

GIOVANNI VIAN

AGGIORNARE LA CHIESA CATTOLICA:
GIOVANNI XXIII E IL CONCILIO VATICANO II

1. *Aggiornare, una scelta scontata?*

Se si guarda alla situazione della Chiesa cattolica alla metà del Novecento, si può osservare che, a livello di vertice (altra era la situazione della Chiesa in quanto tale, nella quale operavano anche importanti movimenti e iniziative di rinnovamento, in campo biblico, liturgico, teologico, ecumenico), non vi era una particolare inclinazione a discutere la questione di un aggiornamento, men che meno dotato di una straordinaria ampiezza quale quello che in seguito sarebbe stato realizzato dal Concilio Vaticano II nel corso dei pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Certo, alcuni studiosi del papato di Pio XII hanno rilevato che nel predecessore di Giovanni XXIII affiorò, verso la fine del pontificato, la consapevolezza di uno stato di crisi nella (non *della*) Chiesa, cui egli cercò di rimediare ricorrendo alla mobilitazione delle forze cattoliche piuttosto che a iniziative di riforma¹. Altri hanno sottolineato la presenza di una qualche disponibilità in Pio XII a limitati adeguamenti – in campo liturgico, ecclesiologico e nell’ambito degli studi biblici, mentre sul piano teologico nette appaiono le sue chiusure – a un contesto che, soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale, appariva profondamente cambiato². È però chiaro che l’ottica nella quale papa Pacelli propose dei mutamenti – comunque piuttosto limitati – all’interno della Chiesa, fosse quella di una piena continuità con il magistero romano e con le condizioni precedenti dell’istituzione eccle-

¹ A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 3-155, 113-155.

² P. Chenaux, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Paris, Cerf, 2003, pp. 379-408.

siastica. Invece Giovanni XXIII imprese intenzionalmente una spinta al rinnovamento, il quale, pur non configurandosi come uno stravolgimento o una rottura, fu senza dubbio netto e di larga portata.

La scelta di «aggiornare» la Chiesa cattolica nasceva da una diversa considerazione della situazione e della storia recente. Il cambiamento di civiltà imposto dall'avvento del Moderno, con il suo aspetto di autonomia dell'uomo e della ragione dal sacro e, su un piano collettivo, della società e delle istituzioni civili dalla Chiesa, aveva scompaginato il quadro precedente³. Per molto tempo la Chiesa cattolica, in una parabola radicalizzatasi dopo la stagione dei lumi e la Rivoluzione francese, si era andata trincerando in una posizione di opposizione al Moderno e ai caratteri dei tempi presenti, contro quello che nell'area «occidentale» del pianeta, di secolare tradizione cristiana, sembrava essere – e in larga parte era – il nuovo che avanzava. Vi era, inoltre, in atto un secondo processo, apparentemente più sullo sfondo, ma non meno decisivo sul lungo periodo: la lenta transizione da un cristianesimo prevalentemente centrato sull'Europa a un cristianesimo a diffusione mondiale, con tutto ciò che queste complesse dinamiche comportavano negli ambiti dell'organizzazione delle istituzioni ecclesiastiche, della definizione delle dottrine, della disciplina e dei modelli di comportamento. Con Giovanni XXIII si avviò una fase nella quale la Chiesa cattolica, soprattutto per iniziativa del papa, iniziò a guardare a questa storia non soltanto in termini negativi, che implicassero l'elaborazione e l'attuazione di una strategia di contrapposizione, ma secondo una lettura che coglieva gli aspetti, i fermenti, le potenzialità positive offerte dalla storia umana più recente.

È possibile rilevare più piani su cui l'aggiornamento ecclesiale ha agito. Il primo è il piano dottrinale, riguardante i

³ Per una sintesi cfr. G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, vol. I, *Cristianesimo*, a cura di D. Menozzi, Torino, Einaudi, 2008, pp. 65-84; e, per le vicende contemporanee del cristianesimo, cfr. E. Prinzivalli (direzione scientifica di), *Storia del cristianesimo*, vol. IV, *L'età contemporanea (secoli XIX-XXI)*, a cura di G. Vian, Roma, Carocci, 2015.

fondamenti della fede cristiana. Il secondo è relativo alla pastorale, vale a dire la prassi con cui i principi di fede venivano tradotti in azione quotidiana e concreta e in organizzazione della trasmissione del messaggio del cristianesimo da parte della Chiesa cattolica. In terzo luogo, furono oggetto di aggiornamento l'organizzazione delle istituzioni ecclesiastiche sul territorio, la liturgia, la formazione del clero. Ma cambiò in modo molto significativo, come accennavo poc'anzi, anche l'atteggiamento della Chiesa verso la storia, in particolare quella più recente, caratterizzata dalla modernità.

A titolo introduttivo ricordo brevemente alcune coordinate cronologiche relative agli anni del Concilio. Il pontificato di Giovanni XXIII fu piuttosto breve: fu eletto il 28 ottobre del 1958 e morì circa quattro anni e mezzo più tardi, il 3 giugno del 1963⁴. Il Concilio Vaticano II, preannunciato la terza domenica del gennaio 1959 da Roncalli, fu indetto il 25 dicembre 1961 con la Costituzione apostolica *Humanae salutis*⁵, fu aperto l'11 ottobre del 1962 e si concluse l'8 dicembre del 1965. Come è noto, gli impegnativi lavori non furono condotti solo a Roma a tempo pieno, ma si tradussero anche in incontri di gruppi e commissioni durante le intersessioni⁶.

A distanza di mezzo secolo, il significato e la portata dell'aggiornamento della Chiesa cattolica compiuto dal Vaticano II costituiscono una questione aperta non solo all'interno del dibattito storiografico, impegnato a comprendere i mutamenti avvenuti entro la Chiesa in quel giro d'anni⁷, ma anche – attraverso vivaci prese di posizione,

⁴ Profilo biografico in M. Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia*, Torino, Lindau, 2012.

⁵ Testo in E. Lora e R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. VII, *Giovanni XXIII, Paolo VI (1958-1978)*, Bologna, EDB, 1994, pp. 1261-1284.

⁶ Per la storia del Vaticano II cfr. G. Alberigo (diretta da), *Storia del Concilio Vaticano II*, edizione italiana a cura di A. Melloni, 5 voll., Bologna-Leuven, Il Mulino/Peeters, nuova edizione e post scriptum, 2012-2015.

