

Schema della conferenza a proposito del Concilio Vaticano II

Genova, 18 novembre 2009 Dott. Marco Invernizzi Istituto Figlie di San Giuseppe

Il Concilio Vaticano II viene convocato dal Papa Giovanni XXIII il 25 gennaio 1962 in modo apparentemente improvviso, lasciando sorpreso tutto il mondo cattolico e lo stesso Pontefice, che scriverà nel suo diario l'11 settembre 1962: «Il primo ad essere sorpreso di questa mia proposta fui io stesso» (cfr. Annibale Zambarbieri, *I concili del Vaticano*, pp. 123-124)

Già durante i pontificati precedenti, era stata posta all'odg la possibilità di convocare un concilio che continuasse i lavori interrotti del Concilio Vaticano I (1870) e che indicasse ai fedeli l'atteggiamento da assumere di fronte al mondo contemporaneo.

Tuttavia, le tensioni interne alla Chiesa avevano sconsigliato di procedere alla convocazione del Concilio.

Tali tensioni derivavano dal diverso atteggiamento che la Chiesa avrebbe dovuto assumere di fronte alla modernità, cioè al mondo nato in seguito alla Riforma e soprattutto alla Rivoluzione francese. Infatti, questi due importanti eventi della storia europea avevano prodotto un processo di secolarizzazione che aveva portato la società a liberarsi dall'influsso della religione cattolica e a "consegnarsi" alle diverse ideologie che contrassegneranno i secoli XIX e XX, il liberalismo, il nazionalismo e il socialcomunismo.

La Chiesa cattolica, anzitutto attraverso il magistero pontificio, aveva denunciato questa aggressione alla Chiesa e alla civiltà cristiana europea, promuovendo prima la resistenza e poi la riconquista della società, attraverso i movimenti cattolici che prevedevano l'organizzazione del laicato.

Tuttavia, vi era chi aveva colto l'inadeguatezza di limitare l'atteggiamento dei cattolici a una difesa di istituti (per es. l'Impero austriaco) e di principi (per esempio il principio d'autorità) e di lasciare al pensiero rivoluzionario il monopolio di altri valori, sicuramente cristiani in origine e nella loro verità di fondo (come per es. la libertà).

Fra questi autori va menzionato sicuramente il sacerdote di Rovereto Antonio Rosmini-Serbatì, fondatore dell'Istituto della carità, come il più acuto e quello che ha cercato non solo di comunicare un'esigenza, ma anche di organizzare una risposta apologetica al pensiero rivoluzionario.

Altri autori cattolici, ravvisando l'inadeguatezza di una posizione esclusivamente difensiva, cercarono di promuovere nella Chiesa un movimento di confronto col pensiero moderno, senza peraltro preoccuparsi, in modo adeguato, di salvaguardare l'ortodossia e senza rispettare i tempi e i modi con cui l'autorità della Chiesa riteneva di dover affrontare i problemi. Nacque così l'eresia modernista agli inizi del '900, condannata nell'enciclica *Pascendi* e nella lettera ai vescovi francesi *Notre charge apostolique* da san Pio X.

La condanna della risposta sbagliata non eliminava l'esistenza del problema. La Chiesa, nel mondo moderno, veniva a trovarsi come una cittadella assediata, impegnata in una polemica totale con i suoi nemici, ma in

oggettiva difficoltà nel proporre il Vangelo della salvezza all'uomo contemporaneo, sempre più estraneo, da un punto di vista culturale, al messaggio cristiano.

Di fronte al Concilio stavano dunque due possibilità: rinnovare la condanna del mondo moderno come frutto di un processo di aggressione alla Chiesa, oppure avviare un dialogo con l'uomo contemporaneo, andandolo ad affrontare su quel terreno, scientifico, culturale e politico, dove il pensiero cattolico non si era avventurato ordinariamente fino ad allora.

