la rettifica è assolutamente corretta; ma il punto è chiarirne il cammino, e constatare le manipolazioni estensive, che la precisazione papale subisce strada facendo.

Già in prima battuta, per altro, va sottolineato il rischio, immanente alla stessa precisazione, di sbilanciare l'equilibrio tra concilio-fonte e concilio-

²⁸ Cfr. G. ALBERIGO, *op. cit.*, ivi, pag. 616. Della distinzione tra norme programmatiche e prelettive già tentò di avvalersi P. GISMONTI, *Il diritto canonico nei principi conciliari*, in *La Chiesa dopo il concilio* – relaz. al convegno omonimo (gennaio 1970), Atti, I, Milano, 1972, pag. 93 ss. – ove l'A. tentava di mediare cautamente con posizioni conservatrici più radicali; col rischio però di destituire troppo spesso di efficacia vincolante non poche determinazioni di principio del Vaticano II. Per una più meditata riflessione di questo A., che vi omette tuttavia di approfondire i versanti consuetudinario e storico-dottrinale delle fonti costituzionali, mentre ignora l'intimo rapporto dialettico tra regole e principi, cfr. *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Milano, 1973, soprattutto il secondo capitolo: opera tanto rilevante, quanto datata, che in quel momento suonò come una sorta di bilancio, molto "politico", dei rapporti di forza venutisi a consolidare nella Chiesa al termine del periodo qui esaminato. Bilancio di nuovo favorevole alla parte conservatrice della Curia, così da rendere, ad un certo punto, superfluo per essa insistere nell'impegno fino ad allora profuso a sostegno del progetto della LEF. Per una posizione molto più aperta e pacata cfr. invece l'importante saggio di T. MAURO, *Le fonti del diritto canonico dalla promulgazione del Codex fino al concilio Vaticano II*, già apparsa negli atti del Congresso di Pamplona su 'La norma en el derecho canonico' del 1976 (Pamplona, 1979); ora in *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, vol. I, Padova, 1991, p. 15-82. Sul punto cfr. anche la rassegna di N. COLAIANNI, *La critica del concilio Vaticano II nella letteratura attuale*, in *Concilium* 7/1983, con ampi richiami. La questione è stata ripensata nella chiave di un rapporto rovesciato, alla Zagrebelsky, tra regole e principi, in un convegno a tema molto felice, che cominciava a non versare più il vino nuovo in otri vecchi (Venezia, maggio 1991), indicando una via sulla quale però non vedo ancora studiosi giovani incamminarsi, salvo rare e preziose eccezioni: cfr. AA.VV., *Diritto per valori e ordinamento costituzionale della chiesa*, Torino, 1994. Cfr. pure *infra*, nota 44.

²⁹ Cfr. *supra*, il sesto paragrafo di questo saggio (nuove dottrine e popolo cristiano).

³⁰ Cfr. G. THEOBALD, *La chiesa sotto la parola di Dio*, in *Storia cit.*, V, pag. 368 ss.; nello stesso senso P. HUNERMANN, *Le ultime settimane del concilio*, ivi, pag. 373.

progetto, di cui si è discusso in un precedente paragrafo. Del resto, lo stesso discorso papale, in cui la nuova accezione del termine compare, va contestualizzato all'interno di una visione molto suggestiva delle dinamiche della *reformatio ecclesiae*, che mi pare chiaramente ripresa dalle *Cinque piaghe* di Rosmini³¹; come tale, essa va vista nei limiti propri di una descrizione, cioè di un giudizio di mero fatto (in nessun modo vincolante), dal quale desumere il lume desiderabile per adottare misure politiche proporzionate.

Di qui una doppia conclusione, la prima in certo senso polemica, la seconda propositiva. Escluso che aggiornamento voglia dire relativizzare, secondo lo spirito del mondo, dogmi, leggi, strutture, tradizioni (si rimarchi l'uniformità di trattamento per valori di spessore ben diverso!), "aggiornamento vorrà dire d'ora innanzi per noi penetrazione sapiente dello spirito del celebrato Concilio e applicazione delle sue norme, felicemente e santamente emanate"³². Siamo cioè pervenuti ad una fase in cui, dopo la "aratura sovvertitrice" operata nei dibattiti conciliari, è venuta l'ora della "coltivazione ordinata e positiva".

Sono dichiarazioni importanti, che incidono sull'indirizzo politico generale e al tempo stesso risentono della necessità di placare contestualmente sia i ranghi dell'opposizione conciliare, sia i quadri della Curia; la quale ottiene di sentirsi dire che, per quanto la riguarda, si tratterà "di non pochi restauri, di alcune semplificazioni e di alcuni perfezionamenti"³³. Ma il problema che pongono è che, con esse, il papa si presenta come legislatore esclusivo, adombrando appena la possibilità ipotetica di un intervento collegiale nell'attuazione del concilio, magari mediante le conferenze episcopali, o la conciliarità locale. Vuole essere anche questa una rassicurazione di monopolio per la Curia, alla cui competenza la legislazione paolina sta frattanto per sottrarre numerose prerogative a favore dei vescovi?

Frattanto, l'attività legislativa papale metteva in moto un *trend*, nel quale tutto appare minuziosamente previsto (commissioni per la liturgia, per la revisione del CIC, per i mezzi di comunicazione sociale, ecc.). È già stato istituito il Sinodo dei vescovi, ma non si parla di coinvolgerlo nell'ermeneutica degli atti conciliari; anzi, per l'interpretazione autentica di questi verrà officiato un apposito organismo di Curia, le cui attribuzioni finiranno per confluire in quelle della pontificia commissione per l'interpretazione del codice...

³¹ Il passo rosmينiano è stato in altra sede già utilizzato con il mio *Principio gerarchico e principio popolare nell'ordinamento della Chiesa*, in *Studi in memoria di Gismondi*, Milano, 1991, adesso in *Chiesa e potere*, cit., pag. 141 ss. (cfr. pure supra, nota 27).

³² *Acta Synodalia*, IV, 6, pag. 693.

³³ *Acta Syn.*, cit., pag. 692.

Questo insieme di provvedimenti, probabilmente pensato per soddisfare lo spirito di corpo (a lungo mortificato) della Curia, mentre ne ha avallato in materia la ben nota propensione all'inerzia, tendeva, di fatto, ad incidere profondamente nel rapporto tra regole e principi; e il disordine che ne è conseguito pare tanto più irreparabile, in quanto suscettibile di alimentare un'erronea ideologia difensiva della teologia romana, in base alla quale ogni istanza di produzione giuridica alternativa, o di attivazione di prassi *praeter legem* ma *secundum concilium*, andrebbe censurata con espressioni come "metaconcilio" o, peggio, come "uso selvaggio del concilio" perfino quando risulti sostenuta dalle istanze episcopali competenti.

Fra l'altro, la formula usata dal papa per mettere ordine nell'opera di attuazione del concilio poneva, accanto e prima dell'attività di messa in esecuzione delle disposizioni sinodali, il compito della "penetrazione sapiente dello spirito del celebrato concilio". Un compito, questo, connaturale alla funzione del teologo, e a maggior ragione non estraneo al magistero dei vescovi (per non parlare del *sensus fidelium* !!). Con quale fondamento la Curia avanzava la pretesa di escludere tutte queste istanze da un loro diritto divino-sacramentale? E come era possibile che tale censura si estendesse alla materia liturgica, per la quale il concilio aveva insistito per la *actuosa participatio* dell'intera assemblea di culto? Era ammissibile rimproverare, a queste istanze ecclesiali, "abusi di interpretazione"³⁴? E chi avrebbe posto rimedio ai possibili (e frequenti!) abusi di interpretazione della Curia?

La verità è che ci troviamo di fronte ad un equivoco che non sarebbe dovuto sorgere, e le cui conseguenze sono costate per decenni un prezzo ecclesiale altissimo. Un equivoco, su cui si può avanzare il sospetto che si sia innestato l'interesse della Curia ad un regolamento di conti postumo con la "nuova teologia". Questa, del resto, è l'ipotesi ricostruttiva che qui si avanza; e la datazione finale che si propone è coerente con quella del cessare di una concorde azione tra teologia del rinnovamento e forze istituzionali impegnate, a loro modo, nell'aggiornamento conciliare.

Nei paragrafi che seguono si darà conto per campioni di alcune esperienze postconciliari, istituzionali e non, caratterizzate a loro volta da pluralità di approccio nei confronti del tema capitale dell'aggiornamento. La sconfitta del movimento conciliare su questo punto (vero nodo storico del postconcilio), nasce da una strategia compatta e coerente di incessante contenimento culturale dell'innovazione acquisita, operata dalla Curia e dalle sue alleanze,

³⁴ Cfr. G. ALBERIGO, *Conclusioni e prime esperienze di ricezione*, Storia cit., V, pag. 570.

anche mediante la collaterale ripresa, a tutto campo, di una durissima politica di emarginazione dottrinale e pastorale dei fautori rinnovamento.

Percezione dell'aggiornamento 'per eccesso': il c.d. dissenso olandese

In termini cronologici, la priorità del “dissenso” olandese viene definita non solo da un eccezionale suo attivismo di base, ma da un rapporto di collaborazione e di dialogo mai venuto meno con i vescovi (l'istituzione della conferenza episcopale risale al 1967), con la conferenza episcopale e col suo presidente, il card. Alfrink. Piattaforma di questa collaborazione era un'attenzione forte dell'opinione pubblica, sollecitata da circuiti informativi anche non confessionali, unita al supporto, nel reperimento e nella decifrazione dei dati (esperienziali e/o culturali) su cui entrare in dialogo, non solo dei teologi, ma anche di esperti di altre discipline³⁵. Si trattò di un modello operativo, che perfezionava quello già attivo in occasione del Vaticano II e che tendeva a creare un “pensiero circolare” tra vescovi, teologi e laici impegnati per l'aggiornamento della chiesa³⁶.

Un'organizzazione pastorale del genere non si doveva al caso, ma all'oggettiva situazione di sette circoscrizioni diocesane molto estese, e per di più pressoché prive di vescovi ausiliari; la presenza quindi di migliaia di laici impegnati come responsabili di innumerevoli compiti nell'amministrazione, nella liturgia, nella catechesi, nella raccolta di fondi, nella carità, nell'ecumenismo³⁷ non era un lusso, ma una assoluta necessità.

A seguito di questa rilevante presenza di laici motivati, disponibili a partecipare spontaneamente all'impegno per l'aggiornamento ecclesiale a livello

³⁵ Non a caso volontari olandesi avevano dato a Roma un determinante contributo alla istituzione di centri informativi durante le sessioni conciliari. A loro si deve, tra l'altro, la nascita di IDOC, una testata storica della documentazione cattolica.

³⁶ Ovviamente, la capacità di cattura e di elaborazione critica di dati, che una rete del genere presenta, è in misura esponenziale più efficiente di quella di cui dispone una struttura verticistica, fondata sull'autorità solitaria di un *leader* ecclesiastico; ma impone un'ardua tensione in termini di trasparenza nel confronto fra i tre livelli di chiesa impegnati nel lavoro di aggiornamento, e nella selezione dei punti rilevanti per quest'ultimo. Tra l'altro, gli addetti al modello in esame erano volontari, mentre il modello di collaborazione ufficiale impone l'assunzione di personale a rapporto di lavoro subordinato, sia per garantirsi comunque la subalternità, sia per non sottrarre elementi del clero diocesano alla cura d'anime.

³⁷ Per una eccellente rassegna sulla vicenda olandese, che nel decennio postconciliare si incarnò in vero e proprio laboratorio teologico per una esperienza di aggiornamento conciliare situata in un'area interdiocesana nazionale, cfr. W. GODDIJN, *La vera storia del dissenso olandese*, Roma, 1974.

parrocchiale e diocesano, nasceva col tempo in Olanda l'idea di estendere l'esperimento dei consigli pastorali ad un organismo di base capace di relazionarsi con l'episcopato a livello interdiocesano, se del caso dando vita a sessioni di lavoro sinodali sopradiocesane, coordinandosi con la conferenza episcopale. Di qui, nel 1965, il progetto di un "concilio pastorale" a base nazionale, organismo non previsto, né allora né poi, dalla vigente legislazione postconciliare.

Nella sua forma più evoluta, il modello stabile di collaborazione appena descritto ha finito pure per esprimersi in un momento pubblico di integrazione fra una struttura gerarchica di diritto positivo, come l'intero episcopato di un'area interdiocesana, e una struttura democratica a composizione in parte volontaria (gli esperti) e in parte rappresentativa. I risultati di tale confronto, quando non toccassero materia dogmatica, erano retti dal principio maggioritario e non risultavano coperti dal segreto, ma destinati a divulgazione sui locali mezzi di informazione, concepiti come necessario *feed-back* rispetto al risultato dei lavori. Le riunioni non erano quindi solo di studio, ma davano luogo a determinazioni conseguenti, di cui ciascun componente si assumeva individualmente la responsabilità; tali determinazioni non impegnavano, né potevano impegnare la conferenza episcopale, ma i singoli vescovi (canonicamente liberi di tenerne conto nell'esercizio delle loro attività, anche collegiali) contraevano un vincolo politico verso il "concilio" quando avessero votato insieme ai membri non togati a favore di qualcuna delle risoluzioni adottate.

Se notevoli sono stati i vantaggi dell'esperimento in termini di acquisizione di competenze e di controllo del consenso, alti sono stati però i rischi in termini di libertà di dibattito sullo stato di cose nella chiesa e sull'eventualità di presentazione di *gravamina* pur legati alla realtà locale, ma le cui condizioni di soluzione erano tuttavia inevitabilmente coinvolte in vincoli fissati dal centro mediante disposizioni riportabili alla legislazione generale, o comunque rimuovibili solo col consenso della Sede Apostolica³⁸; con ciò creando comprensibile imbarazzo relazionale ai propri vescovi in termini di rapporto col centro del sistema e occasioni a non finire di discredito per il Vaticano da parte della stampa laica internazionale, attratta dai versanti talvolta decisamente pettegoli e "piccanti" del contrasto³⁹.

Oltre tutto, la sede in cui il confronto si svolgeva essendo rappresentativa

³⁸ Si pensi alle questioni sulla pastorale dei divorziati risposati, degli omosessuali, ecc.; su cui la tendenza olandese inclinava per un'accoglienza quanto mai comprensiva e fraterna.