⁷ Per una sintesi del dibattito cfr. M. Faggioli, *Vatican II. The Battle for Meaning*, Mahwah (NY), Paulist Press, 2012; trad. it. *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Bologna, EDB, 2013. Sulla ricezione

spesso non compatibili tra loro – all'interno della stessa istituzione ecclesiastica cattolica. È scontato ricordare che si tratta di un dibattito interpretativo del tutto lecito, come anche rammentare che le letture elaborate nell'ambito della Chiesa costituiscono altra cosa dalla ricerca storiografica e rispondono a criteri ed esigenze diverse, diventando semmai esse stesse un ulteriore elemento della storia della ricezione del Concilio Vaticano II. Un esempio della presenza di questo dibattito anche ai massimi livelli istituzionali della Chiesa è fornito dal noto discorso tenuto da Benedetto XVI alla Curia romana in occasione degli auguri del Natale 2005. In quell'occasione l'attuale papa emerito aveva proposto con forza una lettura del Concilio fondata su quella che definì «l'ermeneutica della continuità», interpretando così il Vaticano II sulla linea del magistero precedente, che dalla Restaurazione in avanti – e quindi da Pio IX e dal Concilio Vaticano I fino a Pio XII – aveva elaborato un contro-modello cattolico alternativo alla modernità⁸. Papa Ratzinger, inoltre, aveva fortemente biasimato gli effetti che erano derivati sulla vita della Chiesa nel postconcilio a causa del fatto che vari ambienti avevano interpretato il Concilio in una chiave di «discontinuità»⁹. Invece l'attuale pontefice Francesco, nell'intervista concessa nell'agosto del 2013 a padre Spadaro, direttore del quindicinale «La Civiltà Cattolica», ha affermato:

Il Vaticano II è stato una rilettura del Vangelo alla luce della cultura contemporanea. Ha prodotto un movimento di rinnovamento che semplicemente viene dallo stesso Vangelo. I frutti sono enormi [...]. Sì, ci sono linee di ermeneutica di continuità e di

del Vaticano II vedere l'opera fondamentale di C. Théobald, *La réception du concile Vatican II*, vol. I, *Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009.

⁸ Su questi aspetti, sono ancora penetranti le osservazioni di É. Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai-Paris, Casterman, 1977.

⁹ Benedetto XVI, *Ad Romanam Curiam ob omina natalicia* (22 dicembre 2005), in «Acta Apostolicae Sedis», 98, 2006, pp. 40-53. Cfr. G. Miccoli, *Les anti-conciliaires. Les lefébvristes à la reconquête de Rome*, trad. di B. Clarot e C. De Paepe, revisione di B. Malvaux, Bruxelles, Lessius, 2014, p. 303.

discontinuità, tuttavia una cosa è chiara: la dinamica di lettura del Vangelo attualizzata nell'oggi che è stata propria del Concilio è assolutamente irreversibile¹⁰.

Dunque l'accento posto da Francesco mira a valorizzare il cambiamento promosso dal Concilio Vaticano II in una chiave di considerevole novità molto più di quanto non avesse proposto Benedetto XVI¹¹.

2. *Il contesto storico, dalla crisi modernista al secondo dopoguerra*

È opportuno dare qualche cenno di inquadramento della prima metà del XX secolo per comprendere le cause di questa esigenza di rinnovamento, che Roncalli raccoglie e pone al centro del suo pontificato. All'inizio del Novecento la Chiesa cattolica aveva affrontato la crisi modernista, un articolato e pervasivo tentativo di ripensare il cattolicesimo romano alla luce delle esigenze della società contemporanea dell'epoca¹². La figura eponima di questa vicenda, e per questo condannato da Pio X alla massima censura ecclesiastica, vale a dire la scomunica maggiore, fu l'esegeta francese Alfred Loisy¹³.

¹⁰ *Intervista a papa Francesco*, a cura di A. Spadaro, in «La Civiltà Cattolica», 164, 2013, n. 3, pp. 449-477, 467.

¹¹ Sui primi sviluppi del pontificato di Francesco cfr. G. Miccoli, *Anno Santo. Un'«invenzione» spettacolare*, Roma, Carocci, 2015, pp. 106-134; G. Vian, *Le pape François et Vatican II. Un aperçu*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 13, 2016, pp. 305-321.

¹² Per un primo orientamento di sintesi sul tema cfr. C. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg, Herder, 2007; e G. Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012.

¹³ Su Loisy, oggetto di un considerevole numero di indagini storiografiche, mi limito a rinviare a A. Houtin e F. Sartiaux, *Alfred Loisy, sa vie, son œuvre*, Paris, CNRS, 1960; É. Goichot, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Cerf, 2012; F. Laplanche, I. Biagioli e C. Langlois (a cura di), *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*, Turnhout, Brepols, 2007. Sul pontificato di Pio X cfr. G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*,

Egli si impegnò in una rifondazione della apologetica cristiana in chiave storica, per dare un significato alle basi del cristianesimo cattolico che tenesse presenti gli orientamenti, i problemi e le istanze della civiltà contemporanea. Già negli ultimi anni dell'Ottocento Loisy colse con grande lucidità la necessità che la Chiesa si rinnovasse e cambiasse, in continuità con il precedente sviluppo, come emerge chiaramente dal suo *La crise de la foi dans le temps présent*. Si tratta di un manoscritto redatto in più versioni tra il 1897 e il 1899, allora rimasto inedito¹⁴, ma da cui Loisy attinse ampiamente per successive pubblicazioni, a cominciare da *L'Évangile et l'Église* (1902), il volume attorno al quale si sviluppò un acceso dibattito e su cui cadde in prossimità del Natale 1903 la condanna all'Indice dei libri proibiti, una decisione che di fatto comportò l'avvio della crisi modernista, dopo anni di primi accesi confronti all'interno degli ambienti cattolici¹⁵. In quel testo, Loisy aveva affermato che il cambiamento del cristianesimo era stato continuo nel corso del tempo, aveva coinvolto anche le istituzioni, e l'adattamento alle nuove civiltà, a mano a mano che queste si erano affermate nel corso della storia, era stato decisivo per le sorti della Chiesa stessa, per quanto essa faticasse a riconoscerlo: «Car l'Église a toujours été ainsi : si elle a toujours changé, elle a toujours changé malgré elle. Oserons-nous le dire ? Elle a toujours changé en faisant semblant de rester la même, en protestant qu'elle ne changeait pas. [...] L'Église donc, en continuant de vivre, continuera de changer»¹⁶.

Nello stesso *milieu* culturale dei cambiamenti introdotti dalla seconda rivoluzione industriale e dei fermenti suscitati

Roma, Herder, 1998; e G. La Bella (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 2003.

¹⁴ Edizione critica in A. Loisy, *La crise de la foi dans le temps présents (Essais d'histoire et de philosophie religieuses)*, a cura di F. Laplanche, Turnhout, Brepols, 2010.

¹⁵ É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, III ed., Paris, Albin Michel, 1996; C. Arnold e G. Losito (a cura di), *Lamentabili sane exitu* (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

¹⁶ Loisy, *La crise de la foi dans le temps présents*, cit.

durante il pontificato di Leone XIII¹⁷, che poi costituiranno la premessa che vide in seguito l'esplosione della crisi modernista, si mosse anche l'allora giovane chierico e poi sacerdote Angelo Giuseppe Roncalli, il futuro Giovanni XXIII. Per quanto allo stato presente non tutto sia stato chiarito a questo proposito, gli studi compiuti finora mostrano che Roncalli non era rimasto estraneo a quella temperie e in particolare sia alle suggestioni della critica storica applicata all'ambito della conoscenza e della cultura religiose, sia alle problematiche del cattolicesimo sociale, pur tenendosi lontano dagli orientamenti teologici dei riformisti più avanzati in campo religioso, considerati dirimpenti nel contesto del cattolicesimo romano dell'epoca¹⁸.

