

Nota

Contro la «mitizzazione» del concilio: paraconcilio, metaconcilio e anticoncilio

1. «Dopo niente sarà più come prima»

Gia nelle sue fasi introduttive il concilio Vaticano II è stato un evento che ha innescato una serie di reazioni molto diversificate fra i suoi protagonisti. Nella Curia romana persisteva un folto gruppo di ufficiali che aveva guardato con non poco sospetto alla decisione presa da papa Roncalli di indire l'assise conciliare e che, già durante i lavori preparatori e poi in quelli assembleari, si prodigò per cercare di contenere le spinte che avrebbero potuto comportare uno stravolgimento della dottrina e della prassi tradizionale. V'era poi naturalmente un'avanguardia, costituita da un drappello di vescovi e teologi che fin dal suo annuncio aveva scommesso sul carattere promettente dell'improvvisa decisione giovannea di convocare il nuovo Concilio, per poi accompagnarne con ardimento e passione il travagliato svolgimento e la sua felice conclusione. Accanto a questi due gruppi fortemente motivati, la maggioranza dei rappresentanti dell'episcopato, certamente impreparata, era invece rimasta all'inizio un po' attonita, tuttavia – strada facendo – finì per «convertirsi» al corso della singolare esperienza sinodale, apprezzandone il fecondo incontro fra magistero e teologia, come pure il crescente interesse e la sempre più attenta partecipazione dell'opinione pubblica ai lavori conciliari. Se dunque all'inizio un'interrogativo ricorreva nella mente di molti presuli – *dopo la dichiarazione del dogma dell'infallibilità pontificia in materia di fede e di morale, c'era davvero bisogno di indire un nuovo concilio?* –, al termine dell'assise una constatazione avrebbe preso il suo posto: *con il Vaticano II aveva avuto inizio una nuova stagione nella bimillenaria storia della Chiesa cattolica.*

Nel saggio conclusivo a *Volti di Fine Concilio. Studi storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*¹, il teologo francese J. Doré nel contributo intitolato «Ciò che non sarà più come prima»² traccia alcune pennellate di bilancio complessivo del concilio, da una parte, ricostruendo l'eredità che ne segnò l'autocomprensione e il funzionamento all'interno della Chiesa, dall'altra, soffermandosi sull'intreccio dei nuovi rapporti con ciò che è altro da lei. Queste, sinteticamente, le nuove acquisizioni *ad intra*: a) il Concilio visse il suo darsi come «evento» per portare fuori dall'aula sinodale il suo «insegnamento»; b) la Chiesa si scoprì adunata *per* e *nella* comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, così che l'istituzionale e il giuridico si posero a servizio dello pneumatico e dello spirituale; c) l'identità ecclesiale venne ricondotta all'evento dell'auto-comunicazione del Dio Trinità nella storia, così da ritrovare la sua fonte e il suo culmine nella celebrazione liturgica; d) i padri del Vaticano

¹ J. DORÉ - A. MELLONI (ed.), *Il Mulino*, Bologna 2000.

² *Ivi*, 419-434.