³⁹ Con ogni riserva del caso su un genere piuttosto superficiale e mondano di giornalismo cfr. la rassegna di L. DE VRIES ZANUCCOLI, *Cattolici d'Olanda ai confini della chiesa di Roma (1966-1976)*, Firenze, 2000.

della intera realtà nazionale di una chiesa di popolo attiva e laboriosa, era giocoforza che le discussioni svolte assumessero, anche senza volerlo, larga risonanza. E poiché, con tanta penuria di preti, i buoni borghesi non si capacitavano talora della necessità di dover rinunciare al proprio parroco solo perché si era fidanzato con una brava signorina di ottima famiglia, le discussioni sul celibato sacerdotale (per tacer d'altro) divenivano logomachie estenuanti, con relativa votazione di mozioni e di "deleghe" ai vescovi, perché si facessero portatori a Roma delle esigenze pastorali del paese anche su questo tipo di "aggiornamento", ottenendo almeno di poter sperimentare in patria prassi alternative di vita spirituale ed ecclesiastica, come i preti più giovani già da tempo chiedevano rumorosamente.

Il Vaticano (qui significativamente, quasi si trattasse di dibattito accademico, denominato dai teologi "scuola romana", a legittimazione dell'esistenza e del seguito di altre scuole, inclusa quella olandese) a un certo punto otteneva la cessazione delle riunioni del concilio pastorale, che da allora cambiava nome in *colloquio* pastorale per "mantenere il dialogo"; pur censurando la condotta autoritaria e "antidemocratica" di Roma con espressioni tanto ingenuie, da sembrare talora una provocazione in piena regola.

Nel caso olandese, ci si è trovati di fronte a pretese di riforma ecclesiastica del tutto fuori luogo rispetto alle intenzioni della Curia; e forse di fronte ad un tipo di percezione sinodale, in cui il rilievo innovativo del concilio risultava sovrastimato. Le modalità con cui, per altro, il dissenso si esprimeva implicavano una forte accentuazione non solo della libertà del cristiano (a proposito perfino della confessione auricolare), ma anche del principio di sussidiarietà, come supposta fonte di un'autonomia da Roma della "provincia olandese", a torto misconosciuta dal Vaticano. Non vi erano, comunque, venature ribellistiche nel movimento, grazie pure alla saggezza mediatrice dei vescovi; ma soltanto la piena e lucida consapevolezza anticipatrice che solo rafforzando l'autonoma dignità di chiese-soggetto, capaci di gestire da sole la propria realtà pastorale, sarebbe stato possibile invertire l'assurda tendenza, che già nel 1965 si profilava da parte della Curia, a considerare il Vaticano II come una parentesi incresciosa, da riassorbire, con venerazione apparente, nel passivo tran tran di una normalizzazione il più possibile centralizzatrice⁴⁰.

⁴⁰ Singolare risulta qui la coincidenza di questa posizione con quella dei circoli ultraconservatori che, per non seguire M. Lefebvre sulla via dello scisma, si sono rifugiati in una qualificazione del concilio, in cui la nota della pastoralità lo riduceva a qualcosa di insignificante, rendendone tutte le disposizioni meramente esortative e, quindi, di facoltativa osservanza (per una rassegna su questa coincidenza significativa cfr D. MENOZZI, *L'anticoncilio (1966-1984)*, in *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia, 1985, pag. 434 ss.).

Amnesso dunque che, nel caso olandese, potesse trattarsi di una percezione per eccesso delle componenti ecclesiologiche innovative dell'evento conciliare, può senz'altro dirsi che l'esclusione di ogni compatibilità comunione del fenomeno ebbe esclusiva base nella volontà unilaterale della Curia di schiacciare comunque un esperimento di innegabile impatto strategico⁴¹; il che fu

⁴¹ Vale qui la riflessione già formulata *supra*, nota 17, a proposito delle esperienze comunitarie delle CCdB italiane. Si è infatti visto che restare una comunità aperta significa inevitabilmente entrare in concorrenza col modello autoritario-controriformistico di chiesa locale ancora prevalente sia a livello diocesano, che parrocchiale. Ora, prassi di tal genere (si pensi ai "poveri di Valdo") non sono mai state accettate nella chiesa gregoriana, e a maggior ragione risultano incompatibili col modello in voga da Trento a oggi. Esse, infatti, realizzano col solo esserci un mutamento nella struttura sociale che ha conseguenze epistemologiche rilevanti; che, "in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma della coscienza e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico" (A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino, 1948, pag. 39, ss.). E, poiché l'effetto comprovato del prodursi di questo genere di prassi alternative è di demistificare il postulato implicito dell'inferiorità dei subalterni, proprio dei modelli verticali di autorità-dipendenza, stando ad un profondo rilievo di Umberto Eco questa è l'unica controcultura che la cultura dominante (pur se si renda conto di appartenere a un'esperienza storicamente consumata, e forse teologicamente delegittimata) di solito non accetta: in quanto la questione che essa pone è anche, inevitabilmente, una questione di potere. Riflette su tutta questa temperie storica una serie di miei saggi dei primi anni '80, usciti quando la repressione in atto poteva forse, ad un'ottimista inguaribile, non sembrare ancora irreversibile (cfr. per tutti *Il sinodo olandese. Centralismo o collegialità?*, Bozze, 3/1980; *Diritti umani, 'sensus fidei', diritto canonico*, Atti Convegno Friburgo su "I diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella società", Milano, 1981; *Gruppi o movimenti nella Chiesa dopo il Concilio*, intervento al VI convegno delle CCdB italiane; *Ordinamento canonico e vita liturgica del popolo di Dio*, Riv. Di pastorale liturgica, 1983; *Codice e Concilio: tra affinità e difformità*, Regno/Attualità, 1983; *Commento a margine di un documento su "comunione e riconciliazione"*, Il Tetto, 1983 e altri ancora). Sull'argomento in genere, cfr. anche AA.VV., *Les groupes informels dans l'Eglise*, Strasburgo, 1973; BESRET-SCHREINER, *Les communautés de base*, Parigi, 1973; ID., *Lettere alle comunità di base*, Roma, 1974; AA.VV., *Comunità di base*, Quad. di Concilium n.4/75; G. BOFF, *Ecclesiogenesi: le comunità di base reinventano la Chiesa*, Assisi, 1978; e moltissimi altri interventi, tra i quali mi è caro ricordare specialmente quelli espressi a margine della delicata difesa in giudizio, contro il vescovo di Gerace-Locri (diocesi allora notoriamente inquinata dalla mafia), della causa in tema di possesso di edificio di culto, affidatami dalla comunità di base di S. Rocco a Gioiosa Jonica alla fine degli anni '70: G. DAMMACCO, *Riflessioni sulla natura giuridica delle comunità ecclesiali di base*, in *Dir. Ecc.* 1979, II, 285 ss.; N. COLAIANNI, *L'art. 23 cpv trattato lateranense e "le comunità ecclesiali di base"* in *Foro It.* 1983, I, 424; e G. BELGIORNO, *Gli 'usi civici' sull'edificio di culto cattolico*, in *Studi* in memoria di O. Giacchi, Milano, 1984, II, 133 ss..

Per certi versi, la nobile ingenuità dell'avventura olandese è stata quella di proporre un modello alternativo all'unico accettabile, nel sistema romano attuale, su scala enormemente più ampia di quella (microscopica) delle comunità di base; senza pensare che il proporlo a livello di chiesa nazionale, a clero e popolo, aggiunge un elemento di forza soltanto se ci si dichiara pronti ad un vero *Supremacy Act*, e dunque disposti a correre fino in fondo il rischio di uno scisma, la cui responsabilità si lasci ricadere sulla altrui prepotenza. Altrimenti, con tutto il rispetto per il coraggio e la dignità della chiesa d'Olanda degli anni '70, ci si troverebbe di fronte o ad un *bluff*, o a una consapevole consegna di sé stessi al martirio di una disarmata testimonianza, il cui effetto distruttivo non ha potuto provocare altro che frustrazione e disgregazione, e poi il deserto. Sul punto, non è di secondario interesse che un'opera monografica estremamente seria sull'argomento sottolinei più volte l'analogia tra la

subito chiaro dalla nobile e dignitosa protesta del card. Alfrink di fronte alla nomina in breve successione di due vescovi invisi sia alle comunità e ai capitoli cattedrali interessati, sia alla stessa conferenza episcopale...

È da notare, infine, che il “concilio” pastorale neppure propose ai vescovi di impugnare le nomine del '71 e del '72 con la *remostratio in summum pontificem*, provocando così la loro sospensione in attesa di una decisione motivata della suprema Autorità, compiutamente informata della realtà mediante il contenuto argomentativo della *remonstratio* e del suo relativo supporto documentale. Tanto era lontana dal “dissenso” olandese una qualsiasi intenzione di contrapposizione politica, e tanto meno scismatica: quest'ultima risultando presente, semmai, nelle nomine stesse ed in chi le aveva sollecitate irresponsabilmente: provocando un conflitto costituzionale, il cui acutizzarsi fino all'exasperazione (si disse che vi fosse tra i più giovani chi, con *humour* non proprio goliardico, avrebbe voluto ripetere, nei confronti del Nunzio, la sfida della defenestrazione di Praga) venne evitato soltanto per il senso di responsabilità dei legittimi *leaders* ecclesiastici del territorio, a cominciare dal primate card. Alfrink...

(segue...) *In più difficili condizioni, l'esperienza delle comunità di base italiane*

Rimane comunque indubitabile, al di là di alcuni atti e toni forse discutibili nel merito, che si verificò per la prima volta un dialogo vero ed autentico (sulla portata dell'aggiornamento e sulle misure adatte a realizzarlo) tra l'autorità di una chiesa e la sua base popolare, e che questa esperienza rappresentò in Occidente un modello insuperato quanto a spessore della partecipazione del laicato al governo di una chiesa nazionale, nella delicata fase della semina della nuova *imago ecclesiae* conciliare nel popolo cristiano destinato a riceverla; con atteggiamento, una volta tanto, piuttosto responsabile che passivo. E fu proprio la esemplarità del modello ad indurre la Santa Sede ad una sua repressione clamorosa, attuata da Giovanni Paolo II con le modalità del tutto anticongregiali, oltre che anticanoniche, del cosiddetto “sinodo olandese”: un evento che determinò il valore, che la Curia intendeva attribuire a due delle

disfatta riportata dalla “provincia olandese” e la punizione inflitta, venti anni prima, dalla Curia alla chiesa di Francia dopo la morte del card. Suhard, a proposito, o piuttosto con il pretesto, della questione dei preti operai (cfr. W. GODDIJN, *op. cit.*, pag. 102, 106). Proprio il deserto, infatti, è il frutto puntuale non della secolarizzazione, ma della politica ‘abortista’ di chi spegne ogni germe di novità spirituale nel grembo fecondo della grande chiesa.

più interessanti innovazioni costituzionali del Vaticano II, cioè quella della partecipazione consapevole e responsabile del *populus Dei* al processo di attuazione del concilio, e quella della sussidiarietà, in linea di principio, dell'esercizio autonomo, da parte di una conferenza episcopale nazionale, delle proprie competenze in base a criteri pastorali adeguati al contesto.

Non possono aversi dubbi sull'occasione storica mancata, nel caso di questa area gloriosa di chiese locali, per un rinnovamento profondo e progressivo destinato a definire un modello estensibile – in forme appropriate – alla vita della stessa chiesa universale: in vista di una integrazione vera, e non simulata, tra chiesa-apparato e chiesa-comunità. Così come non possono esservi dubbi sulla lucidità della decisione della Curia di annientare sul nascere un modello tanto pericoloso per i suoi interessi permanenti di potere.

In un quadro del tutto diverso operarono le CCdB italiane, qualificato da una maggiore penetrazione delle categorie marxiste nel loro linguaggio e, sul piano strutturale, da una controparte episcopale conservatrice che aveva costituito il nerbo della minoranza conciliare, e che dunque si rivelò subito, nei loro confronti, *a priori* indisponibile a qualsiasi forma di dialogo. Questo genere di formazioni sociali, a larga diffusione internazionale – soprattutto in America Latina – conobbe viceversa altrove una sorte meno penosa, tra tacita tolleranza ed assunzione ufficiale all'interno stesso dei progetti pastorali dell'episcopato.

Il caso italiano risulta pure vincolato all'essere in questo paese il cuore stesso del sistema cattolico ed alla conseguente riluttanza rafforzata della Curia a consentirvi l'ingresso di modelli suscettibili di essere esportati altrove. Il che vale, in particolare, per i tentativi di sperimentare prassi fraterne di vita ecclesiale alternativa ai modelli dell'antico regime, rifiutando però di chiudersi nel ghetto 'religioso' dei movimenti. Istituito in tal modo, con l'aiuto di teologi, una prassi di deviazione controllata da quella dei corpi ammessi -sotto controllo- dall'antico regime: prassi, che puntava ad elaborare una teoria della deviazione stessa ed a proporre, in tal modo, un modello capace di autosostentamento.

(segue...) *Percezione dell'aggiornamento "per difetto"*

Il discorso fin qui fatto, in rapporto alla consapevolezza particolarmente lucida del c.d. dissenso in ordine alla sussistenza di un'aporìa di fondo tra la considerevole, e per certi versi radicale innovazione epistemologica incorporata nei documenti del concilio e, ad un tempo, di una grave inadeguatezza delle strategie di attuazione fino a quel momento elaborate da Paolo VI e messe in

cantiere dalla Curia, deve cedere il passo, a questo punto, all'analisi di punti di vista formulati, in argomento, da altri e ben diversi soggetti.

Parlare, fosse pure per sommi capi, di percezione “per difetto” dell'evento conciliare significa accomunare una pluralità di esperienze, tra loro diversissime; basti pensare alla miopia ideologica della posizione dei Cristiani per il socialismo, i quali per diverso tempo sostennero essere l'aggiornamento apportato dal Vaticano II un mero adeguamento del cattolicesimo al neocapitalismo contemporaneo⁴²!!

Più proficuo, allora, mi sembra prestare attenzione a quegli ambienti contigui alla Curia, nei quali ci si poneva il problema tecnico dell'ermeneutica dei testi in un quadro costretto a fare i conti con la filosofia (e con la prassi) di chi decideva tempi e modi dell'attuazione ufficiale del concilio. Ora, il quadro che tali ambienti si trovavano a decifrare era qualificato da alcuni fatti compiuti, la maggior parte dei quali già non erano più imputabili al soggetto conciliare. Di fatto, vuoi che il papa volesse placare esternazioni di profeti di sventure del suo *entourage*, vuoi che la sua vigilante percezione del momento lo richiamasse al dovere di una condotta oltre modo tuzioristica, subito si ebbe a constatare – come si è detto – un fiorire di uffici e di commissioni specialistiche, che dava luogo ad un evidente appesantimento burocratico e formale di quella parte dell'attuazione del concilio – cioè il grosso ed il meglio – che Paolo VI intendeva riservare gelosamente alla Santa Sede; contando sulla collaborazione di esperti selezionati personalmente dall'esterno, o tratti dai ranghi dei funzionari di Curia, per comporre, con la partecipazione di essi, una serie inedita di corpi consultivi da utilizzare in una attività fortemente accentrata, rispondente del resto alla meticolosità organizzativa propria del suo temperamento.