Dopo alcuni anni di dibattiti sempre più accesi e di crescenti polemiche, accompagnati da varie censure emanate dalla Santa Sede nei confronti di autori e opere considerati erronei dal punto di vista dottrinale, quella che ormai era diventata una vera e propria crisi nell'ambito del cattolicesimo romano fu sbaragliata con la condanna dottrinale del modernismo formulata da Pio X nell'enciclica *Pascendi dominici gregis* (8 settembre 1907). La condanna, dura nei contenuti e nei toni, fu accompagnata dall'indicazione del neotomismo – in continuità con le indicazioni fornite già a suo tempo da Leone XIII in un contesto diverso – come la

¹⁷ Sul pontificato leonino cfr. P. Levillain e J.-M. Ticchi (a cura di), *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?*, Roma, École française de Rome, 2006. Con prevalente riferimento alle relative aperture di papa Pecci si veda G. Miccoli, *Ansie di restaurazione e spinte di rinnovamento: i molteplici volti del pontificato di Leone XIII*, in A. Zambarbieri (a cura di), *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, 2008, pp. 1-27.

¹⁸ Su Roncalli negli anni della crisi modernista cfr. G. Vian, *Roncalli e gli studi di storia*, in G.G. Merlo e F. Mores (a cura di), *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia. Atti del convegno, Bergamo, 20-21 novembre 2008*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 103-152, con appendice di documenti alle pp. 153-164. Gli sviluppi dell'episcopato bergamasco di Radini Tedeschi, che influenzò considerevolmente il suo giovane segretario Roncalli, sono puntualmente ricostruiti in G. Battelli, *Un pastore tra fede e ideologia. Giacomo M. Radini Tedeschi, 1857-1914*, pref. di G. Alberigo, Genova, Marietti, 1988, pp. 277-442.

migliore risposta sul piano filosofico e teologico per confutare le inclinazioni modernistiche e dall'attivazione di un vasto e diffuso apparato di vigilanza antimodernistico, la cui estensione raggiunse, sia pure con differenti gradi di capillarità, quella dell'intera cattolicità a livello mondiale¹⁹. All'intervento sul piano del magistero, papa Sarto, con il sostegno e il concorso della Curia romana, affiancò numerose censure individuali, rimozioni di studiosi cattolici, soprattutto sacerdoti, dai loro incarichi di insegnamento e di ricerca, proscrizioni di testi, nella convinzione che adattamenti quali quelli proposti dai «modernisti» – peraltro non del tutto componibili tra loro – avrebbero scompaginato e distrutto le basi della fede cattolica. Nei decenni successivi la durezza di tale condanna frenò qualsiasi tentativo di ripensamento culturale dentro la comunità ecclesiale. Non mancarono, tuttavia, novità all'interno degli studi teologici, con la comparsa tra gli anni Venti e Trenta di un tomismo storicamente situato che non dogmatizzava la figura e l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, ma ne riconosceva la grandezza traendone un insegnamento all'interno di una prospettiva storica²⁰. Ciononostante la condanna del modernismo continuò a pesare sulla teologia fondamentale, sull'esegesi biblica, sulla liturgia – ancora arroccata sull'uso rigoroso del latino, ormai sempre meno compreso dalla comunità dei cattolici – ma anche sui comportamenti pratici e gli orientamenti sociali e politici che ostavano con l'idea di una civiltà cattolica caratterizzata in termini confessionali, corrispondente a quella riproposta costantemente dal magistero romano in quei decenni. Da questo punto di vista si possono rilevare solo alcune timide e limitate concessioni da parte di Pio XII, soprattutto nell'ambito della esegesi biblica, della ecclesiologia e della pratica liturgica, come ho già ricordato all'inizio.

¹⁹ Sulla ricezione della *Pascendi* e l'applicazione delle sue disposizioni disciplinari da parte dell'episcopato cattolico cfr. C. Arnold e G. Vian (a cura di), *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 1917.

²⁰ Per un profilo di sintesi di queste vicende F. Ferrario, *La teologia del Novecento*, Roma, Carocci, 2011, pp. 111-113.

Sul piano dell'azione sociale, in riferimento ai decenni centrali del Novecento, si deve inoltre ricordare il grave pericolo rappresentato agli occhi dei vertici ecclesiastici dal comunismo, allora stabilmente incarnato nel regime dell'Unione Sovietica²¹. Il timore della Chiesa cattolica si concretizzò in particolare nel *Monitum* emanato dal Sant'Ufficio, per volontà di papa Pacelli, il 1° luglio 1949, che sancì la scomunica per i cattolici che si fossero accostati alla esecrata dottrina politica o avessero militato nelle formazioni comuniste. Tale situazione impose una serie di difficoltà e adattamenti pastorali soprattutto da parte di quei vescovi che ritenevano essenziale non si interrompessero i limitati canali di dialogo e di confronto con l'ambiente comunista che pure persistevano, in mezzo a non poche difficoltà.

3. *L'aggiornamento promosso da Giovanni XXIII*

In questo contesto si inserì il papato di Roncalli. Nel corso del suo non lungo pontificato Giovanni XXIII è andato assumendo posizioni progressivamente più innovative. Egli intendeva ricondurre la Chiesa al Vangelo attraverso una sua lettura situata nel contesto contemporaneo, con un approccio non più condizionato dal neotomismo e semmai volto al recupero della tradizione biblica e della patristica²². Questo

²¹ Sul tema cfr. in generale P. Chenu, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*, Roma, Carocci, 2011.

²² Sull'evoluzione della spiritualità personale di Roncalli verso la tradizione biblica e patristica cfr. A. Melloni, *Formazione e sviluppo della cultura di Roncalli*, in G. Alberigo (a cura di), *Papa Giovanni*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 3-34, 5-11; G. Battelli, *La formazione spirituale di Angelo G. Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi*, in G. Alberigo et al., *Fede, tradizione, profezia: studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, Paideia, 1984, pp. 15-103; L. Butturini, *Tradizione e rinnovamento nelle riflessioni del giovane Roncalli*, in Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna (a cura di), *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, Gorle, Servitium, 2003, pp. 13-70. Sulla scelta neotomista imposta da Leone XIII alla Chiesa cattolica e mantenuta, anche come criterio antimodernistico, nel corso

programma fu accompagnato e sostenuto dall'annuncio e poi dall'avvio di un concilio ecumenico che avrebbe dovuto favorire il rinnovamento della Chiesa. Il Concilio Vaticano II, come è noto, si concluse dopo la morte di Roncalli, durante il pontificato di Paolo VI, che ne aveva deciso la prosecuzione²³. L'apporto del pontificato di Roncalli fu però determinante nell'avvio e nell'accelerazione del processo di aggiornamento che si tradusse successivamente, in larga misura, nei documenti finali del Concilio. Ne sono un esempio le affermazioni della dichiarazione *Nostra aetate* circa la revisione, di fatto e di principio, del rapporto della Chiesa cattolica con gli ebrei, fino ad allora contrassegnato anche nella liturgia da segnali di distanza e di aperta ostilità²⁴. Le innovative indicazioni del documento conciliare avevano trovato significative anticipazioni in parole e decisioni di Giovanni XXIII²⁵.