E' ovvio che dalla scelta sarebbero derivati due atteggiamenti pastorali diversi: nel primo caso, la Chiesa avrebbe continuato a vivere soprattutto preoccupata di custodire se stessa, protetta e contrapposta al mondo. Sarebbe stata ancora la Chiesa tridentina, chiamata anche "civiltà parrocchiale", quella appunto che organizzò la propria esistenza sulla base dei documenti elaborati dal Concilio di Trento svoltosi in seguito alla Riforma protestante. Quest'ultima, aveva spezzato l'unità europea dividendo la cristianità nel suo momento unitivo più alto, la fede appunto, dando così origine a una nuova civiltà europea, che sarà segnata dalle guerre di religione e dal lento smantellamento delle istituzioni e dei corpi sociali che avevano costituito la società medievale. Nascevano così, nel XVI secolo, gli Stati assoluti che cominciarono a contraddistinguersi per un nazionalismo su base religiosa che avrebbe negato il principio della libertà religiosa secondo la nota formula "cuius regio eius religio". Il Tridentino, che avrebbe prodotto anche un catechismo universale, come quello nato dopo il Vaticano II, l'attuale Catechismo della Chiesa Cattolica, prevedeva un ampio adattamento della Chiesa a vivere e operare in un contesto culturale e politico divenuto avverso e ostile, e soprattutto a riformare la Chiesa dalle mancanze che la Riforma aveva evidenziato, peraltro proponendo una soluzione non coerente con una prospettiva cattolica. E' da notare come il Concilio di Trento sia stato un concilio litigioso, come del resto molti dei precedenti, e le cui riforme avranno attuazione lentissima, addirittura secolare in alcune zone geografiche.

La società moderna (modernità), determinatasi in seguito alla rivoluzione francese del 1789, e il "secolo breve" (1914-1989), segnato dalla rivoluzione comunista del 1917 in Russia poi esportata in tutto il mondo compresi diversi paesi europei dopo il 1945 oltre che dal nazionalsocialismo al potere in Germania (1933-1945), aveva tentato di escludere la Chiesa dalla vita pubblica, spesso perseguitandola, a volte coinvolgendola con Concordati. La Chiesa aveva lottato contro questa prospettiva scristianizzatrice e secolarizzatrice per due secoli, dal 1789 alla seconda guerra mondiale, con alterni risultati. Ma dopo le conquiste degli Stati europei nel secondo dopoguerra, la rivoluzione comunista sembrava incapace di guadagnare nuovi consensi e suscitare nuovi entusiasmi, perché emergeva tutta la violenza della prospettiva rivoluzionaria e l'impovertimento delle società conquistate. Già nel 1956, con la denuncia dei crimini staliniani e la rivolta del popolo ungherese, e poi sempre più palesemente nel 1968, con la nascita del movimento per i diritti umani in Urss e la rivolta cecoslovacca, appariva l'incapacità dell'ideologia comunista di conquistare nuovi consensi, anche se rimaneva intatta nella sua forza la capacità politica e militare da parte di Urss e Cina di conquistare altri Stati, come avverrà in Indocina e in Africa.

Nel secondo caso, la Chiesa avrebbe intrapreso una nuova strada che comportava un dialogo carico di enormi rischi di confusione, a causa della possibile mancanza di discernimento fra ciò che nella cultura moderna vi era di compatibile con il cristianesimo e ciò che vi si oppone irriducibilmente: poteva essere una strada di cedimento oppure quella della nuova evangelizzazione.

Peraltro, nel mondo moderno e soprattutto nella sua cultura, affioravano già, dopo la seconda guerra mondiale, quegli elementi di crisi che avrebbero portato alla fine della modernità, in qualche modo sancita dal crollo del Muro di Berlino, nel 1989. Nel periodo che va dal 1945 al 1989, effettivamente sembrava esserci la possibilità di una conquista del mondo da parte dell'ideologia comunista, nella sua versione sovietica, ma la capacità di seduzione di quest'ultima, anche nella successiva versione romantica filocinese,

guevarista e sessantottina, denunciava gravi limiti. In sostanza, la modernità si stava avviando alla sua fine, dominata da un relativismo corrosivo di tutto e di tutti e degli stessi miti rivoluzionari.