È lecito pensare che un tale modo di procedere abbia proiettato all'esterno l'immagine di una stretta di tecnicismo elitario, non disgiunta da una tendenza alla ripresa di un giuridismo, che lo stile conciliare aveva sostanzialmente superato. La propensione di papa Montini all'intellettualismo, attenuata nella temperie conciliare dal *pathos* spirituale e da una comunicazione collegiale dai toni fortemente affettivi, ha riproposto in questa fase le sue esigenze? Certo è che, una volta completata la cornice degli interventi di alta politica necessari ad imprimere il proprio segno ad un governo papale consapevole di trovarsi ad amministrare l'eredità di un grande concilio, si è visto Paolo VI come ritirarsi in sé stesso, attento agli affari esterni sul fronte delle vicende internazionali ed ecumeniche, o alle conseguenze devastanti che le traversie

⁴² Cfr. M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico in Italia*, Milano, 1983, pag. 103 ss.

dei fermenti del '68, e i tumulti contro la guerra nel Vietnam, inducevano nei quadri giovanili dell'Azione cattolica; non mancando di esprimere un'amarezza che, in qualche momento, sarà indotto a riportare all'intervento di Satana nelle pieghe del concilio⁴³.

Per fermarci solo alla dottrina canonistica, ormai chiamata direttamente in causa sia dai problemi di applicazione dello *ius novum* (complicati dal suo rapporto problematico con i principi conciliari sottostanti), sia dalle ricorrenti polemiche sui tentativi della Curia di riempire la cornice predisposta dalla legislazione di Paolo VI, tentativi spesso non a torto contestati (anche per il ritorno a temi concordatari, al quale gli avversari si opponevano, ravvisandovi un contrasto di principio con la *Gaudium et spes*), finiva per risultare inevitabile che la maggioranza degli autori si attestasse, tuzioristicamente, su una piattaforma di mera e attenta esegesi del nuovo diritto positivo, affrontando solo di rado, e con estrema prudenza, le difficili questioni di contrasto tra *regulae Curiae* e principi conciliari, questioni ritenute di competenza piuttosto dei teologi. Ne conseguiva – come è noto – l'acquisto di una particolare evidenza, negli atenei pontifici, da parte della *Teologia del diritto*, cui si tendeva a delegare i temi eccedenti la mera esegesi dei testi. Ma, se si esclude questo bacino residuale di attenzione ai principi conciliari, dopo una breve fase di interesse per il fervore delle prime riforme gli studiosi delle principali scuole europee, insoddisfatti di un'attività esegetica troppo routinaria e subalterna, tornarono ad occuparsi di rapporti tra chiesa e stato, dando in blocco per scontata la legittimità, pur contestata da alcuni, del nuovo diritto postconciliare⁴⁴.

⁴³ Sul punto cfr. D. MENOZZI, op. cit., ivi, pag. 453. Salvo rare eccezioni, questo atteggiamento avrà un'influenza paralizzante sulla canonistica di Curia, che nella sua comprensibile cautela sarà poi seguita da pressoché tutta la canonistica italiana, disattenta o scettica rispetto all'animato dibattito sui diritti del cristiano, insorto nelle università spagnole, soprattutto a Pamplona, oltre che negli ambienti influenzati dalla *Rechtheologie* (cfr. N. COLAIANNI, *La critica del concilio* cit., ibidem).

⁴⁴ Il contesto determina man mano tentativi, più o meno riusciti, di emarginazione degli autori non influenzabili dall'ideologia curiale; tentativi operanti pure attraverso la pretesa che il diritto canonico, in quanto scienza sacra, richiederebbe ai suoi cultori di *sentire cum ecclesia*. Particolarmente infelice, questa idea (cui soggiace l'arrogante pretesa 'stalinista' che si consenta pure ai peggiori errori curiali) mi pare sia stata meritatamente sepolta dall'apologo di un acuto contraddittore: "è come se, al limite, si dicesse che solo gli schizofrenici possono comprendere la schizofrenia" (M. FIORE, *Il rimosso e il suo diritto: lineamenti problematici per un tentativo di approssimazione in chiave tendenzialmente 'scenica' (ma non metagiuridica) al discorso normativo canonico*, in *Scritti in onore di Pio Fedele*, II, 1984, p. 699, ss.). Saggio tutto da meditare, anche se non è piaciuto – neanche a dirlo – ad un maestro al quale sono affezionato anche per queste sue piccole manie (cfr. R. BACCARI, *Disputa sul collegio dei vescovi non adunati in concilio ecumenico*, in *Studi in onore di G. Saraceni*, pag. 3 ss., nel quale viene ammannota sul tema, del quale con la consueta acutezza è intuiva la centralità, una lezione che però, come chiarito nella nota 12, si fonda sostanzialmente sull'edizione del 1909 del *De ecclesia Christi* di Billot!). Neanche stavolta, l'invito a ritirarsi ha per fortuna dissuasato Piero Bellini, ed altri, dal

In questo senso furono decisive, col declinare dell'impulso riformatore di Paolo VI, le tendenze al riassorbimento nell'apparato curiale di tutti quegli organismi che il papa aveva istituito nel riservare a sé stesso la responsabilità dell'attuazione del concilio. All'indomani del conclave per l'elezione di Giovanni Paolo II, la riforma del S. Ufficio veniva svuotata; mentre ogni tentativo di attuazione giurisprudenziale alternativa dei principi conciliari veniva dissuaso dalla disinvolta riesumazione di quella Commissione per l'interpretazione autentica, che già dopo il codice Gasparri aveva tanto contribuito a determinare un fatale distacco tra produzione ed attuazione storica del diritto nella chiesa.

Percezione dell'aggiornamento "per contrapposizione": l'Anticoncilio

Un discorso a parte merita, ovviamente, la confusa ma radicale opposizione che – in nome della 'tradizione' – una variegata galassia di gruppuscoli ultraconservatori dedicò al concilio. Tra questi, la posizione di gran lunga più influente e diffusa ha avuto, fin dal suo primo apparire in Svizzera, il movimento di Econe, formatosi intorno alla figura carismatica di mons. Marcel Lefebvre, già arcivescovo *in partibus* e membro molto attivo della minoranza conservatrice nell'assemblea.

Sia pure per motivi opposti a quelli del c.d. dissenso, assistiamo qui ad una sopravvalutazione evidente dell'innovazione sinodale, anche a prescindere dalle sue ulteriori determinazioni possibili, rispetto a quelle già definite dal concilio; tale che, tramite un percorso contraddittorio e camaleontico, includente momenti di dialogo e di confronto quanto mai benevoli (mai concessi a gruppi critici di sponda progressista) questo campione dell'anticoncilio non ha potuto dissimulare una severa condanna dello stesso Paolo VI, colpevole di avere avallato le deviazioni "di un concilio scismatico"⁴⁵.

continuare nel proprio impegno negli studi canonistici... Ma certo non sono cose che giovano, anche perché il concilio auspicava in tutti i campi contatti e collaborazione tra i cristiani, e tra costoro e gli 'uomini di buona volontà'. Sul punto, Bellini era ed è, per i cristiani del postconcilio, un *partner* di dialogo di interesse scientifico irrinunciabile: in lui soltanto, infatti, si combina un insieme di logos, di ethos e di pathos che ne fanno come un 'profeta esterno' per la canonistica tutta. Sui fattori di disorientamento di quest'ultima di fronte all'evento conciliare cfr. anche *supra*, nota 28. Di questo disorientamento, soprattutto etico, non mancano purtroppo segni pure nelle leve giovanili della dottrina.

⁴⁵ Per una accurata ricostruzione del contenzioso tra M. Lefebvre e il Vaticano sotto Paolo VI, cfr. sempre D. MENOZZI, op. e loc. cit., pagg. 440-445, 448-455. La prova del confronto con Lefebvre deve essere stata durissima per il papa, sensibile com'era al rapporto di continuità fra tradizione e innovazione; al punto che, nel corso della polemica, si notano nella sua apologia momenti di contraddizione non solo tattica, e perfino di confusione.

Ovviamente, a questo tipo di percezione catastrofica degli effetti del concilio vanno assimilati tutti gli altri gruppi tradizionalisti non disposti ad operare secondo la doppia verità di un'accettazione condizionata, se non addirittura simulata del concilio "nei limiti di compatibilità con la tradizione".

Di questa "tradizione", per altro, tutta questa area assume un'accezione del tutto secolarizzata e fattuale, in senso analogo al fenomeno della "forza normativa del fatto" individuato dallo Jellinek; senso quindi riportabile alla tendenza dei teologi alla Billot a fondare le proprie costruzioni astraendo dai dati profondi della storia della salvezza riflessi nelle Scritture. Quasi che la Tradizione del popolo di Dio cominci dai *Dictatus papae* e dalle altre fonti gregoriane, anziché dagli atti e dalle lettere degli apostoli, che della *forma ecclesiae* originaria sono l'unica testimonianza pervenutaci.

Tuttavia, qualsiasi cosa si possa e debba pensare dei nodi polemici posti in questione in tale dibattito, appare chiaro che la loro rilevanza prevalente li colloca sul piano del potere, e della attribuzione del potere nella Chiesa, visto a partire dalle posizioni ultramontane più oltranziste, ritenute ostacoli insuperabili, tali da imporre una accettazione selettiva dell'innovazione conciliare. In una parola, sul percorso della ricezione del concilio, la tematica del potere è posta dai suoi detrattori (dentro e fuori la Curia) come una questione *stantis aut cadentis ecclesiae*. Bisogna cioè arrivare all'ultimo Giovanni Paolo II, per veder avanzare l'ipotesi di sottoporre a discussione in sede ecumenica (in vista di un'autolimitazione negoziata) le modalità di esercizio concreto del primato papale, palesamente problematizzando, per motivi pastorali, una delle questioni di potere più centrali del sistema cattolico, che il nuovo codice del 1983 aveva già risolto ribadendo le regole più discutibili dell'antico regime, con rigore degno di miglior causa⁴⁶.

⁴⁶ Sul tema, si veda la documentazione riportata da G. ZIZOLA, *La riforma del papato*, Torino, 1998. Sulla maniera "grottesca", attribuita alla Commissione di revisione del *Codex* nel risolvere i problemi posti dal concilio all'identità della figura papale, si veda la violenta polemica aperta sul primato del vescovo di Roma dalla rivista *Concilium* (quad. 7/1983), a partire dall'editoriale firmato da due studiosi solitamente moderati, come Peter Huizing e Knut Walf. Per una servizievole difesa di ufficio della Curia cfr. R. BACCARI, *Disputa* cit., ivi, p. 10 ss.

Il gioco degli equivoci sul termine “aggiornamento” (e su quello della pastoraltà del concilio). Natura pragmatica globale dell’evento conciliare, in quanto radicale contrapposizione all’intellettualismo determinativo della vecchia teologia

L’opzione ermeneutica del Vaticano II aveva tentato di segnare il tramonto di una impostazione risalente, interna all’approccio epistemico di periodi di grande rilievo sul piano della delucidazione di questioni dottrinali di importanza capitale, e tuttavia risolte talvolta con argomenti piuttosto astrusi o compromissori, frutto a loro volta di infiniti equivoci, aggravati da interventi coercitivi del *basileus* bizantino non certo improntati a considerazione rispettosa dell’alterità dei sistemi linguistici e culturali propri di rilevanti minoranze interne alla “grande chiesa” (basti pensare, al riguardo, alla crisi postcalcedonese).

Molte gratuite rotture (non esclusa la drammatizzazione artificiosa delle cause che portarono allo Scisma d’Oriente), derivanti non da deduzione indefettibile da dati certi della fede, ma da transitori difetti di inculturazione e/o di trasmissione comunionale di quest’ultima, possono esser poste facilmente in rapporto a ricorrenti situazioni di egemonia di scuole; tali da favorire momenti di irrigidimento intellettualistico, capaci di impedire soluzioni di natura pastorale coerenti con l’ortoprassi del dialogo tra le chiese e con la tradizione del pluralismo originario. Sembra superfluo ripercorrere il tragitto di questi errori di intuito dell’essenza inclusiva – fino a paradossali esperienze di meticcio spirituale – del cristianesimo (*veritas in caritate*); sui quali del resto gli atti del Vaticano II dedicati alla questione ecumenica si soffermano ampiamente.

D’altro canto, senza la chiave del dubbio e del dialogo è arduo pervenire ad una comprensione appagante dell’ultimo concilio cattolico, inteso come decisione istituyente anche in materia di fissazione dei canoni interpretativi del proprio patrimonio testuale, ancor prima che della redazione e promulgazione dei medesimi. Rispetto alle derive intellettualistiche del passato, il Vaticano II intende infatti fare *tabula rasa* del principio stesso di superiorità di un procedimento logico pre-tematizzato, caratteristico del pensiero occidentale; sostituendo ad esso il principio del dubbio sul grado di delucidazione del mistero conseguito e di un dialogo aperto tra posizioni convinte tutte dell’evento della salvezza (come storia della rivelazione del Dio di Israele e del suo Cristo), fra le quali nessuna *a priori* può supporre in possesso di verità esclusive, e delle quali va semmai affermata una complementarità nella testimonianza.

In questo senso, nel Vaticano II è sottesa un’evidente contaminazione etica del momento dottrinale e disciplinare. Esso contiene, in breve, una desacralizzazione intenzionale di ogni *shabbat* omologante, in funzione del protagonismo

del modello di Abramo, il credente "padre di molti popoli" e del modello comportevole della sua fede. Ogni tentativo di interpretare l'ultimo concilio al di fuori del suo orizzonte etico-politico globale è destinato a fraintenderlo, se non addirittura a tradirlo. E poiché questo è un concilio di riforma della tradizione latina (non meno di Costanza, o di Trento), parlo al di fuori di tale sua identità storica è condizione preliminare di ogni disegno strategico di deviazione dalle linee-guida pragmatiche nelle quali l'evento ha inteso deliberatamente collocarsi, per imprimere finalmente alla prassi cristiana – rispetto alle anteriori fasi del suo percorso – novità di azione, di stile e di vita⁴⁷.