La prospettiva del rinnovamento risulta particolarmente marcata durante l'ultimo anno di pontificato, quello che va dall'inizio dell'estate del 1962 alla morte, sopraggiunta il 3 giugno 1963. Alcuni momenti chiave di questa fase furono il discorso di apertura dei lavori del Concilio Vaticano II, tenuto l'11 ottobre 1962, alla cui preparazione il papa aveva lavorato personalmente nelle settimane precedenti²⁶;

dei pontificati del primo Novecento, cfr. L. Malusa, *Il neotomismo e gli orientamenti di Leone XIII*, in Zambarbieri (a cura di), *I cattolici e lo Stato liberale*, cit., pp. 29-68.

²³ Sul pontificato di Montini cfr. F. De Giorgi, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Brescia, Morcelliana, 2015; P. Chenu, *Paolo VI. Una biografia politica*, Roma, Carocci, 2016.

²⁴ Un aggiornato inquadramento storico di questi aspetti in D. Menozzi, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna, Il Mulino, 2014. Sull'elaborazione di *Nostra aetate* cfr. G. Miccoli, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in G. Alberigo (diretta da), *Storia del concilio Vaticano II*, vol. IV, *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964-settembre 1965*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 125-126, 146, 153.

²⁵ I. Pavan, *Roncalli e gli ebrei dalla Shoah alla «Declaratio Nostra Aetate»*. *Tracce di un percorso*, in Merlo e Mores (a cura di), *L'ora che il mondo sta attraversando*, cit., pp. 275-300.

²⁶ A. Melloni, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino, Einaudi, 2009, p. 259.

e la *Pacem in terris*, l'ultima enciclica del suo pontificato emanata nell'aprile del 1963, particolarmente innovativa per contenuti e rivolta non solo ai cattolici o al clero, ma a tutti gli «uomini di buona volontà»²⁷. Fu questo un inedito superamento degli steccati costituiti dall'appartenenza all'istituzione ecclesiastica. Infine meritano di essere ricordate alcune dichiarazioni che Giovanni XXIII rilasciò nelle ultime settimane di vita e che, benché estranee a contesti propriamente ufficiali, rivelano aspetti fondamentali della volontà che stava dietro il progetto di Roncalli. In particolare, come si vedrà più avanti, un aforisma pronunciato da Giovanni XXIII a dieci giorni dalla morte offriva una chiave di lettura del suo pontificato.

Nella locuzione *Gaudet mater ecclesia* dell'11 ottobre 1962 Giovanni XXIII marcava una profonda discontinuità nella lettura della storia contemporanea che la Chiesa cattolica aveva coltivato fino a quel momento²⁸. Si trattava del punto di approdo di un percorso che Roncalli era andato maturando durante la prima parte del suo papato. Esso si concretizzò nella cosiddetta «teologia dei segni dei tempi», un'attenzione specifica alla storia contemporanea – e non solo a quella del mondo cattolico – cui Giovanni XXIII proponeva di guardare con uno sguardo di benevolenza, per quanto scervro da ingenui ottimismo (a questo proposito mi si permetta di osservare che la definizione di «papa buono» attribuita a Roncalli proietta un'immagine che rischia di rendere banale e svuotare la portata innovatrice del suo pontificato sul piano storico). La teologia dei segni dei tempi è stata ripresa solo marginalmente nei decenni successivi e già al termine del Concilio Vaticano II rappresentava un elemento che, per

²⁷ Sull'enciclica cfr. A. Melloni, «*Pacem in terris*». *Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma-Bari, Laterza, 2010; D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 189-208.

²⁸ Puntuali osservazioni su questi aspetti in G. Miccoli, *Chiesa e «mondo»: da Pio XII a Giovanni XXIII*, in G.M. Varanini e M. Zangarini (a cura di), *Verona e il Concilio Vaticano II. Chiesa e società. Atti del convegno, Verona (9-10 novembre 2012)*, Sommacampagna, Cierre, 2015, pp. 21-46.

quanto ancora presente, aveva ormai perso la centralità che gli era stata assegnata nell'interpretazione elaborata da Giovanni XXIII. Infatti con questo tipo di approccio Roncalli intendeva riconoscere che nella storia dell'umanità, grazie all'azione misteriosa della Provvidenza, si celano immense potenzialità anche per la realizzazione del Vangelo, talora misconosciute quando non avversate dagli stessi cristiani. La Chiesa era chiamata a operare in questa storia, non priva di problemi e difficoltà, con un atteggiamento segnato dalla speranza e dalla misericordia piuttosto che dalla condanna. In questo modo il pontificato di Giovanni XXIII giungeva a mettere sostanzialmente fine allo scontro della Chiesa con la modernità, che si era sviluppato nei secoli precedenti e in particolare nella stagione che va dall'Illuminismo e poi dalla Rivoluzione francese fino al secondo dopoguerra mondiale. Un passo notissimo del discorso di apertura del Vaticano II esprime emblematicamente questo cambiamento radicale di giudizio sulla storia contemporanea:

Nell'esercizio quotidiano del Nostro ministero pastorale Ci feriscono talora l'orecchio insinuazioni di anime, pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura. Nei tempi moderni esse non vedono che prevaricazione e rovina; vanno dicendo che la nostra età, in confronto con quelle passate, è andata peggiorando; e si comportano come se nulla abbiano imparato dalla storia, che pure è maestra di vita, e come se al tempo dei Concili Ecumenici precedenti tutto procedesse in pienezza di trionfo dell'idea e della vita cristiana, e dalla giusta libertà religiosa. Ma a Noi sembra di dover dissentire da cotesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi sovrasti la fine del mondo²⁹.

²⁹ Utilizzo, qui e in seguito, la versione della *Gaudet mater ecclesia* distribuita dall'Ufficio stampa del Concilio, più aderente al manoscritto preparato da Roncalli rispetto alla versione latina, letta dal papa il giorno dell'apertura del Concilio, che – inutile ricordarlo – costituisce comunque il testo ufficiale. L'edizione critica del discorso di apertura del Vaticano II in Melloni, *Papa Giovanni*, cit., pp. 299-335, cit. a pp. 314-315. Sulla redazione del discorso cfr. *ibidem*, pp. 259-262 (in particolare p. 262, nota 22). Accenti simili al passo di *Gaudet mater ecclesia* citato nel testo erano già presenti nella Costituzione apostolica d'indizione del Vaticano

Netta risultava la sterzata proposta rispetto alla lettura che si era affermata nel secolo precedente a opera del cattolicesimo intransigente di fronte alla modernità post-illuministica, nella quale era stato colto un vero e proprio moto di «apostasia dal cristianesimo», intendendo con «cristianesimo» il solo cattolicesimo romano, secondo i criteri allora prevalenti, in un'epoca ancora lontana dall'avvio del dialogo ecumenico. Invece, con la *Gaudet mater ecclesia* Roncalli ribaltava l'interpretazione della storia contemporanea che aveva dominato fino ad allora all'interno del cattolicesimo e dello stesso magistero papale, pur muovendosi al di fuori di una prospettiva semplicemente ottimistica, e indicava come punto di riferimento il «primato della misericordia»: l'impegno della Chiesa non doveva essere speso nella moltiplicazione delle condanne, ma nel sostegno agli elementi positivi che emergevano dall'azione delle donne e degli uomini del tempo.