Contemporaneamente, si sgretolava quanto rimaneva della civiltà cristiana che pure, negli anni Cinquanta del secondo dopoguerra, in parte ancora esisteva, almeno in Italia, come testimonia la battaglia di civiltà del 18 aprile 1948.

Che cosa rimaneva dunque alla Chiesa da difendere e che cosa voleva ancora distruggere il processo rivoluzionario?

La prima evangelizzazione del mondo occidentale aveva prodotto la cosiddetta era costantiniana, quell'alleanza tra autorità spirituale e autorità temporale che aveva, accanto ad altre cose, contraddistinto la cristianità medioevale. Questo accordo, che in alcune nazioni europee aveva ritrovato in qualche modo una certa riproposizione con il ritorno di cattolici alla guida dei governi dopo il 1945, tendeva a scomparire anche sotto l'incalzare della secolarizzazione delle società e dove invece formalmente rimaneva, come nell'Italia guidata dalla DC, ciò serviva solo a coprire un processo che altrimenti sarebbe apparso più evidente.

Quella che, con il pontificato di Giovanni Paolo II sarebbe stata chiamata "nuova evangelizzazione", nasceva in questo contesto e rispondeva a queste domande.

Il discorso inaugurale del beato papa Giovanni XXIII al Concilio

Il discorso inaugurale del Concilio, pronunciato dal beato Giovanni XXIII l'11 ottobre 1962, avrebbe risposto a questa esigenza e GPII lo definirà il primo atto della nuova evangelizzazione.

Il discorso merita di essere approfondito e riletto, lontano dalle polemiche, con la serenità possibile dopo oltre 40 anni. E' uno dei primi e più importanti atti di un evento che, indubbiamente, ha diviso, almeno inizialmente, la Chiesa e il mondo, ha sconcertato molti pastori e fedeli senza ottenere, almeno apparentemente e inizialmente, alcun successo pastorale fuori dall'ambito ecclesiale.

Per molti il Concilio è diventato il primo della storia di una nuova Chiesa, generata da una novella Pentecoste, simile alla Rivoluzione del 1789, che tutto ha cambiato con furore ideologico, spietata con i vecchi e con i vinti, come per esempio è apparso nel rifiuto di permettere di celebrare la messa di san Pio V a chi la richiedeva, fino all'Ecclesia Dei di Giovanni Paolo II e al Motu proprio *Summorum pontificum* di Benedetto XVI.

Come per la Rivoluzione francese, anche nell'ambito dei lavori conciliari prima e poi nella Chiesa post-conciliare, una minoranza si è contrapposta a quello che veniva ritenuto l'abbandono del pensiero cattolico, organizzata nel *Coetus Internationalis Patrum* durante i lavori conciliari e soprattutto attorno alla figura del vescovo francese mons. Marcel Lefévre dopo il 1965. Questo atteggiamento aveva come obiettivo la lotta contro quelli che, secondo il card. Giuseppe Siri, «vennero al Concilio col proposito di portare la Chiesa a vivere protestanticamente, senza Tradizione e senza il Primato del Papa» (*La giovinezza della Chiesa. Testimonianze, documenti e studi sul Concilio Vaticano II*, Giardini, Pisa 1983, p. 205). Nell'assise conciliare, si svolse una importante battaglia per approvare i testi ma, questi ultimi, una volta approvati, divennero testi del patrimonio della Chiesa e spesso vennero approvati dagli stessi che avevano criticato ed

emendato il testo in questione. Oltretutto, secondo la testimonianza del card. Siri, fu uno dei concili più tranquilli e sereni, almeno se paragonato al Vaticano I e al Concilio di Trento.