Nato per liquidare le precedenti deviazioni intellettualistiche della Curia, questo concilio è incompatibile con ogni tentativo di sua collocazione seriale in continuità con altre tradizioni, avallate – verrebbe voglia di dire – dal "lievito dei farisei"; rispetto alle quali esso si pone, e continuerà a porsi sempre, in termini di ridiscussione storico-etica globale. Sono in questo caso persuaso che, per certi versi, vale paradossalmente per il Vaticano II – si potrebbe dire *a fortiori* – l'assioma ecclesiologico coniato dai gregoriani per una riforma che

⁴⁷ Da un punto di vista storico-teologico, non è lontano dal vero chi sostiene che il Vaticano II si sia posto in contraddizione cosciente con l'antecedente codificazione dell'assolutismo papale, che stava ormai determinando condizioni di asfissia autoreferenziale nel cattolicesimo del primo Novecento, per un complesso di accerchiamento vissuto da gran parte del suo ceto dirigente nei confronti del mondo moderno. Ciò avrebbe indotto Giovanni XXIII ad un uso rovesciato (contro una schizofrenia interna dell'*establishment*, piuttosto che verso errori esterni al suo contesto) della convocazione conciliare, con conseguenze rilevanti per l'ermeneutica dell'evento, nella correlazione con i testi da esso prodotti. Col profilarsi nell'assemblea dell'appoggio di una solida maggioranza a questo profilo correttivo (anche se non punitivo) della prassi di Curia, sul quale la dice lunga quanto sopra riferito del saggio di Ruggieri citato alle note 19 e 20, la dialettica conciliare attraversò un periodo decisamente difficile senza che Paolo VI, a onor del vero, deflettesse dalla costante sua linea di solidarietà col sinodo fino alla chiusura dei lavori di esso; e lo stesso clamore, in questi mesi sollevato negli ambienti più conservatori contro la monumentale Storia del concilio Vaticano II diretta da Giuseppe Alberigo, conferma quanto tali ambienti vedano a malincuore documentare fatti e momenti di tale dialettica, che possano comunque dar luogo a sospetti (legati non a malafede, ma ad insormontabile refrattarietà culturale degli stessi ambienti) sulla questione di una loro possibile slealtà di fondo verso l'innovazione conciliare. E come tali sospetti non potrebbero venirne alimentati, di fronte a novità non solo di merito, ma perfino di obiettivo assegnato alla convocazione? Stando infatti ad un importante rilievo del Pottmeyer, "l'ermeneutica dogmatica è solita interpretare le affermazioni di un concilio in esatta corrispondenza con gli errori che il concilio vuole condannare. Questo principio non può essere applicato al Vaticano II, perché esso non voleva condannare nessun errore. In quanto concilio di riforma con finalità pastorale voleva piuttosto un *rinnovamento della Chiesa mediante una concentrazione sul nucleo del messaggio cristiano*" (*Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio*, in AA.VV., *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia, 1985, pag. 54). Se non fosse paradossale l'analogia, un tale obiettivo accomuna il Vaticano II a quello perseguito dai riformatori gregoriani; mentre però tenta di sfuggire alle deviazioni centralistiche e teocratiche di tale movimento, incoraggiando una dinamica comunionale di coinvolgimento non subalterno del popolo cristiano.

fu di radicale rifondazione pragmatica del Medioevo cattolico: *ego non sum consuetudo, sed veritas*.

Non si tratta, quindi, di sostituzione di un vangelo ad un altro⁴⁸. Ma di un tentativo di rileggere insieme agli altri, credenti e non credenti, la storia cristiana globale (anche nelle sue deviazioni più gravi) all'interno dell'unico orizzonte che può metterla in crisi: quello evangelico.

Questo ponte gettato, mediante un dialogo a tutto campo, su una dimensione di fiducia per l'unità etica del mondo umano (cui il concilio intendeva contribuire con "la giovinezza eterna del dogma") recava però, al suo interno, elementi di incertezza sia sulle capacità di realizzazione del cantiere, sia sulla resa dei materiali impiegativi⁴⁹, sia sulla resistenza della costruzione da realizzarsi; sol che si fosse dubitato del metodo di condivisione globale, a clero e popolo, dell'impresa storica che la chiesa romana sembrava voler assumere come proprio progetto storico complessivo.

Dalla Tradizione alle tradizioni. Verso un graduale riassorbimento della discontinuità conciliare

La teologia del rinnovamento aveva potuto erodere il prestigio dell'ideologia di Curia, al tempo dell'elaborazione di quella che sarebbe divenuta la prospettiva del concilio, mostrando la complessità e rilevanza degli elementi

⁴⁸ Cfr. GAL., I, pag. 8 ss. Come è stato persuasivamente rilevato, "con il Vaticano II la chiesa inaugura un altro modo di relazioni con il suo ambiente. Prendendo atto di un mutamento di atteggiamento già realizzato da un certo numero di gruppi ecclesiali di fronte alla modernità, tirando le conclusioni della riconciliazione di fatto sopravvenuta tra la chiesa e le democrazie occidentali, il concilio farà della apertura al mondo e dell'attenzione alle realtà delle società contemporanee uno dei punti forti del suo insegnamento. In questo spirito esso riconosce, con la libertà religiosa, i valori propri delle altre confessioni cristiane, delle altre religioni, dei movimenti storici portatori di un ideale di liberazione umana ed elabora un'antropologia fondamentale, che cerca di tenere presenti le nuove condizioni di un'umanità unificata dalla civiltà tecnico-scientifica. Così facendo i vescovi operano una conversione storica del cattolicesimo intransigente agli aspetti positivi dell'avventura umana contemporanea" (DE VAUCELLES, *I mutamenti del contesto sociale del cattolicesimo nel periodo post-conciliare*, in AA.VV., *Il Vaticano II cit.*, pag. 66 ss).

⁴⁹ Il primo *handicap* era qui costituito, fin dalla redazione dei testi, dalle troppe formule combinatorie di vecchia e nuova ecclesiologia rimaste, per usare una espressione di Dossetti, "nei documenti e nella storia del Vaticano II come una delle espressioni più tipiche del compromesso violento che una minoranza priva di argomenti, ma forte di una sua posizione di potenza, e perciò irriducibile, ha imposto alla maggioranza ben altrimenti confortata delle migliori ragioni, ma costretta ad accontentarsi del meno peggio" (cfr. G. ALBERIGO, *Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II*, in G. DOSSETTI, *Per una chiesa eucaristica: rilettura della portata dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II*, Bologna, 2002, pag. 197).

di divaricazione dalla Tradizione apostolica (e da quella del primo millennio cristiano) tuttora presenti nel concreto dello sviluppo del cattolicesimo romano, e tali da far dubitare, in qualche caso, della fedeltà complessiva di tale sviluppo al modello evangelico. Il paradigma interpretativo per tale operazione era stata la distinzione fra Tradizione originaria e tradizioni storiche, queste ultime assunte come modelli di inculturazione ed ipotesi di lavoro pastorale anche di grande successo, ma di fronte alle quali era d'obbligo l'assunzione di un atteggiamento autocritico di fronte sia alle curvature pragmatiche apportate in passato da situazioni di contesto, sia all'emergere di nuove esigenze non solo interne alla chiesa di oggi, ma anche esterne ad essa.

Le considerazioni appena accennate sono lo sfondo di una configurazione affatto nuova dell'equilibrio dei diritti e dei ministeri nella chiesa, tali da delineare un quadro di autorità che si pone al servizio della spontaneità comunionale dei carismi. Tale contesto proponeva fin dall'inizio alcune coordinate di fondo, ferme le quali difficilmente sarebbe rimasto spazio di rilevanza, almeno di lungo periodo, per organismi centralizzati come quelli che costituiscono ancora oggi la Curia. Era legittimo al riguardo prevedere, infatti, che un largo decentramento di funzioni ai centri periferici dell'episcopato avrebbe determinato un svuotamento graduale dei compiti attratti al centro del sistema dopo i *Dictatus papae*⁵⁰. In tal senso era del resto sembrata muoversi inequivocabilmente la legislazione di Paolo VI, aperta alla più ampia partecipazione del laicato, almeno nella fase precedente al manifestarsi virulento della sedizione dell'Anticoncilio.

Quest'ultima, d'altronde, aveva saputo abilmente approfittare dell'allentamento delle misure di polizia teologica provocato dalla convocazione giovannea, per cominciare a predicare un ritorno a tradizioni precedenti, di fronte alla cui legittimazione non si sarebbe dovuto esitare, *a fortiori*, nel nuovo contesto di pluralismo. Nel merito, però, si invocavano le censure più

⁵⁰ Non mi pare dubbio che la maggioranza conciliare pensasse ormai alla Curia come a una struttura di servizio alla comunione tra le chiese locali, che avrebbero dovuto recuperare pieno protagonismo solidale rispetto alle proprie responsabilità pastorali a livello sia territoriale, che di *sollicitudo omnium ecclesiarum*. Una trasformazione del genere era destinata inevitabilmente a fare i conti con uno dei tabù della Curia, quello dell'inevitabile disfacimento dell'universalità cattolica nelle chiese nazionali; pregiudizio ormai privo della sua base essenziale con l'avvento della separazione tra chiesa e stato nei paesi occidentali. In realtà, il processo in parola altro non proponeva che l'aggregarsi per poli geografici omogenei di un governo pastorale sempre più condiviso. Per una proposta di decentramento particolarmente avanzata, includente fra l'altro il suddividersi della Curia attuale secondo linee coerenti, interne ad un ripristino dell'istituto patriarcale pensato in funzione di un decentramento delle funzioni primaziali e foggiate secondo un modello culturale mutuato dalla rappresentanza per lingue del concilio di Costanza, cfr. il mio intervento su *Riforma e articolazione collegiale del primato nella chiesa*, *Il Regno/ Attualità* 8/2000; poi su *Il Tetto*, 219/2000, pag. 16 ss. rivisto e ampliato.

gravi contro il variegato fronte di quello che potrebbe chiamarsi il movimento conciliare, accomunato, come è noto, nella comoda quanto generica accusa (manifestamente ideologica) di “uso selvaggio del concilio”.

Non c'è dubbio che, mentre questa impostazione suonava oltre modo gradita agli ambienti più riluttanti ad accogliere le innovazioni conciliari già messe in atto, essa finiva per autorizzare una sorta di investitura della Curia quale vaglio autentico di legittimazione delle nuove prassi di spiritualità liturgica e di selezione delle fonti della rivelazione in funzione di lettura profetica propositiva di innovazioni ulteriori; innovazioni cui si opponevano con disappunto quei settori più retrivi dell'episcopato, che avevano costituito il nerbo della minoranza conciliare più attiva. Mentre, nello stesso senso, contrastavano le riforme potenti gruppi radicali di ispirazione integralista, consapevoli della perdita inevitabile di spazi di influenza, che li avrebbe attesi in un contesto non privilegiario di riforma conciliare dispiegata.

Su questi dati strutturali di fondo si spiega meglio come si sia pervenuti man mano, nell'esame dei dubbi relativi alla congruenza di prassi innovatrici col *kerigma* cristiano, alla sostituzione della serietà critica di una indagine storico-teologica imparziale – di certo preferita sia dal concilio, che dallo stesso Paolo VI⁵¹ – con un giudizio discrezionale della “autorità competente” e, in ultima analisi, della Curia: un esito sorprendente a così poco tempo dalla chiusura del concilio, ma prevedibile attesa l'evoluzione dei rapporti di forza dopo l'attenuarsi, anche per desiderio di normalizzazione e per fiducia nella tenuta delle innovazioni già realizzate, della solidarietà fra teologie del rinnovamento e settori decisivi dell'episcopato mondiale. Il rischio maggiore, in proposito, era quello che attendeva l'attivarsi di una nuova prassi, ancora in bilico tra due visioni antagoniste, sul piano del dialogo rispettivo tra posizioni differenti: un tema, che fin dalla discussione sullo schema *De revelatione* aveva mostrato di porsi come una questione sui massimi sistemi.

Questo processo mi pare parte integrante di una novazione a tutto campo nella linea strategica del concilio, intesa a conferire piena autonomia a sperimentazioni da porre sotto il controllo degli ordinari diocesani, in un quadro di esercizio fisiologico del loro potere di dispensa, seppure territorialmente circoscritto e salve le opportune misure di coordinamento correttivo delle

⁵¹ Per la complessità articolata dell'intenzione istitutiva della legislazione di Paolo VI, possono valere le sue parole di presentazione della riforma dell'ex - S. Uffizio: “poiché la carità scaccia il timore, a proteggere la fede oggi si provvede più efficacemente col promuovere la dottrina; con il che mentre vengono corretti gli errori e richiamati con dolcezza gli erranti sul retto sentiero, i divulgatori dell'Evangelo acquistano nuove energie” (cit. nel mio intervento su *La riforma del S. Uffizio tra Paolo VI e Giovanni Paolo II*, in *Annali Macerata* 1982, pag. 553 ss.).

conferenze episcopali. Una novazione che si muoveva innegabilmente in senso opposto all'accentramento postgregoriano e tridentino, ma certo non senza eguale (e forse maggiore) intento vincolante di trasformazione istituyente.

Se questo è vero – come è vero – la Curia non doveva far altro che ripescare in ogni ambito possibile dell'episcopato i resti dell'opposizione al concilio; per aggredire poi con la repressione le aree del movimento conciliare e, ben presto, le stesse conferenze episcopali non disposte a cedere senza contrasto sulla radicalità delle riforme già impostate, di fronte a tentativi di ritorno al passato che apparivano sempre più preoccupanti. Di fatto, il recupero all'attualità ecclesiale di un intransigentismo di merito e di metodo, teso a disconoscere legittimazione all'alterità ed al dialogo, passò così attraverso un'imprevista alleanza trasversale tra tutte le minoranze ostili al dinamismo rinnovatore dell'evento conciliare, in nome dei supremi interessi del blocco gerarchico dominante; dinamismo, i cui fautori vennero accomunati, dalle forze impegnate in questo complotto anticonciliare concentrico, nell'accusa di tradimento di una non meglio specificata tradizione⁵², ripiegando sopraffatti nel silenzio e nel penoso stato di stagnazione duratura, che purtroppo a tutt'oggi è constatabile.

Il quadro strutturale proponeva oltre tutto, nel complesso *milieu* di un concilio apparentemente trionfante (trionfo particolarmente vistoso nella riforma liturgica), la presenza di dati non secondari di resistenza da parte di movimenti tesi viceversa al recupero di una pregressa identità cattolica – qualificata dalla fedeltà a tradizioni, di cui il concilio avrebbe voluto avviare il

⁵² L'uso strumentale della categoria di tradizione (anche se non nel senso di cui nel testo, troppo vicino alle posizioni dell'Anticoncilio) in funzione di un ridimensionamento del concilio verrà assecondato con raffinata macchinosità nell'atto di promulgazione del nuovo codice per la Chiesa latina, meno completo del precedente sul piano giuridico, ma assai più ridondante quanto a carica ideologica. Promulgato da Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983, reca tracce consistenti non solo dell'influenza della *Rechttheologie*, ma pure della pretesa della Curia, già avanzata nel progetto per la LEE, di utilizzare l'occasione della codificazione per sovrapporre un proprio presunto magistero a quello conciliare.