Sempre nel discorso di apertura del Vaticano II particolare importanza aveva anche l'introduzione di una concezione dinamica della verità. Occorre infatti tenere presente che dal punto di vista degli sviluppi delle dottrine teologiche nell'ambito del cattolicesimo non è ammesso alcun principio di discontinuità. La necessità di pensare allo sviluppo storico della dottrina della Chiesa nel segno della continuità era condivisa da Roncalli, che da questo punto di vista appare una figura del tutto omogenea ai criteri condivisi dalla tradizione ecclesiastica romana. È dunque all'interno di quella prospettiva che egli operava nel campo del rinnovamento o aggiornamento delle verità fondamentali del cristianesimo. I suoi interventi si misurarono con la questione dell'approfondimento della verità della fede cristiana alla luce delle nuove categorie culturali, con l'intento di offrire una soluzione al problema di renderle comprensibili e significative per i contemporanei. Negli interventi ufficiali il papa spese la carta del rinnovamento delle formule con le quali il «deposito della fede» veniva proposto, ma egli sostituiva

II, *Humanae salutis*, 25 dicembre 1961. Cfr. Lora e Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. VII, cit., pp. 1261-1284 (cit. a p. 1264).

la bipartizione classica – verità di fede/enunciati con i quali queste sono formulate e trasmesse – con una tripartizione composta dal deposito della fede, dalle dottrine nelle quali esso è storicamente confluito e infine dalle formule con le quali sono espresse le dottrine che recepiscono il deposito della fede. In un passo della versione italiana della *Gaudet mater ecclesia*, Roncalli affermava:

dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione quale ancora splende negli atti Conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta alla fedeltà all'autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno³⁰.

Come si può notare, il discorso non propone un'enunciazione diretta e lineare e presenta invece una torsione del tutto comprensibile, vista la delicatezza del passaggio. Il testo proseguiva:

Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi – con pazienza se occorre – tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero [a] carattere prevalentemente pastorale³¹.

In questo modo, seppur in termini prudenti – non si dimentichi che era ancora recente la vicenda della crisi modernista e della durissima repressione che ne era conseguita e non erano mancati, sotto Pio XII, interventi e moniti contro figure e manifestazioni ritenute espressione di neomodernismo³² –, si andava prospettando un'ermeneutica della fede

³⁰ Cit. in Melloni, *Papa Giovanni*, cit., pp. 324-325.

³¹ *Ibidem*, p. 325.

³² G. Vian, *Il modernismo*, cit., pp. 133-135. Per un quadro di fondo cfr. É. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

sottoposta al dinamismo storico, non bloccata rigidamente attorno a un nucleo di verità fissate e interpretate in modo statico una volta per sempre, ma che riconosceva l'esistenza di uno iato tra il contenuto del deposito della fede, da sottoporre a un inesauribile approfondimento, e le dottrine che storicamente lo avevano recepito ed espresso facendo ricorso alle categorie culturali proprie del contesto storico nel quale erano state formulate³³.

Durante l'udienza del 19 febbraio 1963, ai partecipanti al primo convegno di addetti pastorali nelle località turistiche termali, Roncalli avrebbe ricordato chiaramente che il Concilio Vaticano II aveva «caratteristica pastorale di aggiornamento delle strutture, *in bonum animarum*»³⁴. Un aspetto particolare riguardava l'esercizio e quindi il ripensamento del pontificato romano che venne sottoposto a una revisione di fatto rispetto alla lunga stagione precedente. Infatti con il Concilio Vaticano I, nelle settimane che ne avevano preceduto l'interruzione a causa della guerra franco-prussiana nell'estate del 1870 e poi la definitiva sospensione dopo la presa di Roma da parte dell'Italia, il 20 settembre dello stesso anno, la Chiesa cattolica era arrivata a porre al centro della propria istituzione, in maniera ormai definitiva, riconoscendolo come verità di fede, il primato assoluto e l'infallibilità in campo dogmatico e morale del romano pontefice, sia pure sotto particolari condizioni. Giovanni XXIII, invece, non mancò di ricordare di essere padre della Chiesa universale, e quindi pontefice, in quanto vescovo di Roma³⁵, cercando così di recuperare la lunga tradizione

³³ C. Theobald, *L'apologétique historique d'Alfred Loisy. Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit*, in A. Loisy, *La crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et de philosophie religieuses)*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 587-693, in part. 688-689.

³⁴ *Iis qui interfuerunt Conventui primo, S. Congregationis Concilii opera Romae habito, proposito argumento v.: «Turismo e Pastorale»*, in «Acta Apostolicae Sedis», 55, 1963, pp. 232-238 (cit. da p. 232).

³⁵ Nel discorso del 25 gennaio 1959, durante il quale annunciò l'intenzione di convocare un concilio ecumenico, Giovanni XXIII affermò: «ripensando al duplice compito affidato ad un Successore di San Pietro, apparisce subito la duplice sua responsabilità di Vescovo di Roma e di Pastore della Chiesa universale. Due espressioni di una sola investitura

cara all'Oriente cristiano – un ambiente con il quale si era per molto tempo confrontato nel suo servizio diplomatico presso la Santa Sede – che articola la gestione dell'esercizio del governo universale della Chiesa senza misconoscere il primato nell'onore del vescovo di Roma.

Nell'arco di tempo intercorso tra il Vaticano I e Giovanni XXIII, la Chiesa cattolica era andata enfatizzando sulla spinta del primo Concilio Vaticano il ruolo del romano pontefice, al punto che l'allora patriarca di Venezia, cardinale Giuseppe Sarto, che poco meno di due anni dopo sarebbe diventato papa con il nome di Pio X, in una lettera pastorale del novembre del 1901 dichiarava che il papa era

il Vicario di Gesù Cristo in terra, anzi lo stesso Gesù Cristo vivente nella sua Chiesa, incaricato di conservare la sua divina legge, di interpretarla e di applicarla ai costumi privati e pubblici degli uomini [...] Quindi chi non è col Papa colla illimitata obbedienza, colla perfetta adesione di mente e di cuore, con attaccamento filiale, con devozione profonda, con rispetto sincero in tutto e sempre, senza distinzioni, senza restrizioni, senza esitanze, per somma sua sciagura è pure contro Gesù Cristo³⁶.