Nel post-Concilio prese il sopravvento un'interpretazione rivoluzionaria dei testi e l'esaltazione del Concilio come "evento" a prescindere dai documenti, come se il Vaticano II fosse stato il primo concilio di una nuova storia. E cominciò la battaglia fra il Papa e i fedeli al Santo Padre contro coloro che leggevano il Vaticano II in una prospettiva di rottura rispetto alla Tradizione. Questo scontro si inasprì soprattutto dopo il 1968, in particolare in seguito all'enciclica *Humanae vitae*, con la quale Paolo VI confermò la dottrina di sempre della Chiesa sull'atto coniugale e in generale sulla sessualità.

A questa interpretazione progressista dei documenti conciliari se ne contrappose un'altra di segno contrario, cominciando anch'essa a leggere il Concilio come un evento di rottura nella storia della Chiesa, che doveva essere cancellato o comunque fortemente reinterpretato, inconsapevolmente caricando emotivamente il Concilio come "evento" (negativo) e spesso prescindendo dai documenti. Se l'interpretazione progressista accusa Paolo VI di avere spento lo "spirito del Concilio" e voleva che questo spirito si incarnasse nuovamente in un nuovo Vaticano III, la seconda interpretazione, esplicita negli ambienti sedevacantisti o lefebvriani seppure in diverso modo, ma presente in molti cattolici, almeno inconsciamente, vorrebbe che il Concilio venisse ridimensionato, quasi nascosto.

A entrambe le posizioni la Gerarchia rispose andando avanti con il proprio progetto di un concilio pastorale, che non cambiava la fede e la morale, ma adattava il comportamento dei cattolici a un'epoca ormai non più di cristianità, un'epoca in cui la Chiesa si sarebbe limitata a chiedere allo Stato la possibilità di esprimersi sullo stesso piano degli altri soggetti sociali, nell'ottica della libertà religiosa, anche perché la Chiesa riteneva questo il modo più efficace per evangelizzare un mondo che guardava con diffidenza a privilegi, favori, condiscendenze che, in una società formalmente post-cristiana, avrebbero soltanto reso più difficile l'apostolato. Non ovunque poi sarà così, non in Italia dove si arriverà a una revisione del Concordato del 1929, molti anni dopo, nel 1984, con un accordo che comunque realisticamente tiene conto che la religione della grande maggioranza degli italiani rimane il cattolicesimo. Comunque, al di là di eccezioni, questa era la tendenza privilegiata dalla stessa Chiesa: il diritto comune, con il riconoscimento del ruolo pubblico delle religioni e comunque della Chiesa cattolica.

L'intervento di Benedetto XVI (2005)

Un Concilio è un evento importante e difficile da applicare, soprattutto un Concilio che ha voluto essere pastorale, cioè intervenire sul come trasmettere la fede, senza interventi dogmatici.

Quindi non deve stupire più di tanto la difficoltà di ricezione del Vaticano II. 40 anni dopo la chiusura del Concilio, un Papa è intervenuto e con la consueta chiarezza ci ha offerto un'interpretazione anche delle difficoltà degli anni postconciliari.

«I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato e porta frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità" e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra c'è l' "ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino. L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa

asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti.[...]. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito» (Benedetto XVI, discorso alla curia romana, 22 dicembre 2005).

Il discorso di Benedetto XVI riprende il tema centrale, che poi è diventato il nodo del Concilio Vaticano II, ossia il rapporto fra la Chiesa e l'età moderna. E spiega come all'atteggiamento di condanna della Chiesa, riconducibile al pontificato del beato Pio IX, del «liberalismo radicale», sia subentrato un mutamento della stessa età moderna. Quest'ultima, infatti, con la rivoluzione americana offre «un modello di Stato moderno diverso da quello teorizzato dalle tendenze radicali emerse nella seconda fase della rivoluzione francese» e al conflitto subentra un rapporto fra Chiesa ed età moderna, certamente difficile, spesso conflittuale, senz'altro alternativo, ma che permette una pur problematica convivenza, almeno fino all'esplosione dei totalitarismi nella seconda metà del XX secolo.