In realtà bisogna riconoscere, con l'Acerbi, che l'ecclesiologia che fonda su un presupposto extrasacramentale la validità dell'elezione papale, radicando su ciò la conferma della visione discendente del potere (di origine gregoriana) della tradizione occidentale, appare oramai di ardua compatibilità con la dottrina conciliare della collegialità episcopale; e ciò, a prescindere dalla sua totale estraneità agli stessi testi scritturali su cui si pretende di fondarla e al *sensus ecclesiae* più diffuso, che semmai si attesta sull'idea che "il potere del collegio è ontologicamente precedente non solo a quello dei vescovi, ma anche a quello del papa" (così S. PETTINATO, *La funzione del vescovo nella chiesa universale*, in *L'edificazione della chiesa tra potestà e libertà*, Torino, 1999, pag. 29 ss.). È anche questa difficoltà a spiegare, prima che vengano al pettine i nodi del processo in corso per un approfondimento storico-teologico più appagante del problema, l'affannosa ricerca di un consenso pancristiano purchessia al primato papale da parte dell'ultimo Giovanni Paolo II.

superamento – su cui l'Anticoncilio finiva per esercitare un potere significativo di attrazione simbolica verso la ricostruzione di una prospettiva *identitaria* (di ricompattamento dopo "l'aratura sovvertitrice" della riforme conciliari), che la struttura transdiocesana e transnazionale dei suddetti movimenti tendeva a globalizzare, scavalcando il livello episcopale su cui il concilio aveva puntato per veicolare il rinnovamento a partire dalle chiese locali e dalle loro organizzazioni territoriali.

L'impasse della canonistica tra novità linguistica dei documenti conciliari e bisogno di tradurli in sistema di comandi predicabili nel concreto; col problema aggiuntivo del travaso nel lavoro di revisione del CIC dei compromessi formali dilatori raggiunti in concilio. Impossibilità di coagulare un adeguato consenso su una LEF di fronte all'immodificabile struttura autoreferenziale della Curia romana

Le difficoltà del confronto conciliare avevano dato luogo alla elaborazione di documenti, nei quali il diuturno tentativo di pervenire a formulazioni compatibili con le regole dell'unanimità morale aveva portato spesso ad una fusione puramente estrinseca di visioni teologiche talora opposte delle due anime dell'assemblea: fatto assolutamente non consueto per le consuetudini di lettura del documento conciliare da parte di giuristi moderni, fin dal Tridentino avvezzi all'assoluta precisione dei testi legislativi immessi nella rete complessa dei canali della ricezione, istituzionale e popolare, della produzione normativa rivolta alla chiesa universale. In alcuni casi, l'opacità e incertezza semantica del testo risultava addirittura voluta, in conseguenza di uno di quei compromessi formali dilatori che il potere costituente adotta nei casi di resistenze dell'opposizione, che non si ritenga opportuno piegare a maggioranza.

D'altronde, in termini prepolitici, la cultura ideologica del ceto di giuristi incaricato di "trasferire in linguaggio canonistico" le dottrine conciliari era di gran lunga più omogenea a quella della minoranza soccombente, che della parte che aveva visto prevalere le proprie posizioni nelle sessioni plenarie. Al riguardo, sembra forse decisivo che la distanza tra concilio e regole codicili sia stata concepita in termini di dottrine e di leggi, quasi a sottolineare, come autorevoli studiosi sostenevano, il carattere non giuridico e/o, in subordine, programmatico degli atti conciliari⁵³.

⁵³ Cfr. anche *supra*, note 28 e 44. Non a caso, Bellini ha ravvisato qui una posizione avvantaggiata dei difensori dello *status constitutus* (cf. P. BELLINI, *Del primato del dovere. Introduzione critica allo studio dell'ordinamento generale della Chiesa cristiana cattolica*, Soveria Mannelli, 2004, pag. 33 ss.).

Questo atteggiamento non era altro che il prodotto della confusione tra forza normativa del fatto, come discontinuità materiale giustificata per approssimazione ideologica, e continuità autentica della Tradizione cristiana: una confusione, della cui delucidazione l'ecumene tutta resta per sempre debitrice al genio teologico di Martin Lutero. È infatti la materia stessa della disputa – la questione del potere – ad alimentare dubbi consistenti sulla legittimazione dell'*establishment*, senza ricorso al *sensus ecclesiae*, a imporre non solo la *regula regiminis*, ma ad affermare l'autenticità dottrinale di un assetto concreto e storico di potere, fondato sulla base di scelte di politica pastorale pur adatte ai loro tempi, con la pretesa di poter definire tali scelte irreformabili *ex fide*, senza offrire alcuna garanzia di imparzialità nel farlo.

Ora, è pur vero che il collegio dei vescovi si raduna in concilio "nei momenti più impegnativi"⁵⁴, in quanto solo in tale sede si dà quella *repraesentatio totius ecclesiae* che è un portato dell'essere i vescovi stessi rappresentanti del clero e del popolo nelle chiese in comunione con Roma. Ma non è forse vero che al concilio si perviene a seguito di una constatata, contingente inadeguatezza della forma papale di direzione ecclesiastica, esprimendosi in una crisi di quella nota dell'immediatezza, che con vana ridondanza si è voluta dalla Curia imporre nel can. 331 del nuovo CIC, ancora una volta allo scopo di snervare la necessità, questa sì "irreformabile", della ricezione popolare degli atti rilevanti di esercizio della *potestas sacra*⁵⁵?

La verità è che, se si pretende di governare in un vuoto di consenso, il rischio è quello che, mentre il sistema di comando assurge ad un funzionamento più perfetto nell'apparato, i destinatari del servizio se ne disaffezionino e si apra la via ad uno scisma sommerso, capace di investire la generalità di coloro, che il Vaticano II era sembrato voler investire di una chiamata universale a partecipare responsabilmente alla missione della chiesa. Anche qui, come c'è vera e falsa riforma della chiesa, così c'è un'*impasse* dottrinale apparente della canonistica – il suo difficile rapporto con l'ermeneutica dei testi – e ce n'è una vera: quella di non aver saputo cogliere l'appuntamento della storia nella globalità del rapporto tra magistero, legge e bisogni spirituali emergenti dai segni dei tempi, primo fra tutti quello delle donne e degli uomini di oggi di decidere, con tutti i loro limiti, degli orientamenti della vita secondo criteri

⁵⁴ R. BACCARI, *Disputa* cit, ivi, pag. 12.

⁵⁵ La necessità di ricezione della norma riposa sulla circostanza che la fede "pretende un'attuazione esistenziale nella quale il singolo e la comunità si identificano reciprocamente l'uno con l'altro e si riconoscono l'uno nell'altro. A ciò serve la produzione, individuazione e applicazione del diritto" (R. SOBANSKI, *Il diritto nel diritto ecclesiale*, in *La Chiesa e il suo diritto. Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Torino, 1993, pag. 167 ss.).

rispondenti sia alla propria esperienza di fede che alla propria sensibilità etica⁵⁶: rapporto complesso, nel quale solamente si traduce in maniera corretta la nota della “pastoralità” del concilio Vaticano II, sola vera ermeneutica dell’evento e del suo processo di ricezione, nell’*hic et nunc* socio-antropologico di una *salus animarum*, che può oramai operare soltanto nella *libertas sacra*⁵⁷ del cristiano e degli uomini di buona volontà.

Per concludere sull’argomento, l’obiettivo difficoltà culturale di mediazione canonistica dei documenti conciliari potrebbe essere considerata anche come uno dei motivi ispiratori che indussero la Curia al tentativo di elaborare una costituzione scritta per la chiesa cattolica; e non è quindi escluso che perfino studiosi certamente non retriivi, come Pedro Lombardia, abbiano potuto sostenere per qualche tempo il progetto della LEF, in perfetta buona fede e con obiettivi diversi da quelli del gretto rafforzamento del potere curiale. Ma deve pure essersi posto, ad un certo punto, il problema del Custode della costituzione; e che così sia stato, risulta del resto da alcuni dei progetti elaborati⁵⁸.

È noto, a tal riguardo, che per l’organo di presidio costituzionale proposto si sarebbe, per altro, prevista una composizione per nomine pontificie. Mai come questa volta, la pretesa storica di immedesimazione narcisistica della Curia nella *veritas fidei* e nella *utilitas ecclesiae* sarebbe risultata esorbitante. È comunque utile ricordare che il nodo del ‘custode’ della LEF fu, a questo punto, uno dei motivi fondamentali dell’accantonamento del progetto.

⁵⁶ La complessità della sinderesi coscienziale nell’età del ‘pensiero debole’ induceva un A. sensibile a descriverne il rapporto con la norma canonica di oggi con le parole di Shakespeare nell’Amleto: “vi son più cose, Orazio, in cielo e in terra, di quante ne sogni la nostra filosofia” (M. Fiore, *Il rimosso e il suo diritto*, pag. 702). Metafora, questa, che censura senza indulgenze una teologia mai sazia di regole, e ostile ad ogni invenzione d’amore.

⁵⁷ L’espressione è di R. SOBANSKI, *Il diritto* cit., ivi, pag. 221 ss.; ed in essa si può intravedere una sottile polemica con l’ideologica sottolineatura della *potestas sacra*, propria viceversa del Corecco.

⁵⁸ Per un accurato riepilogo delle principali posizioni critiche su tale iniziativa della Curia, cfr. AA. VV., *Legge e vangelo* cit., passim. Per un intervento di particolare spessore sul punto, quello di G. Alberigo, cfr. supra, nota 27. Si veda pure il mio *Ancora sulla lex ecclesiae fundamentalis: alcune osservazioni sul principio ‘quod omnes tangit ab omnibus probari debet’*, in Il Tetto, 1972. Sul tema in genere del custode della costituzione cfr. R. PASCALI, *Il presidio costituzionale come categoria necessaria al processo di legalizzazione del potere*, in *Studi per G. Saraceni*, in particolare pag. 486 ss.

(segue....) *Dall'accantonamento della LEF all'isolamento progressivo delle forze del mutamento. Completamento del processo di riattribuzione alla Curia delle competenze riservate da Paolo VI alle prerogative personali del papa*

Col declinare del pontificato di Paolo VI, diventa sempre più raro l'esercizio solitario del primato, quanto meno tramite organismi consultivi extracuriali, direttamente responsabili verso il papa. È d'altronde inevitabile, per la legge stessa che governa l'esaurimento psicofisico dell'apice monarchico della Santa Sede, che l'apparato curiale si riappropri di fatto, gradualmente, di deleghe di competenza che possono farsi passare per esaurite con apparente ragionevolezza, affinché "tutto torni come prima" e l'andamento delle cose si normalizzi dopo la parentesi conciliare.

Lo stesso fallimento dell'operazione LEF assume, del resto, le caratteristiche di straordinarietà proprie dell'immediato postconcilio; ma tutte le altre leve di potere ordinarie restano solidamente in mano a chi per ufficio le esercita *de mandato SS.mi*, in attesa che un nuovo papa si renda disponibile ad assecondare il desiderio della Curia di colmare almeno qualcuno dei solchi aperti dalla "aratura sovvertitrice del concilio", piuttosto che prodigare impegno personale nel completare e approfondire l'opera del suo predecessore.

L'elezione di un papa polacco risponde pienamente alle caratteristiche sperate, producendo una normalizzazione nella divisione del lavoro tra la Curia e il suo apice, nella linea di un totale assorbimento del papa in questioni di alta strategia non solo pastorale, con una netta ripresa di tendenza a un recupero di *potestas in temporalibus* attraverso operazioni di grande visibilità, interna ed esterna, dell'istituto primaziale.

Nel nuovo contesto la Curia ha ormai le mani libere, per attuare una novazione a tutto campo rispetto alla linea strategica del concilio, intesa a conferire piena autonomia a sperimentazioni da porre sotto il controllo degli ordinari diocesani in un quadro di esercizio fisiologico del loro potere di dispensa, seppure territorialmente circoscritto e salve le misure di coordinamento del caso delle conferenze episcopali: secondo una linea di tendenza che sembra muoversi innegabilmente in senso opposto all'accentramento postgregoriano e tridentino.

Si tratta ancora di un altro dei nodi essenziali di potere dell'antico regime, che la Curia vede minacciato e che intende viceversa rafforzare, per ricostruire il modello di una monarchia posta all'apice della piramide feudale di un episcopato subalterno, al quale offre condizioni di integrazione di inedito privilegio purché rinunci ad un modello alternativo di *king in parliament*, inevitabilmente foriero di strumenti politici di comunicazione diretta tra papa e sedi collegiali del potere episcopale.

D'altronde, le forze culturali più critiche nei confronti dei processi in atto⁵⁹ si trovano di fronte ad iniziative adottate non più a livello costituzionale (come nel caso della LEF), bensì a livello di alta politica, o di legislazione ordinaria; nei cui confronti ha minor presa l'insieme di argomenti opposti ad iniziative clamorose come le precedenti. Anche quindi i successi ottenuti coinvolgendo aree episcopali più sensibili in occasione di momenti del processo di revisione del Codex di particolare delicatezza per l'attuazione del concilio⁶⁰, la loro presa sull'opinione pubblica della chiesa tende ad attenuarsi e provoca, anzi, le reazioni negative degli studiosi vicini alla Curia e l'incomprensione di altra parte, apparentemente neutrale, della dottrina.

A completare l'accerchiamento e la riduzione all'impotenza delle forze del mutamento avrà poi inizio, sotto Giovanni Paolo II, una politica di ingerenza negli affari interni delle conferenze episcopali, e/o di nomina dei vescovi per selezione intenzionale tra candidati pastoralmente magari più scadenti, ma di ferrea lealtà alla Curia ed alle sue direttive centralistiche.

Sarebbe tornato a questo punto, nelle mani della Curia, non solo un controllo il più capillare possibile del regime di comando dell'istituzione cattolica, ma anche l'appoggio clamoroso, decisivo in una società mediatica, di masse "popolari" docili ed entusiaste (a struttura verticale e direzione feudale) estranee allo schema tradizionale di inculturazione evangelica nel sociale, caratteristico delle associazioni di Azione cattolica in collegamento organico con la vita diocesana. Il mutamento del vertice della sala stampa vaticana, con l'avvento di un duro manager dell'*Opus Dei* come Joaquim Navarro Valls, avrebbe completato il quadro, provocando una mutazione radicale nel sistema di relazione e comunicazione di notizie provenienti dalla Curia, dissolvendo definitivamente il clima di eccezionale trasparenza del periodo conciliare e consentendo manipolazioni inedite, o quanto meno glaciali silenzi sui regolamenti di conto in corso nei sacri palazzi e nella periferia episcopale, tra giubilei trionfalistici e canonizzazioni disinvoltate⁶¹, non di rado imposte dall'azione di *lobby* di corporazioni bene organizzate.

⁵⁹ Vengono alla mente, tra i primi, il gruppo di *Concilium* a Nijmegen, la *Canon Law Society* di Washington e l'*Istituto Superiore di Scienze religiose*, fondato a Bologna da G. Dossetti col sostegno del card. Lercaro. Per non parlare di una galassia di riviste, di gruppi culturali, di comunità di base, che da allora in poi del concilio costituiranno la memoria vivente nel mondo cattolico.

⁶⁰ Per uno di questi episodi minori di resistenza tattica vincente, Cfr. ALBERIGO-DELLA TORRE -LA VALLE-ZANCHINI (a cura di), *La riforma del matrimonio dopo il concilio*, in *Epb. juris canonici*, 1974.