In riferimento a questi aspetti, è opportuno ricordare le parole che Giovanni XXIII disse nel corso del cosiddetto «Discorso alla luna», pronunciato la sera stessa dell'apertura del Concilio Vaticano II, l'11 ottobre 1962. Quell'intervento, come ha testimoniato il suo segretario particolare, Loris Capovilla, fu in parte frutto di un'improvvisazione³⁷, ma

sovrumana: due attribuzioni che non si possono scindere, che si debbono anzi comporre tra loro, ad incoraggiamento e ad edificazione del clero e di tutto il popolo cristiano». *Sollemnis allocutio ad eminentissimos patres cardinales in urbe praesentes habita, die XXV ianuarii anno MCMLIX, in coenobio monachorum benedictinorum ad S. Pauli extra Moenia [...]*, in «Acta Apostolicae Sedis», 51, 1959, pp. 65-69 (cit. da p. 66).

³⁶ *Lettera Pastorale dell'Eminentissimo cardinale Giuseppe Sarto Patriarca di Venezia. Giubileo pontificale di sua santità Leone XIII. 11 novembre 1901*, Venezia, Tipografia Patriarcale già Cordella, 1901, p. 7.

³⁷ Cfr. Melloni, *Papa Giovanni*, cit., p. 271. Propende invece per una certa programmazione del discorso I. Veca, *Carezza di papa. Note sul Discorso della luna di papa Giovanni XXIII*, in A. Mariuzzo, E. Mazzini, F. Mores e I. Pavan (a cura di), *Un mestiere paziente. Gli allievi pisani*

questo semmai rende quelle parole espressione di moduli e concetti introiettati profondamente da papa Roncalli, al di là di ogni ufficialità. A un certo momento di questo non lungo discorso, Giovanni XXIII ricordava di essere vescovo di Roma e come tale pastore universale («potessi domandare a ciascuno: voi, da che parte venite? I figli di Roma, che sono qui specialmente rappresentati [risponderebbero]: – ah, noi siamo i vostri figliuoli più vicini, voi siete il vescovo di Roma. Ma voi, figliuoli di Roma, voi sentite di rappresentare veramente la Roma *caput mundi*, così come nella Provvidenza è stata chiamata ad essere per la diffusione della verità e della pace cristiana»), e poi aggiungeva: «La mia persona conta niente, è un fratello che parla a voi, diventato padre per la volontà di Nostro Signore. Ma tutt'insieme, paternità e fraternità è grazia di Dio. Tutto, tutto!»³⁸. E poi anche qui, proponendo un concetto che sarebbe stato ripreso successivamente nella enciclica *Pacem in terris*, Roncalli rivolgeva un indirizzo di pace a tutti gli uomini di buona volontà. Si tratta – ripeto – di un discorso condotto in forma colloquiale, non di un atto di magistero, ma per il suo carattere personale mi pare diventi una espressione ancora più emblematica di convinzioni e orientamenti radicati in Roncalli.

Sotto il suo pontificato si assistette anche a un profondo cambiamento dell'atteggiamento della Chiesa in campo sociale e politico. In particolare, con la *Pacem in terris* Giovanni XXIII propose una nuova modalità di approccio all'attività politica e all'impegno per la giustizia sociale. Il grande problema dell'epoca era costituito dal confronto con il comunismo, nel contesto della Guerra fredda che dominava lo scenario mondiale. Nei paesi dell'Europa occidentale uno dei temi che occupavano il centro del dibattito pubblico era costituito dalla possibilità di includere nelle coalizioni di governo i partiti socialisti (la

per Daniele Menozzi, Pisa, ETS, 2017, pp. 275-288, con appendice pp. 289-292.

³⁸ Una trascrizione del discorso è fornita in: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_luna.html. A mia volta ne ho verificato il testo direttamente dalla registrazione radiotelevisiva, disponibile in: <https://www.youtube.com/watch?v=QoShzJiwop4>.

cosiddetta «apertura a sinistra»). In Italia la questione aveva cominciato a essere dibattuta vivacemente dalla metà degli anni Cinquanta, con un atteggiamento di netta chiusura da parte della Chiesa cattolica italiana³⁹. Nei primi anni Sessanta l'allora segretario della Democrazia cristiana, Aldo Moro, mentre moltiplicava le dichiarazioni con le quali ribadiva che mai il suo partito sarebbe giunto a decidere l'apertura a sinistra, contemporaneamente compiva minuscoli, prudenti passi in quella direzione⁴⁰. Ormai è certo che il via libera all'apertura a sinistra giunse, all'inizio del 1962, personalmente da Giovanni XXIII, nei termini di una non opposizione all'iniziativa di Moro in vista del Congresso nazionale DC che si sarebbe tenuto a Napoli⁴¹, nonostante ancora meno di due anni prima Roncalli avesse registrato sulla propria agenda una nota che ne confermava la contrarietà in generale, per quanto accompagnata dalla persuasione che il papa dovesse tenersi al di fuori di questi problemi⁴².

³⁹ Per il contributo specifico di Giovanni XXIII all'evoluzione del problema cfr. G. Zizola, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, II ed., Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 146-179 (cfr. anche pp. 180-242 per l'atteggiamento di Roncalli verso il comunismo e l'Unione Sovietica). Cfr. inoltre E. Galavotti, *Dell'Acqua sostituto e la politica italiana (1953-1967)*, in A. Melloni (a cura di), *Angelo Dell'Acqua. Prete, diplomatico e cardinale al cuore della politica vaticana (1903-1972)*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 129-160, in particolare pp. 134-150.

⁴⁰ Su Moro cfr. R. Moro e D. Mezzana (a cura di), *Una vita, un paese. Aldo Moro e l'Italia del novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014; G. Formigoni, *Aldo Moro. Lo statista e il suo dramma*, Bologna, Il Mulino, 2016.

⁴¹ Cfr. R. Tucci, *La Civiltà Cattolica durante il pontificato giovanneo*, in «Cristianesimo nella storia», 25, 2004, pp. 583-594, in part. 590; e G. Vian, *Dall'antisocialismo al riserbo*, «La Civiltà Cattolica» di fronte all'apertura a sinistra, in C. Azzara, E. Orlando, M. Pozza e A. Rizzi (a cura di), *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, Venezia, Ca' Foscari, 2013, pp. 367-378 (in particolare pp. 375-376).

⁴² «Giornata riposante per il corpo: ma di faticosa tribolazione per lo spirito. Mi arrivano gli umori più contraddittori. Il punto da vedersi bene è il compromesso anche lieve ma reale coi Nenniani, cioè coi socialisti, che – solo in Italia – a quanto mi si assicura sono attaccati né si sanno staccare dai Comunisti. È evidente che noi cattolici non dobbiamo, non possiamo cedere. Altra questione è quella della forma da usarsi, e per spiegarsi. Io resto sempre fermo al punto che sinistra e destra sono pa-