Il Santo Padre pone l'esempio della libertà religiosa per esprimere una forma del cambiamento e contemporaneamente del fatto che la Chiesa rimane sempre se stessa. Così la Chiesa che vuole essere missionaria e offrire la fede a tutti i popoli riconosce che l'adesione alla fede può avvenire solo nella libertà dei singoli e dei popoli, ma che ciò non significa elevare «in modo improprio a livello metafisico» l'idea che l'uomo sia incapace di trovare la verità, affermazione inaccettabile per un cattolico. Così, la libertà religiosa non significa indifferenza fra le diverse religioni né incapacità dell'uomo di conoscere la verità, ma rispetto del diritto personale di cercare la verità nella libertà.

Così, «il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche ...», ma «la Chiesa è, tanto prima quanto dopo il Concilio, la stessa Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica in cammino attraverso i tempi».

E d'altra parte, ricorda il Pontefice, chi ottimisticamente aveva immaginato negli anni dopo il Concilio che l'apertura al mondo avrebbe spento ogni conflitto si è dovuto ricredere, perché aveva sottovalutato sia le «interiori tensioni e anche le contraddizioni della stessa età moderna» sia «la pericolosa fragilità della natura umana».

Secondo Benedetto XVI il confronto fra Chiesa ed età moderna è soltanto un capitolo del «perenne problema del rapporto tra fede e ragione».

Anzitutto, scrive, è «assai impreciso» presentare il passo fatto dal Concilio verso la modernità come «apertura verso il mondo»; in secondo luogo e in ragione di quanto detto prima, la situazione affrontata dal Vaticano II è paragonabile ad altre precedenti. Per esempio a quando san Pietro invita i cristiani a rispondere sempre a chi chiede loro la ragione della loro fede (cfr. 1 Pt, 3,15), esortandoli così a riconoscere la distinzione ma anche le affinità fra la Rivelazione e la cultura greca; oppure quando san Tommaso d'Aquino riesce, nel XIII secolo, a far incontrare la fede con la filosofia aristotelica giunta in Occidente attraverso filosofi arabi ed ebrei, oppure ancora il difficile rapporto fra la ragione moderna e la fede, una disputa cominciata male al tempo di Galileo che poi ha trovato nel Concilio un «ripensamento» e un «orientamento».

Un orientamento che necessita della giusta ermeneutica: solo così il Vaticano II potrà essere lo strumento fecondo della nuova evangelizzazione, come auspicato dal Magistero dei Papi Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

Indicazioni bibliografiche

I documenti del Concilio ecumenico Vaticano II (varie edizioni)

(a cura di) Rino Fisichella, *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2000

Storia del Concilio Vaticano II, diretta da Giuseppe Alberigo, 5 voll., Peeters/Il Mulino

Gerardo Luigi Cardaropoli, *Vaticano II. L'evento i documenti le interpretazioni*, EDB, Bologna 2002

Annibale Zambarbieri, *I concili del Vaticano*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995

Pietro Cantoni, *Il Magistero contestato*, in *Cristianità* n. 174 (1989)

Giovanni Cantoni, *Il Concilio 'integrale'*, in *Cristianità* n. 56

Giovanni Cantoni, *Plinio Corrêa de Oliveira e il giudizio sul Concilio Ecumenico Vaticano II* (ed extracommerciale, a cura di Alleanza Cattolica)

Giuseppe Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, il Mulino, Bologna 1996

Luigi Maria Carli, *La Chiesa a Concilio*, Ancora, Milano 1964

Giuseppe Palazzini, *Il Concilio ecumenico Vaticano II tra cronaca e storia*, Città nuova, Roma 1966

Quarant'anni dopo. Il Concilio Ecumenico Vaticano II, dossier in *il Timone*, dicembre 2005, n. 48

(contributi di Alberto Torresani, don Pietro Cantoni, Marco Invernizzi, don Claudio Crescimanno, intervista a SE mons. Agostino Marchetto)