⁶¹ Durante il papato polacco, l'istituto dei processi di beatificazione e canonizzazione subirà anche esso non lievi metamorfosi, quanto meno sul terreno dell'inedita sua estensione statistica, se non pure della manipolazione ideologica dei modelli di santità proposti alla venerazione popolare.

Persistenza e caratteristiche di una assenza di guarentigie per i diritti fondamentali, dopo la codificazione postconciliare. Neutralizzazione per svuotamento progressivo delle autorità di garanzia e dei nuovi meccanismi di tutela giurisdizionale dei diritti

È ben noto che se, nel vigore del codice Gasparri, era stato autorevolmente negato – da Pio Fedele – che in diritto canonico potesse darsi la categoria del diritto soggettivo, l'insieme delle riforme conciliari sarebbe viceversa potuto assurgere a reale efficacia soltanto nell'ipotesi che risultasse legittimo dedurre, dal complesso di norme-principio individuabili negli atti e nei decreti dell'assemblea, l'esistenza di regole fondative di un sistema di diritti del cristiano non dipendente dal beneplacito dell'autorità gerarchica. Su questo punto -nel quale il monopolio tecnico della Curia era destinato a giocare un ruolo decisivo- venne ben presto a crearsi quella sorta di capo delle tempeste, sulle cui scogliere la riforma conciliare era poi destinata ad incappare proprio sul punto dei valori fondamentali di libertà, eguaglianza e partecipazione di tutti i fedeli; valori che le forze conservatrici miravano viceversa a riportare ad una situazione che li rendesse ammissibili, come prima del concilio, soltanto sotto forma di privilegi.

Le difficoltà di pervenire a questo esito erano, per la Curia, non solo politiche, ma anche tecniche; in quanto un minimo di guarentigie sembrava assicurato ai diritti individuali e collettivi non solo dalla riforma del S. Ufficio, ma anche dalla istituzione, al di sopra del vecchio sistema di contenzioso gerarchico, della *Sectio Altera* della Segnatura, come istanza suprema di giustizia amministrativa nella chiave di giurisdizione accentrata di annullamento sulle decisioni delle Congregazioni che risultassero affette da violazione di legge.

Questo fallimento non è certo dovuto, se non in parte, a prese di posizione esplicitamente contrastanti con un sistema di diritti del genere (per molti versi, anzi, esaltato a parole); ma semplicemente colpendo i diritti asseriti in sede processuale, col metodo dello svuotamento di fatto del diritto alla tutela giurisdizionale nei confronti degli atti amministrativi illegittimi, accordato da Paolo VI con l'introduzione di una *Sectio Altera* del Tribunale della Segnatura (competente per la giustizia amministrativa, ma delle cui sentenze non è data divulgazione *ultra partes*). Ciò, mentre una dottrina come minimo disattenta per i risvolti concreti di efficacia delle tutele del sistema si limitava per lo più ad astratte e plaudenti esercitazioni di esegesi della riforma, senza mai entrare nel merito delle conseguenze tra frustranti e terroristiche dei suoi risultati giustiziali.

Tra l'altro si dimentica sovente, sia pure con qualche eccezione, che la riforma istitutiva della *Sectio Altera* avrebbe dovuto essere completata

dall'istituzione di una galassia di Tribunali amministrativi di primo grado destinata a costruire, per la prima volta dopo Sisto V, un sistema globale di controllo giurisdizionale sui provvedimenti amministrativi. Ad imitazione di un'analogia evoluzione dei sistemi europei di diritto continentale, il ricorso gerarchico ai dicasteri di Curia sarebbe divenuto alternativo, in tal modo, all'esperimento fin dall'inizio di una tutela giurisdizionale nei confronti degli atti degli ordinari diocesani ritenuti illegittimi.

Di tale riforma non rimane che un relitto nel can. 1400, § 2; essendo stata interamente cassata tutta la parte relativa ad essa del libro VII del nuovo CIC, giunta a completamento sotto Paolo VI, ma promulgata soltanto da Giovanni Paolo II; cui si deve la dissennata soppressione, legata non ad un dissenso constatabile da parte dei vescovi, ma ad un intervento extra-istituzionale non proveniente dalla Commissione di revisione, e tuttavia bene accetto al temperamento autoritario del papa.

Ad analoga sorte era soggetta la riforma dell'ex-S. Ufficio, voluta da Paolo VI sull'onda dell'indignazione dell'assemblea conciliare nei confronti dell'inciviltà dei suoi metodi⁶² e in seguito snaturata da un accurato restauro regolamentare dovuto a Giovanni Paolo II, nei primi mesi del suo pontificato⁶³. Con puntuale ripristino di un controllo censorio nuovamente accentrato sulla ricerca e sull'insegnamento, nelle c.d. scienze sacre; col quale alla fine degli anni '80 sarebbe venuto a saldarsi, in funzione preventiva e quasi a chiudere il cerchio di una libertà nuovamente negata, l'obbligo dei docenti di prestare un giuramento in tutto simile a quello antimodernista. Ulteriore

⁶² Nel dibattito conciliare, la Curia si piegò a compromessi col principio di collegialità solo dopo un attacco frontale del card. Frings, arcivescovo di Colonia, alla prassi del S. Ufficio (cfr. J. FAMEREE, *Vescovi e diocesi (5-15 novembre 1963)*, in *Storia del concilio cit.*, vol. III, pag. 142 ss.). Ma rendere giustizia all'episcopato venne però considerato l'ultima frontiera da entrambi i lati dello schieramento; il che rese ben presto agevole una ricostruzione di solidarietà tra Santa Sede ed episcopato nell'ottica di un tacito compromesso, col quale i vescovi accedevano ad un controllo corporativo condiviso sul sistema di governo, rinunciando per altro a contrastarne, in punto di principio, la classica separazione gregoriana tra *pars sollicitudinis* e *plenitudo potestatis*. Su questa linea ideologica avrà molto peso l'avallo autorevole del card. Ratzinger, che come prefetto della nuova Congregazione dottrinale spesso sarebbe intervenuto a contrastare l'autorità collegiale delle conferenze episcopali, a suo dire propense a coartare la libertà dei vescovi diocesani. Tesi apodittica teologicamente ed in fatto immotivata, ma con la quale non mancava di saldarsi efficacemente l'attenta politica di nomine conservatrici della Congregazione dei vescovi. Si tratta qui di questioni, il cui approfondimento è assolutamente agli inizi.

⁶³ Si veda ancora il mio *La riforma del S. Ufficio*, cit., ivi e passim; ribadito in *Magistero parallelo o teologie parallele? Dubbi sulla congregazione dottrinale riformata*, in *Dir. Eccl.*, 1990 e, in seguito, ripreso in chiusura del prg. 3.3 della voce "Costituzione della Chiesa" per la *Enciclopedia giuridica Treccani*. Sul proiettarsi dell'ombra del futuro Benedetto XVI su tutta questa involuzione di epoca wojtiliana, si veda A. MELLONI, *L'inizio di papa Ratzinger*, Torino, 2006, pag. 87 ss. Cenni interessanti ad alcuni nodi non risolti nello stesso A., *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Torino, 2004, pag. 64 ss.

esempio, quest'ultimo, di riscontro palmare dell'attualità di un altro saggio di Yves Congar, quello su vera e falsa riforma della Chiesa.

È, comunque, da sottolineare la comune sorte infausta destinata a quelle che avrebbero dovuto essere le autorità di garanzia delle due istituzioni appena descritte: la Commissione teologica internazionale per il S. Ufficio e la Plenaria dei cardinali per la *Sectio Altera*. La prima (insieme alla conferenza episcopale di appartenenza dell'autore sospetto di eterodossia) avrebbe dovuto avere un forte ruolo consultivo in sede di esame dottrinale; alla seconda avrebbe dovuto spettare un ruolo decisivo pressoché esclusivo in sede di esame dei ricorsi contro le Congregazioni.

Di fatto, col procedere del tempo la rappresentatività internazionale della Commissione teologica è venuta a mancare, essendo stati man mano sostituiti i suoi componenti con elementi di più o meno stretta osservanza 'romana'; mentre le voci più critiche di area episcopale si spegnevano, man mano che avanzava la strategia curiale di copertura delle sedi vacanti con candidati "devoti". Quanto alla Segnatura, alla Plenaria dei cardinali nessun potere istruttorio risulta di fatto riservato nella fase decisiva dell'accertamento probatorio; e ad un suo intervento giudicante si dà luogo solo su reclamo del ricorrente contro la decisione – per prassi mai smentita – del c. d. congresso (singolare "collegio", quest'ultimo, costituito nella sola persona del prefetto e del segretario del Tribunale).

Oltre tutto, nessuna inamovibilità è prevista per gli undici cardinali, membri di un "giudice naturale" al quale l'istruttoria è sottratta; col risultato di una loro esposizione dissennata alle pressioni dei dicasteri dell'esecutivo, di cui sono titolari soggetti il cui *status* (e la stessa cultura politica) condividono in tutto e per tutto. Se poi si tiene conto che alla *Sectio Altera* manca un'autonomia organizzativa rispetto alle altre, complesse attribuzioni indistinte dell'organo (non tutte giurisdizionali), si possono comprendere i dubbi che qui si sollevano sull'esistenza, in questo vero e proprio pasticcio costituzionale, di un giudice e di un giudizio.

Anche se non può negarsi che tale restaurazione anticonciliare sia stata perfezionata solo sotto Giovanni Paolo II, si deve riconoscere che al processo volto a porne le basi essenziali la Curia abbia posto mano, per tentativi successivi, già nella fase declinante del pontificato di Paolo VI. Sul punto, non pare a tutt'oggi dissipato il clima di sospetto, sollevatosi immediatamente nel movimento conciliare di fronte all'ambigua proposta vaticana di elaborare una costituzione scritta per la Chiesa⁶⁴. Quei sospetti, che parvero a taluno

⁶⁴ Cfr. *supra*, nota 58.

eccessivi all'indomani della chiusura del concilio, alla prova dell'esperienza mostrano tutta la chiarezza di chi allora levò la voce per esternarli.

Non mancarono, nella polemica seguitane, rilievi assolutamente illuminanti in proposito. Stupisce, per altro, la disattenzione costante per un dato come quello del nesso di efficacia tra il diritto attribuito e la sua tutela; giacché è solo la concretezza di tale nesso ad attestare (secondo un notevole rilievo di Pio Fedele nel suo *Discorso generale*) la verità di risonanti assiomi quali “*quilibet potest in iudicio agere*”, ovvero “*omne ius actione munitur*”, contenuti rispettivamente nei cann. 1646 e 1667 del CIC del 1917 (a onor del vero, il testo del can. 1491 del nuovo CIC risulta più cauto).

Anzitutto, basta dare uno sguardo ai presunti diritti dei soggetti non garantiti – si tratti di laici, o chierici – per rendersi conto che anche dopo il concilio essi dipendono quasi sempre da una preventiva verifica discrezionale dell'autorità, verifica che tende automaticamente a declassarli, tutt'al più, a interessi legittimi. Ma, anche quando se ne consenta la tutela in tale forma, espressa nella sequenza del ricorso gerarchico alla Congregazione, integrato da quello giurisdizionale alla *Sectio Altera* della Segnatura, la prassi della Curia ci pone di fronte a dati che rivelano l'impossibilità di concludere per la sussistenza concreta di terzietà quanto meno virtuale nel dicastero investito del ricorso gerarchico; presso il quale il “tentativo di conciliazione” è di solito concepito come invito al ricorrente a rassegnarsi all'ordine (pur se illegittimo) dell'Autorità. Quanto al seguito giurisdizionale di tale fase, se ne è appena discusso abbastanza.

L'alterità negata come nodo di una crisi dei diritti (e della legalità) inevitabile in un quadro di intransigentismo restaurato nella chiave di un'idea carismatica (non falsificabile in fatto) dell'autorità. Ipotesi sulla filosofia implicita nell'operazione

La cultura politica del sistema pazientemente tessuto dalla Curia nell'ultimo trentennio del Novecento poggia su dei pilastri di potere, la cui descrizione esaustiva – che richiederebbe un approccio a numerosi livelli tematici, e con forte impegno interdisciplinare – è qui resa impossibile dalle limitate dimensioni di questo saggio.

I materiali utilizzati, con intelligente selezione, vedono senz'altro privilegiati quelli volti alla ricostruzione di un fronte di interdizione discrezionale-disciplinare che sostituisca, talora con vantaggio, le barriere tridentine nei confronti di eventuali novità inquinanti per la “tradizione cattolica” (termine, al posto del quale volentieri viene utilizzato l'altro, parimenti generico, di

“comunione ecclesiale”). Bersaglio privilegiato di un controllo repressivo a tutto campo è qui, comunque, il nodo più delicato dell’evangelizzazione, costituito dal basso clero; anche perché l’acquisizione di un rilievo dogmatico da parte della consacrazione episcopale ha condotto, in termini di costituzione materiale, ad una enfattizzazione dell’ufficio di vescovo che la Curia ha saputo utilizzare abilmente per ripristinare con l’episcopato una solidarietà incrinata dai contrasti del periodo conciliare⁶⁵; coinvolgendo nella propria politica di intransigentismo restaurato l’omertà di gruppi consistenti di vescovi, interessati fra l’altro, oltre che ad avere mano libera su un clero diocesano fortemente subalterno, a sottrarsi ai vincoli del confronto e della collaborazione con le conferenze episcopali rispettive⁶⁶.

Se era stato, infatti, compito del Tridentino ristabilire l’autorità dei vescovi sui benefici minori, da quest’ultima essi non erano certamente preservati dal rischio di pesanti rendiconti, sul piano dottrinale e disciplinare, nei confronti della Santa Sede. D’altro canto, l’insieme di garanzie assicurate al basso clero dalle provvidenze di fonte giurisdizionalista era stato sostituito dalla garanzia del concorso per la fase dell’investitura nell’ufficio curato e, sul terreno della stabilità di quest’ultimo, dalla considerevole diffusione dell’istituto dell’inamovibilità dei parroci⁶⁷.

Con il Vaticano II, viene per contro abolito l’istituto del concorso, mentre scompare ogni garanzia di inamovibilità per i parroci⁶⁸: inducendo nel presbiterio diocesano preoccupanti segni di precarizzazione, che si aggraveranno in vera e propria proletarizzazione con il superamento del sistema

⁶⁵ Questa solidarietà è così intensa, e tanto mutata la composizione culturale del collegio episcopale dal processo di omologazione seguito all’avvento di Giovanni Paolo II, con le sue forti connotazioni di populismo autoritario, che proposte recenti di una nuova convocazione conciliare destano oggi, in ambienti di cattolicesimo progressista, in primo luogo perplessità e preoccupazione. Sul preoccupante processo recente di estraniamento reciproca tra magistero gerarchico e *sensus populi Dei* è tutto da meditare P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Milano, 2002.