In seguito, nel 1963, nella *Pacem in terris*, Giovanni XXIII rivolse non solo ai cattolici italiani, ma al mondo intero un discorso più ampio. Egli riconosceva che anche coloro che si rifacevano a movimenti ispirati a ideologie condannate in precedenza dalla Chiesa potevano essere portatori di valori umani⁴³. Questa distinzione, accompagnata dall'affermazione che era lecito per i cattolici instaurare con quei movimenti una collaborazione per realizzare una maggiore giustizia sociale («può verificarsi che un avvicinamento o un incontro di ordine pratico, ieri ritenuto non opportuno o non fecondo, oggi invece lo sia o lo possa divenire domani»)⁴⁴, rese, tra l'altro, possibili gli accordi tra organizzazioni cattoliche e forze socialiste. Inoltre quell'enciclica riconobbe i diritti della persona umana come elementi di riferimento irrinunciabili per i cattolici, superando le vecchie contrapposizioni tra i diritti di Dio e i diritti dell'uomo proprie del cattolicesimo

role contraddicenti al *centro: aut aut*. In rapporto col centro, cioè testa e cuore per un governo possibile le mani, destra e sinistra, hanno non altro da fare che congiungersi sul petto della nazione. D'altra parte la persona del Papa deve restare superiore a queste contese. Unusquisque quaerit quae sua sunt: purtroppo anche parecchi ecclesiastici si lasciano assai tentare in vario senso. Io continuo a prolungare la mia preghiera per me e per tutti, *ut Dominus liberet nos a malo*». Giovanni XXIII, *Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958-1963*, ed. critica e annotazioni a cura di M. Velati, Bologna, Istituto per le scienze religiose/Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, 2007, pp. 107-108.

⁴³ «Va altresì tenuto presente che non si possono neppure identificare false dottrine filosofiche sulla natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo, con movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione. Giacché le dottrine, una volta elaborate e definite, rimangono sempre le stesse; mentre i movimenti suddetti, agendo sulle situazioni storiche incessantemente evolventisi, non possono non subirne gli influssi e quindi non possono non andare soggetti a mutamenti anche profondi. Inoltre chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi ai dettami della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione?». Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, in Lora e Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. VII, cit., pp. 541-712 (cit. a p. 699).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 700.

intransigente e ribadite fino a pochi anni prima⁴⁵. Con ciò Roncalli precorreva le decisioni che il Vaticano II avrebbe poi formulato nei suoi documenti, in particolare nella dichiarazione *Dignitatis humanae*, in cui si poneva al centro dei propri enunciati la libertà religiosa come diritto fondamentale. Si trattava di una svolta copernicana, di un capovolgimento delle posizioni sostenute dal magistero cattolico fino a quel momento: infatti Gregorio XVI, nell'enciclica *Mirari vos* del 1832, aveva parlato della libertà di coscienza come di un «delirio»⁴⁶. Il cambiamento proposto dal Vaticano II su questo punto era di una tale portata che un protagonista del rinnovamento della teologia cattolica, il padre domenicano Yves Congar, annotava nel proprio diario che la bozza della *Dignitatis humanae* sul punto della libertà religiosa «si potrà anche condividere», ma che gli sembrava un salto troppo ampio, soprattutto se proposto in quel modo e così di colpo. Questa nota dà l'immediata percezione – direi anche a livello psicologico – dell'ampiezza che il rinnovamento conciliare stava assumendo su alcuni temi di grande rilievo.

Infine accenno brevemente anche all'altro ampio processo richiamato all'inizio di questo intervento, cioè la transizione verso una *World Christianity*⁴⁷. La convocazione del Concilio Vaticano II da parte di Giovanni XXIII mise a contatto diretto per alcuni anni i vescovi, i superiori degli istituti religiosi e altri esponenti del cattolicesimo, provenienti da tutto il pianeta, contribuendo senz'altro a un'accelerazione delle dinamiche di mondializzazione all'interno della Chiesa romana. Le stesse decisioni del Vaticano II, in particolare quelle volte a valorizzare sul piano ecclesologico la realtà delle Chiese locali e la dimensione di comunione «cattolica»,

⁴⁵ Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, cit., pp. 189-208.

⁴⁶ «E da questa inquinatissima sorgente dell'«indifferentismo» scaturisce quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire per ciascuno la libertà di coscienza». E. Lora e R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, *Gregorio XVI, Pio IX (1831-1878)*, Bologna, EDB, 1996, pp. 24-47 (cit. a p. 37).

⁴⁷ Per considerazioni introduttive al tema e alcuni approfondimenti specifici rinvieri a G. Vian (a cura di), *A Global Christianity*, sezione monografica, in «Rivista di storia del cristianesimo», 13, 2016, n. 2.

cioè universale, tra queste e la Chiesa di Roma, contribuirono, in non poca parte, a un'ulteriore accentuazione dei processi di mediazione culturale tra l'annuncio del Vangelo, il magistero universale, i suoi adeguamenti e le sue riformulazioni nei contesti regionali⁴⁸. La caratteristica di concilio a servizio dell'unità della Chiesa, richiamata da Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Vaticano II⁴⁹, e le successive decisioni a riguardo del dialogo ecumenico, adottate dall'assise conciliare, offrirono di fatto un ulteriore impulso verso una maggiore attenzione a bilanciare gli elementi comuni con le peculiarità locali.

4. *Considerazioni conclusive*

Per concludere, è opportuno rilevare due elementi. Innanzitutto la *Pacem in terris* ripropose e tematizzò in modo definitivo la teologia dei «segni dei tempi». Roncalli vi esemplificava quanto aveva enunciato alcuni mesi prima nel discorso di apertura del Vaticano II. Con una acuta capacità di lettura della storia, che rivela anche la sua esperienza di storico del cattolicesimo, egli coglieva tre grandi fenomeni nella vicenda contemporanea.

Innanzitutto, primo segno dei tempi, le aspirazioni dei popoli all'autodeterminazione, con un occhio ai processi di decolonizzazione allora in corso. Il secondo segno dei tempi è relativo al diritto di tutti a partecipare alla gestione della vita pubblica, diritto non solo delle élite intellettuali o di quelle economiche o politiche. Il terzo segno dei tempi è il

⁴⁸ Nella *Pacem in terris* (in Lora e Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. VII, cit., nr. 582-583), Giovanni XXIII sottolineava la nuova situazione che la decolonizzazione stava creando, di pari dignità fra tutti i popoli della terra. La riflessione complessiva dell'ultima enciclica di Roncalli si radica sulla convinzione dell'interdipendenza fra le comunità politiche e sottolinea l'urgenza di contribuire alla realizzazione di una unica comunità mondiale, nei diversi ambiti (economico, sociale, politico).

⁴⁹ Giovanni XXIII, *Gaudet mater ecclesia*, in Melloni, *Papa Giovanni*, cit., pp. 328-333.

riconoscimento della fondamentale portata assunta dall'emancipazione della donna nella società⁵⁰.

Nell'enciclica, certo, non si tematizzava il ruolo della donna all'interno della Chiesa. E anche a livello di attitudine personale, i rapporti che Roncalli aveva con le donne, così come emergono dai suoi diari, restavano in linea con l'atteggiamento di distanza che un buon prete del suo tempo doveva mantenere. Eppure nell'enciclica egli, riconoscendo gli straordinari cambiamenti operati dalle donne con l'assunzione sempre più piena della loro dignità, soprattutto in una parte del pianeta (Roncalli affermava: «più accentuatamente, forse, nei popoli di civiltà cristiana»)⁵¹, sembrava muoversi seguendo la riflessione di *Gaudet mater ecclesia*, laddove aveva ricordato come i fenomeni contemporanei, sotto la guida della Provvidenza, andando oltre le stesse attese umane, avessero un significato volto al bene della Chiesa:

Nel presente ordine di cose, la buona Provvidenza ci sta conducendo ad un nuovo ordine di rapporti umani, che, per opera degli uomini e per di più oltre la loro stessa aspettativa, si volgono verso il compimento dei suoi disegni superiori e inattesi; e tutto, anche le umane diversità, dispone per il maggior bene della Chiesa⁵².