⁶⁶ Considerevole, al tempo della guida di Ratzinger, l’apporto della Congregazione dottrinale alla diffusione tra i vescovi del mito relativo alle insidie che, per la libertà del vescovo diocesano, sarebbe rappresentato dall’attività delle conferenze episcopali. Con concorrente recupero dello spauracchio delle chiese nazionali, due secoli dopo la fine del giurisdizionalismo regio. *Divide, et impera?*

⁶⁷ Sul ristabilimento in materia dell’autorità dei vescovi nei confronti di ogni altro potere, laicale o ecclesiastico in concorrenza, nonché della *condicio sine qua non* dell’appartenenza al presbiterio di ogni candidato alla cura d’anime, cfr. CONC. TRID., *Sess. XXI*, De ref., cc. 3-6. Sulla istituzione del concorso per l’accesso all’ufficio parrocchiale vacante, cfr. sempre ivi, *Sess. XXIV*, De ref., c. 18.

⁶⁸ Per questa importante riforma cfr. CONC. VAT. II, Decr. *Christus Dominus* 28.10.65, c. XXVIII, pagg. 10-17. La pillola è indorata da utopici richiami all’unica famiglia presbiterale, di cui il vescovo sarebbe il padre. Il problema è che, quasi sempre, il modello forte del *paterfamilias* protoromanistico finisce per offuscare la pallida immagine biblica.

beneficiale e l'inevitabile assunzione di modalità manageriali da parte del governo episcopale.

Tale collasso garantistico non sembra sia stato confortato da significativo successo pastorale, mentre ha prestato il fianco a frequenti abusi di potere. D'altro canto, la Curia ha interpretato con eccessivo letteralismo la prescrizione sinodale, che invita i suoi dicasteri ad esercitare le proprie funzioni "per il bene delle chiese locali e al servizio dei loro pastori"⁶⁹; più precisamente, nella accezione che consentisse una saldatura durevole del consenso episcopale sulle linee-guida della sua politica.

Consequente a questa scelta ermeneutica è stata una direttiva implicita nello *stylus et praxis Romanae Curiae*, assurta ormai platealmente a dignità di indirizzo politico generale, che tende ad assimilare ad atto sostanzialmente insindacabile (salva l'eccezione di abnormità formali) ogni provvedimento che il pastore diocesano assuma riferendolo a una finalità, vera o pretesa non importa, di interesse della chiesa locale. Dandosi così sostanzialmente per scontata la scomparsa, dagli obiettivi del governo diocesano sottoponibili a controllo, di ogni profilo di giustizia legale.

Non si spiegherebbe, altrimenti, la totale disattenzione per i limiti di legalità e di rispetto dei diritti dei terzi imposti alla amministrazione diocesana dal codice riformato; disattenzione, si noti, perfettamente omogenea così in sede di contenzioso gerarchico, come pure di giurisdizione amministrativa. Con il consolidarsi man mano, in via di fatto, di una regola aberrante del diritto oggi vivente⁷⁰; di fronte alla quale solo la Rota Romana, ad onore del vero, sembra conservare la sensibilità per i principi, nonché la dignità giudicante necessarie per rifiutarne l'osservanza⁷¹.

⁶⁹ CONC. VAT. II, Decr. ult. cit., c. 9.

⁷⁰ Questa regola non scritta contrasta, oltre tutto, con i principi 6° e 7° (i *principia quae*) destinati ad ispirare l'opera di revisione del codice Gasparri a tenore di un ordine del giorno votato *ad hoc*, in sessione generale, dal Sinodo dei Vescovi nell'ottobre 1967. È qui, forse, il caso di domandarsi se gli anni della contestazione e delle grandi purghe della fine degli anni '70 nei ranghi del presbiterio non abbiano prodotto un ripensamento, nei confronti delle prospettive garantistiche del primo postconcilio, da parte pure della pontificia Commissione di revisione del CIC. Sull'esistenza di tale regola sarebbe possibile un riscontro ufficiale, se la Segnatura si decidesse a pubblicare le sue sentenze, sia pure nelle forme di tutela della *privacy* adottate dalla Rota romana, come tutte le supreme corti regolatrici in funzione negli ordinamenti di moderna civiltà giuridica.

⁷¹ Esemplare sul punto la *Calaritana poenalis* 26 novembre 1999 n. 138 *coram Pinto*, pubblicata un anno dopo, ora in *R. Rotae decisiones selectae*, vol. XCI, 723-740. Ma la serietà giustiziale della Rota risponde ad una tradizione che la isola dalle deviazioni cui sono non di rado soggetti gli altri Tribunali di Curia sotto la pressione dell'esecutivo; e che la vide ad esempio reagire ad abusi simoniaci ormai invecchiati, come quello della 'confidenza' (lo ricorda W.M. PLOCHL, *Storia del diritto canonico*, vol. II, Milano, 1963, pag. 222).

Ma per alcuni chiarimenti ulteriori, non di mero dettaglio, in ordine a questa grave falla – se non piuttosto di un totale svuotamento – del sistema di giustizia amministrativa introdotto da Paolo VI con l'attribuzione dei compiti relativi ad una seconda sezione (*Sectio Altera*) istituita presso il Tribunale della Segnatura, si veda più avanti.

(segue....) *Tra communio e opzione implicita per la dottrina weberiana del potere. Riflessioni sul capro espiatorio più frequente della repressione gerarchica. Risvolti di denegata giustizia (come scelta di sistema) nei confronti dell'abuso. Perplessità sulla cieca apertura di credito operata verso gli Ordinari sul piano del rispetto dei principi di legalità e imparzialità. Esempi di innovazioni extra (e contra) concilium operate per viam facti dalla Curia nella costituzione della chiesa postconciliare*

Quale che sia il motivo principale della particolare esposizione del presbiterio al potere disciplinare dei vescovi (in termini di *occasio legis*, si veda sul punto l'ipotesi avanzata nella nota 70), è un fatto che, per il convergere di un insieme di fattori strutturali e istituzionali, la figura del prete diocesano esce dal "secolo breve" in una doppia situazione di soggezione, difficilmente vivibile nella sua complessità: quella dell'impiegato licenziabile, sottoposto alla disciplina dell'imprenditore, e quella di suddito di un'autorità monarchica, cui la disciplina postconciliare ha finito per attribuire nei suoi confronti un potere sovrachante⁷². Per contro, una gestione oculata delle risorse umane esigerebbe incentivi atti a rendere sostenibile una tale situazione; e, in primo luogo, almeno quello di un'adeguata tutela, affidata ad una autorità imparziale, nei confronti di errori e/o abusi di potere sempre possibili.

⁷² È noto fra l'altro che, mentre il concilio esortava a una pratica di *communio* nella famiglia diocesana (CONC.VAT. II, Decr. Christus cit, c. 16), auspicava pure un rafforzamento del *tractatus* collegiale tra il vescovo e, quanto meno, la *pars maior et sanior* del presbiterio rappresentata nel consiglio omonimo. In termini numerici c'è stato in effetti un incremento di consigli con potere consultivo; ma la legislazione postconciliare ha eliminato del tutto i densi poteri di interdizione e di condizionamento dei capitoli cattedrali, rafforzando semmai l'esercizio solitario dei poteri dell'ordinario diocesano e della sua curia. Queste riforme non mi pare abbiano giovato ad incrementare canali di comunicazione diretta tra vescovo e preti, che si tende non di rado a postergare a quelli di un rapporto impersonale col presbiterio, mediato magari dal bollettino diocesano, o da riunioni sempre meno frequenti ed impegnative del consiglio presbiteriale. Ora, anche se non è detto che le cose vadano sempre così, è pur vero che l'aver perso la dimensione esemplare dell'ascolto ha creato un vuoto di comunione tra vescovo e preti, e nei preti fra di loro. Non era sicuramente questa la cultura della *communio*, che il concilio mirava a radicare nuovamente nelle chiese locali.

Orbene, per un singolare paradosso, nulla del genere esiste, allo stato, in un apparato confessionale che aveva dichiarato di volersi riformare nel rispetto dei diritti della persona e della sua dignità relazionale. Piuttosto che conservare al basso clero le garanzie del Tridentino – favorite da un discreto funzionamento giustiziale delle Congregazioni e agevolate dagli *iura inspiciendi e reformandi* del sistema giurisdizionalista – si direbbe di essere tornati al sistema di piena sudditanza del prete al vescovo, previsto dal can. 12 del concilio di Toledo del 400. E mentre i tentativi di Paolo VI di istituire un sistema di giustizia nell'amministrazione sul modello del *Conseil d'Etat* sono stati dirottati *in extremis* su un binario morto dal duro realismo della Curia di Giovanni Paolo II, una sola guarentigia esterna dei diritti fondamentali rimane delegata al sistema generale di *welfare state*: quella previdenziale (che, però, non ovunque risulta estesa al clero regolare).

Le ragioni dell'accaduto sono molteplici, ma fra le altre una mi pare saliente sul piano teorico: ed è quella costituita dall'opinione (sostenuta con ideologismo sottile negli ambienti dalla *Rechtstheologie*, in base ad una visione che a me sembra mitica dell'autorità spirituale), che respinge *a priori* ogni ipotesi di sottoposizione alla verifica di un'altra autorità, in situazione di terzo imparziale, della condotta – e degli atti – dell'autorità pastorale. La tesi (che ammette unicamente una libera e spontanea autoriforma da parte dell'autorità in parola, in un quadro weberiano tipico del potere "carismatico") non solo è frutto di un pregiudizio ingannevole, ma pare oltre tutto in evidente contrasto con il can. 5 di Nicea, che – forse influenzato da modelli romanistici, tra i quali si potrebbe pensare alla *appellatio ad populum* – prevedeva tranquillamente che una punizione potesse essere frutto di "pusillanimitate aut pertinacia vel alio quolibet episcopi vitio"; e pertanto stabiliva che vi fosse, ogni sei mesi, una verifica collegiale delle misure disciplinari irrogate, allo scopo di riformarle *in humaniorem sententiam*, possibilmente (ma non necessariamente) con il consenso del vescovo interessato.

Più consistente nella sua rozzezza, per lo meno sul piano politico, sarebbe l'obiezione derivante dalla necessità di disporre di un clero diocesano disciplinato o dalla spontaneità del consenso, o dall'intimidazione di una pena della quale il vescovo sia arbitro assoluto sia nell'irrogarla, sia nel revocarla o nel sospenderne gli effetti. In termini di corretta politica legislativa, si dovrebbe per altro obiettare quale sia la coerenza di un tale modo di porre il problema con il magistero conciliare sul punto⁷³; per poi domandarsi se la polarizzante

⁷³ "In exercendo suo munere patris ac pastoris, sint episcopi in medio suorum sicut qui ministrant... veri patres qui spiritu dilectionis et sollicitudinis extra omnes praestant... Integram sui gregis familiam ita congregent atque efforment ut omnes, officiorum suorum conscii, in comunione

richiesta di praticare la *communio* in termini solo di supina obbedienza non abbia per caso finito per ridondare in pregiudizio di altri comportamenti virtuosi, quale certo è la schiettezza nella collaborazione. Fino a consentire l'emarginazione di qualcuno dei migliori e magari, al contempo, il dilagare di piaghe endemiche occulte (con vescovi in posizione magari di omertosa tolleranza), come la pedofilia nelle diocesi americane...

Quale che sia stata la considerazione prevalente, mi sembra certo che l'azione della Curia (immemore dell'ammonimento dell'Aquinate a ricordare sempre che gli uomini *fallant et fallantur*) sia tuttora fermamente guidata dal convincimento della necessità di scoraggiare i tentativi di rendere ragione a chi dubiti della giustizia di un vescovo; nella speranza che un *leader* virtuoso finisca sempre per operare anche come giudice obiettivo di sé stesso. Del resto, questa è stata una scelta di sistema del codice riformato, quando ha previsto che il vescovo possa *ad libitum* esercitare la coazione penale "per decretum extra iudicium"⁷⁴, così ricostruendo di fatto la *suspensio ex informata conscientia* del codice Gasparri, della quale a gran voce si era chiesta l'abolizione.

Orbene, di fronte ad una scelta di politica legislativa di tanto capitale importanza, da vanificare il principio *nulla poena sine iudicio*, è plausibile che essa sia stata in qualche modo privilegiata in sede applicativa, per non svuotare la facoltà di revoca dell'Ordinario "quoties ex novis elementis aliud sibi decernendum videtur"⁷⁵. Ma rasenta l'assurdo la pretesa di giustificare (*a fortiori?*) la *extensio* totalizzante di un regime di immunità da sindacato giurisdizionale anche ad altre ipotesi di provvedimento episcopale, del tutto estranee alla materia penale: pretesa implicita in una tacita e costante prassi, indiscriminatamente "rigettista", di diniego di giustizia *rebus ipsis et factis* (spesso opponendo appena al ricorso cavilli dettati da *aequitas cerebrina*): prassi assolutamente riprovevole non solo delle Congregazioni, ma perfino della *Sectio Altera*⁷⁶; che però ne denota l'innegabile iscrizione in una strategia complessiva

caritatis vivant et operentur... Sacerdotes, quippe qui munera et sollicitudinem ipsorum pro parte suscipiant... peculiari sempre caritate amplectantur, eosdem ut filios et amicos habentes" (CONC. VAT. II, Decr. ult. cit., c. 16).

⁷⁴ Cfr. cann. 1718, 1720.

⁷⁵ Can. 1718, § 2.

⁷⁶ A parte l'eloquenza del riferimento risalente della Segnatura postconciliare a una trasformazione della Commissione cardinalizia per la risoluzione dei conflitti di attribuzione (prevista dal can. 245 del codice Gasparri), è proprio di chi ignora le regole dell'irriducibilità della funzione giudicante a quella di governo considerare, anche per un momento, tale Supremo Tribunale come una specie di "congregazione della giustizia". Così, testualmente, Z. GROCHOLEWSKI, *I Tribunali*, in AA.VV. *La Curia romana nella cost. ap. 'Pastor bonus'*, (a cura di Bonnet e Gullo) Roma, 1990, pag. 395 ss.

della Curia tesa ad applicare nei fatti la nuova disciplina, adottata per riformarla, in maniera che “tutto resti come prima” (secondo la nota espressione del romanzo di Tomasi di Lampedusa); riservandosi magari di intervenire in futuro a correggere riforme più illuminate che, per eccesso di zelo di qualche operatore, potrebbero correre il rischio di esser prese troppo sul serio⁷⁷.

La riforma incompiuta

La periodizzazione quindicennale, indicata nell'epigrafe di questo saggio, è innegabilmente arbitraria, come tutte le ipotesi di precomprensione di eventi ancora troppo vicini a noi. Eppure abbiamo imparato, dallo Jemolo, che arbitrii del genere non sono eccessivi allorché i fatti vengano esaminati con “gli occhiali del giurista”; ai quali difficilmente sfugge l'essenziale, nelle vicende del potere.

Orbene, come mi sembra di avere ampiamente dimostrato, un punto importante è che la Curia, pur tenuta a freno per lungo tempo dalla meticolosità accentratrice del pontefice, non ha certamente atteso la fine di Paolo VI per prepararsi ad archiviare la “parentesi” conciliare.

D'altronde, la grande figura autoritaria che (non senza inconvenienti papolatrici) ha occupato lo spazio cattolico dopo la debole parentesi di Giovanni Paolo I, era troppo presa dal sogno innocenziano di una rinnovata egemonia papale sull'intero occidente, per non lasciare, all'interno, mano libera al ceto dirigente del “sistema romano”, perché attuasse tutte le misure utili al rafforzamento di quest'ultimo. Lo stesso affidamento della direzione della congregazione dottrinale ad un teologo che aveva fatto parte degli uomini di punta del concilio, va visto nella chiave di un abile e intelligente colpo di riequilibrio manageriale, prima ancora che in quella di una brillante operazione culturale.

L'espressione incriminata si trova a pag. 412, ma è rivelativa insieme del degrado tecnico dei quadri della Curia di Wojtila e della arroganza approssimativa delle loro proposte ermeneutiche: del che appare esemplare modello la disinvolta caducazione del criterio, pur discutibile, di composizione del collegio giudicante con soli cardinali a nomina papale, stabilito dall'art. 104 della R.E.U. (ivi, pag. 402 ss.). Tutta questa negligenza concorre, ancora una volta, a dimostrare quanto l'operazione della *Sectio Altera* (una, trina, o forse nessuna) abbia finito per diventare un'operazione di mera facciata nella continuità della filosofia della Curia sistina; la quale non a caso aveva portato letteralmente alla scomparsa dei tribunali, assorbiti ed esaurati dall'introduzione delle Congregazioni.

⁷⁷ È il caso dell'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica, con le profonde modifiche del suo eccellente impianto originario, da poco adottato nel gennaio 1989.

Le fasi fondative del conseguente consolidamento del potere della Curia, inclusa l'entrata in vigore della propria riforma organica con la *Pastor bonus* (con le sue forti innovazioni rispetto alla *Regimini ecclesiae universae* di Paolo VI), si iscrivono tutte nel decennio dell'assorbente impegno del papa nel duro confronto ideologico con il sistema comunista: periodo che prepara la fine della guerra fredda e la caduta del muro di Berlino. Dal punto di vista dell'evoluzione costituzionale interna del vertice vaticano della chiesa "nello spirito del concilio" tutto è compiuto, ed il successivo quindicennio di pontificato polacco risulta assolutamente inessenziale, se si eccettua poco più della 'novella' di riforma dell'ULSA⁷⁸.

È, comunque, appunto a proposito dell'inserzione preponderante di laici nel collegio di conciliazione ed arbitrato dell'ULSA – difficile trovare chierici competenti in diritto del lavoro – che la questione dell'ammissibilità dei laici alla funzione giudicante torna in auge e viene risolta, salomonicamente, rilevando che il collegio dell'ULSA ha natura puramente arbitrale. Strano solo che la novella del 1994 introduca la possibilità di ricorso alla Corte d'appello dello SCV contro le decisioni di tale collegio⁷⁹.

La mitologia del monopolio episcopale sulla giurisdizione è un altro dei tabù, con cui un sistema autoritario ed una dottrina esitante non sono stati in grado di fare i conti per tutto il quarantennio del postconcilio. Eppure, anche nel processo formulare romano l'organo statale consegnava per iscritto alle parti il criterio ipotetico di soluzione del caso⁸⁰, mentre poi la cognizione della controversia proseguiva e si concludeva *apud iudicem*, e più precisamente davanti a un giudice privato.

A maggior ragione la riluttanza ad infrangere il tabù si presenta presso la Curia, benché nel suo insieme essa (a differenza dei vescovi) abbia una funzione meramente ausiliaria, accessoria e fungibile, non facendo parte i suoi compiti della costituzione essenziale della chiesa⁸¹. Su questo punto, infatti, è in gioco una grossa questione non solo di potere, ma anche di abitudine ad esercitarlo

⁷⁸ M.P. 30.9.94, in A.A.S. 1994, pag. 841 ss.

⁷⁹ L'imbarazzo del legislatore nell'introdurre una innovazione così contraddittoria emerge anche dall'equivocità della terminologia usata: l'appello, pienamente devolutivo della *res contestata*, viene definito pudicamente "ricorso". Ma la suddivisione della procedura in fase rescindente e fase rescissoria è più apparente che reale.

⁸⁰ In un ordine logico non molto diverso mi pare pure muoversi l'azione penale ordinaria, ai sensi del can. 1721 e tenuto conto della *notitia criminis* e, se del caso, delle risultanze delle *investigationes*. Ma ci si sposta qui in un contesto pubblicistico, governato per altro dal libero convincimento del giudice, che il vescovo – allo stesso modo che il *praetor urbanus* del processo formulare – non ha più il potere di sconfessare in alcun modo.

⁸¹ Cfr. F. SALERNO, *Sede Apostolica o Santa Sede e Curia romana*, in AA.VV., *La Curia* cit., ivi, pag. 56.

in posizione di supremazia e senza preoccupazioni di sindacabilità.

La Curia attuale si mostra di norma consapevole di questo suo limite, ma le sue competenze si saldano con quelle di chi ha emesso il decreto oggetto di reclamo in via gerarchica. Di qui un atteggiamento di estrema deferenza verso la *sacra potestas* di costui (per quanto grave sia l'abuso perpetrato nell'esercitarla e convincenti le prove offerte dal ricorrente), atteggiamento che va ben oltre la presunzione di legittimità dell'atto amministrativo impugnato.

Ma è l'asserto stesso che l'attività giudicante presupponga una *potestas* ad esser privo di fondamento, come la storia del processo dimostra fin dai tempi dell'editto del pretore (per non parlare delle più diverse esperienze successive, e di quelle legate all'istituto arbitrale). Laddove il conflitto che viene semmai in questione è quello tra *potestas* e *veritas*, ancor prima di quello tra potere e libertà. Senonché, forse perché prigionieri di un'assurda estensione al corpo episcopale dell'ideologia gregoriana dell'inerranza della *potestas sacra* papale, i dicasteri di Curia sembrano incapaci di rendere giustizia agli utenti nelle forme ed agli effetti previsti dalle disposizioni istitutive di una loro salvaguardia dagli errori *in decernendo* degli Ordinari⁸².

Su tali questioni, legate comunque all'esercizio d'una *sacra potestas* esercitata in contrasto con i principi interni di verità della materia di intervento è mancata una delucidazione appena adeguata, perché sul punto la cultura della Curia soffre di una paurosa arretratezza, dando così luogo ad un corto circuito con l'analoga lacuna corrispondente di quella che ormai è divenuta la maggioranza del ceto episcopale. Ben pochi, infatti, giungono a rendersi conto della funzione nomofiliaca del reclamo e del ricorso; che offrono alla Autorità, anche nel suo interesse, occasione spontanea di correggere una falsificazione della *potestas*, incorsa nell'esercizio della medesima.

⁸² Difatti, come già detto, i dicasteri osano appena un intervento censorio nei casi di illegittimità puramente formale; cui aggiungono, quasi per scusarsi, espressioni che vanno ben oltre la formula di rito del diritto secolare "salvi gli ulteriori provvedimenti dell'amministrazione". La cosa interessante è che una sensibilità verso la giusta soluzione del caso non manca alla Curia, anche quando dal mito della *sacra potestas* il dicastero si trovi costretto al rigetto nel merito del ricorso più fondato.

Ed è questa la causa non solo dei ripetuti tentativi di conciliare le parti durante la pendenza del ricorso, ma – come per una sorta di compensazione coscienziale occulta – anche di quelli di ottenere una riparazione, o una riabilitazione postuma (magari patrocinando il cambiamento di diocesi del colpito), quando l'autorità invano adita *in contentiosis* abbia però maturato la convinzione del buon diritto del soccombente.

Un regime di sudditanza e di oggettiva intimidazione omologante. Quale coraggio per uscirne, a recuperare il tempo perduto?

La situazione appena descritta dà luogo, come già si è avuto occasione più volte di notare, ad una crisi a tutto campo della tutela giurisdizionale nei confronti dei diritti fondamentali. Ma il motivo dell'affermarsi progressivo di un regime di polizia a sostegno di una linea di governo intesa a provocare comunque passività e conformismo mi sembra, a monte, ravvisabile nel fenomeno dell'apodittico rifiuto, isterico e globale, di dare spazio proprio a quei fermenti che, dall'interno stesso delle parrocchie, miravano concretamente a sperimentare nella prassi, a clero e popolo, le esigenze e le indicazioni profonde di riforma espresse e sollecitate da un concilio, con il quale la chiesa si era aperta a condividere le ragioni di ogni mondo umano.

La disponibilità di queste avanguardie storiche a prendere sul serio principii come quello del sacerdozio dei fedeli e della loro partecipazione diretta alla missione della chiesa tutta naufragò, a metà degli anni '70, di fronte al rifiuto (culturale, prima che corporativo) di parti decisive della gerarchia di condividere fino in fondo con i laici la missione dell'evangelizzazione; dando luogo a una fase di repressione indiscriminata di tali fermenti, attuata mediante una epurazione (nei confronti soprattutto del basso clero e dei teologi più esposti e rappresentativi) di dimensioni inedite, quali – come rilevò all'epoca un editoriale di *Concilium* – non si erano più viste dai tempi del modernismo⁸³. È questa epurazione il vizio di origine di un esclusivismo clericale caratteristico della stabilizzazione successiva del sistema, nelle forme autoritarie descritte in questo saggio.

Trent'anni fa, infatti, il coinvolgimento diretto dei fedeli nella responsabilità della missione, a livelli più complessi di quello del mero supporto liturgico, venne in qualche modo avvertito (e, onestamente, occorre riconoscere che lo sarebbe stato) come una innovazione rilevante per lo stato generale della chiesa. Non si accettò, di conseguenza, di consentire neppure che l'innovazione si traducesse, nelle chiese locali, in modelli di gestione della parrocchia capaci di autosostentamento. Al di là di un'esperienza di base distrutta sul nascere, permane tuttavia il bisogno di strumenti di interlocuzione più aperti ad un libero dialogo sia intracattolico che ecumenico e, a partire da esso, a quello con il grande mondo non cristiano.

⁸³ Se il processo epurativo di cui nel testo fosse partito un quinquennio prima, non è detto che avrebbe mai visto la luce quel *Vraie et fausse réforme de l'Église* che apparve a Parigi nel 1968, una volta cessato il *ventennale* ostracismo del S. Ufficio contro questo importante saggio di Yves Congar.

In un orizzonte del genere, le questioni di potere diventano secondarie e tutti hanno bisogno di tutti: *quod omnes tangit, ab omnibus probari debet*. Come ricordò Yves Congar, anche i concili sono di diritto umano, in questo mondo “fatto dagli uomini”, nel senso vichiano del termine. Ed anche il papato romano lo è, ad onta di tutte le mitologie curiali, che ne esaltano fino all’assurdo la *potentior principalitas*.

L’avvento di papa Ratzinger ha prodotto anche la rinuncia, tra altri roboanti titoli del papa, a quello di patriarca d’Occidente. La notizia appare però, ancora una volta, nel segno dell’ambiguità: se è vero che il suo contenuto coglie correttamente il dato storico del globalizzarsi del cattolicesimo verso continenti diversi dall’area convenzionalmente indicata come Occidente, è per altro vero che in essa (sempre che non sia sottintesa una ulteriore presa di distanza dalla tradizione del primo millennio) si rafforza pure la pretesa implicita ad un patriarcato universale, che non risulta ancora incontestata nel dialogo ecumenico. Non a caso il punto non è sfuggito a critica, negli ambienti ortodossi.

Si vorrebbe vedere, invece, aprirsi una fase di franca discussione pancristiana sul primato del vescovo di Roma, aperta ad una accettazione razionale e affettiva del suo valore sempre più estesa, esprimentesi col tempo in nuovi segni di comunione e di fraternità tra tutte le comunità raggiunte dal vangelo per il tramite dell’apostolato di Paolo e Barnaba, di Cipriano e Ambrogio, di Cirillo e Metodio e dei loro successori: *rem tene, verba sequentur*. Per giungere a questo, dovremo prima di tutto porci in uno spirito nuovo almeno quanto quello dei gregoriani (prima che il loro movimento si burocratizzasse); e quindi muoverci in un atteggiamento di scoperta, incompatibile col *religiosum intellectus et voluntatis obsequium* del can. 752, e teso per contro all’appropriazione condivisa, nel nostro tempo, di significativi e profondi ripensamenti (suscettabili nuovamente di farsi succo e sangue delle chiese) di una priorità pastorale storicamente troppo grande e gloriosa per potersi ridurre a una giaculatoria ripetitiva e convenzionale, da proporsi tal quale alla assimilazione acritica di una “plebe” acclamante: quasi si trattasse della formula *stat rosa pristina nomine*, mormorata in punta di labbra da un ottuagenario già avvolto nelle nebbie che gli annunciano la fine, come Adso di Melk nell’ultima pagina di un famoso romanzo contemporaneo.

Come ogni istituzione nella storia della salvezza (e l’impresa sionista del recente ristabilimento di Israele in Palestina non fa eccezione a questa regola), il papato romano è il prodotto di una serie di congiunture che il tempo ha maturato nel cuore di questo mare fatale d’Europa, in coincidenza con lo Scisma d’Oriente e per decisione consapevole dei riformatori gregoriani. Esso si avvia ormai a compiere il primo millennio della propria storia, mentre la

decrepita forma istituzionale rivestita non garantisce sopravvivenza alla sua tenuta precedente in regime di cristianità medievale e moderna, nonostante alcune modifiche istituzionali ricorrenti (concernenti di solito le procedure elettorali per il conclave) e una politica spesso felice di riadattamento al contesto occidentale ed alle sue crisi.

Urge una incarnazione diversa del primato "petrino" nel collegio episcopale (con tutti gli inevitabili contraccolpi di sistema), di fronte al nuovo Areopago della secolarizzazione e al suo contesto ormai globale. La stagione delle illusioni populiste del "regno" di Giovanni Paolo II è finita: e pure per il papato è giunto il tempo – per dirla con gli statuti della Teramo medievale – in cui ogni costituzione della storia si trova quando diviene indifferibile la necessità di aggiornarsi sul serio, o di avviarsi verso l'insignificanza e perfino, forse, la desuetudine che non solo il dilagare delle sette, ma anche l'endemico diffondersi di una religione del "fai da te" sembra oggi annunciare: *quia omnia veterascunt, et nihil est sub sole stabile.*