Un passaggio nel quale forse Roncalli intendeva riferirsi anche a fenomeni storici che si erano sviluppati al di fuori dell'istituzione ecclesiastica – ma non per questo negativi – che la Chiesa, sembra quasi volesse dire, non sempre aveva saputo cogliere tempestivamente.

Come è stato già accennato, Giovanni XXIII sintetizzò con un aforisma quanto egli aveva tentato di fare e il compito che aveva affidato al Concilio Vaticano II. Si tratta di brevi affermazioni raccolte al suo capezzale, il 24 maggio 1963, a dieci giorni dalla morte:

⁵⁰ Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, cit., p. 581.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cit. in Melloni, *Papa Giovanni*, cit., p. 315.

Le circostanze odierne, le esigenze degli ultimi cinquant'anni, l'approfondimento dottrinale ci hanno condotto dinnanzi a realtà nuove, come dissi nel discorso d'apertura del concilio.

Non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio.

Chi è vissuto a lungo e si è trovato agli inizi del secolo in faccia a compiti nuovi di un'attività sociale che investe tutto l'uomo; chi è stato, come fui io, vent'anni in Oriente, otto in Francia e ha potuto confrontare culture e tradizioni diverse, sa che è giunto il momento di riconoscere i segni dei tempi, di coglierne le opportunità e di guardare lontano⁵³.

Il riferimento cronologico alle «esigenze degli ultimi cinquant'anni» potrebbe, da un lato, essere inteso come relativo alla stagione che si era aperta con la Prima guerra mondiale, dall'altro alla crisi modernista, se si guarda alle vicende più strettamente attinenti la Chiesa cattolica (in effetti il discorso sembra riferirsi soprattutto al percorso della Chiesa nella storia). Giovanni XXIII riproponeva, come nell'allocuzione di apertura del Vaticano II, un approccio dinamico alla comprensione delle verità, il cui approfondimento portava a cogliere prospettive nuove: «Non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio». Si tratta di una frase apparentemente banale, che però gli consentiva di formulare un discorso di rinnovamento della dottrina coerente con lo sviluppo che essa aveva ricevuto nei venti secoli precedenti nell'ambito della Chiesa cattolica, riuscendo contemporaneamente a offrirle una caratteristica dinamica, aperta a significativi aggiornamenti. Infine, come emergeva dalla frase conclusiva di quelle brevi riflessioni, pregnante risultava l'attenzione, il confronto, vorrei dire l'immersione nella storia con i suoi aspetti e problemi concreti.

Il Vaticano II ha sicuramente posto le premesse e cominciato a realizzare un rinnovamento profondo della Chiesa cattolica, ma, poi, anche per via dell'esigenza di evitare una

⁵³ A.G. Roncalli-Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali*, a cura di A. Melloni, Bologna, Istituto per le scienze religiose/Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, 2003, p. 500.

spaccatura al suo interno tra maggioranza e minoranza e quindi per le posizioni di mediazione di Paolo VI, ha finito per seguire in diversi casi una linea di compromesso. Essa si è tradotta nell'elaborazione di documenti al cui interno, pur in contesti e con spazi meno rilevanti, accanto a diversi, significativi aspetti propri di un processo di rinnovamento, sono presenti elementi che consentono interpretazioni di carattere molto più conservatore e frenante, che offrono un appiglio, nel dibattito interno alla Chiesa, a chi vuole limitare la portata innovativa del Vaticano II. Per brevità mi limito a un solo esempio. Se dovessimo guardare alla dottrina, il n. 8 della *Costituzione dogmatica Dei Verbum sulla Divina Rivelazione*, secondo cui cresce la comprensione della divina rivelazione, sembra ricalcare concetti di papa Roncalli. Tuttavia nel documento conciliare non c'è un aggancio alla storia o un riferimento ai segni dei tempi, ma quella che viene indicata è una crescita ermeneutica che è legata a una meditazione interna, all'approfondimento dei vescovi, alla speculazione teologica. Manca qualsiasi concezione di un'autonomia della storia colta come fermento positivo. Per indicare invece un esempio in cui la dimensione del rinnovamento prevale su quella del compromesso, ci si può riferire: alla liturgia, che attraverso la riforma ispirata dal Vaticano II pone al centro la dimensione della Chiesa come comunità e apre all'impiego delle lingue moderne; all'apertura della pastorale al mondo contemporaneo (con qualche limite circa l'autonomia dell'uomo di fronte all'istanza religiosa); alla libertà religiosa, all'ecumenismo e al dialogo interreligioso.

Introduco infine un'ultima considerazione con una premessa e con una constatazione. Ci si potrebbe chiedere se e quanto sia forzato ridurre a categorie laiche o politiche ciò che è avvenuto con i processi di rinnovamento interni alla Chiesa cattolica su cui mi sono soffermato brevemente. È inoltre importante ricordare che se, sul lungo periodo, il confronto della Chiesa cattolica con il Moderno, inteso come principio di autonomia dell'uomo nella sfera della vita individuale e di quella del consorzio civile, risulta di estremo interesse e, tuttora, occupa uno spazio considerevole nel dibattito culturale e storiografico, una delle ricadute in

campo collettivo tipica della modernità sono stati l'avvento e la diffusione, soprattutto nel corso dell'età contemporanea, delle democrazie liberali rappresentative. Di fronte a questo processo che caratterizza una parte significativa della storia recente, il rinnovamento interno alla Chiesa cattolica potrebbe anche essere interpretato come la spinta, proposta ed esercitata da Giovanni XXIII e in larga misura fatta propria dal Vaticano II, verso l'apertura a una certa «democratizzazione» della Chiesa cattolica (sia pure con modalità, tratti, limiti propri). Una definizione, certo, che risulta estranea e poco accettabile nell'ambito del dibattito ecclesiologico, e che merita senz'altro di essere spiegata e ricondotta in primo luogo a categorie elaborate da quel tipo di riflessione. Eppure, dal punto di vista di una osservazione esterna, che provi a comparare questo processo della Chiesa cattolica con quelli che avevano luogo nello stesso arco di tempo in altre istituzioni – sempre di donne e uomini situati nella storia – e che provi a inserire la vicenda dell'istituzione ecclesiastica in un contesto più ampio, mi pare sia possibile cogliere diverse analogie. Insomma, anche se non è corretto ridurre una istituzione religiosa come la Chiesa cattolica alla sola dimensione politica e leggerla unicamente con le categorie della politica, è evidente che il Vaticano II in qualche modo si è fatto carico anche di un confronto con le istanze di una società mondiale che andava orientandosi sempre più chiaramente verso i sistemi democratici e rappresentativi.