Il intesero poi ribadire che v'è una grazia chiamata a essere feconda in ordine all'organizzazione istituzionale e all'articolazione gerarchica della Chiesa. Significativi furono anche i benefici sul piano della coscienza *ad extra*: a) la Chiesa si concepì non soltanto come mistero di comunione fra i suoi membri, ma avvertì di doversi conformare come mistero di comunicazione rivelatrice e salvifica di Dio nel suo rapporto con l'altro-da-sé e il suo luogo; b) il Vaticano II tracciò una via irreversibile nella direzione dell'incontro con le altre confessioni cristiane; c) con *Nostra aetate* la Chiesa sostenne di non voler rigettare nulla di quanto di vero e di santo è dato trovare nelle altre religioni, impegnandosi al rispetto sincero delle regole e di quelle dottrine in cui riverbera un raggio della verità che illumina ogni uomo; d) nel Concilio si registrò, infine, la presa di coscienza dell'inevitabile confronto con le sfide del mondo, se è vero che Cristo è stato non soltanto mandato, ma dato al mondo. Alla luce di questo ricco repertorio di istanze e di sollecitazioni maturate e acquisite durante l'assise conciliare, Doré trova avvalorato l'asserto iniziale per cui il Concilio comportò la fine del paradigma ecclesiale tridentino, con la conseguenza che *dopo non sarebbe stato più come prima*. L'autore fa seguire poi un duplice corollario: a) il Concilio rappresentò un momento di grazia nella collaborazione fra pastori e teologi, nella ricerca della fedeltà alle ricchezze della tradizione ecclesiale e nel contestuale compito di «abitare» il mondo moderno; b) la benedizione del Concilio non fu un'assimilazione automatica delle sue istanze una volta per tutte, ma esigeva un sincero e responsabile esercizio di assimilazione della sua lezione, in fedeltà allo Spirito che lo aveva vivificato. In altre parole: solo a condizione di rinnovare la fedeltà e la verità di quell'evento spirituale sarà possibile per la Chiesa cattolica disporre dei doni ricevuti e tenerne viva la memoria.

2. La tesi del «paraconcilio»

A fronte di questa sensibilità empatica per l'evento conciliare, va considerata la posizione più disincantata di quanti denunciarono che l'istanza dell'«aggiornamento» per un autentico incontro col mondo era potuta divenire – fin da subito e in diverse occasioni – un vero e proprio pretesto per un abbraccio acritico con l'intero portato della modernità, senza far intervenire un prudente e calibrato discernimento sulla compatibilità delle sue forme con la «differenza» cristiana. Una visione ingenuamente ottimistica dell'evento conciliare sarebbe approdata a mitizzare l'evento del Vaticano II, con il risultato di sospettare e marchiare come «anticonciliare» ogni posizione che si ripromettesse di introdurre qualche distinguo sul piano della coerenza e della compatibilità fra l'evento originario e la qualità della sua ricezione teorica e pratica in atto nelle Chiese.

In quest'ottica, padre H. de Lubac coniò l'espressione «paraconcilio» per denunciare non senza preoccupazione quel sentimento di sollievo e finanche di eccitazione che favorì in molti settori ecclesiali il sorgere di un vero e proprio attivismo per mettersi alle spalle la lunga stagione ecclesiale precedente, avvertita come una gabbia opprimente da cui fuoriuscire, così da sperimentare azzardate soluzioni a proposito di ecumenismo, di libera ricerca nell'esegesi, di rivendicazione della libertà di coscienza, nonché caldeggiare forme discutibili di partecipazione nella Chiesa e dare avvio, in nome della cifra magica del «dialogo», a una fattiva complicità con le forme più emancipate della cultura laica.

A titolo esemplificativo, in una pagina dell'Introduzione a un saggio sulle Chiese particolari Henri de Lubac stilò nel 1971 un *cahier de doléances* delle speranze tradite del Concilio, in cui espresse in forma tanto pungente quanto amara la delusione e la disillusione di quanti avevano confidato con entusias-

smo in un rinnovamento profondo del tessuto ecclesiale nella scia di *Lumen gentium*:

La speranza, a quanto sembrava, avrebbe dovuto essere ancora più certa in quanto il Concilio aveva posto come condizione di base per la diffusione del Vangelo «un profondo rinnovamento interiore» (AG 35) e in quanto la sua opera dottrinale era stata accompagnata da tutto un programma di riforme, di cui l'autorità della Chiesa aveva immediatamente intrapreso la realizzazione metodica, facendo appello alla collaborazione di tutti. *Ora tutti sanno cosa è poi successo*: i germi antichi di dissoluzione guadagnarono in virulenza, – una certa agitazione paracconciliare, s'impose all'opinione come l'unico interprete autentico dello spirito del Concilio –, un risentimento contro l'abuso di ieri finì per accecare nei confronti dei benefici ricevuti dalla Chiesa – l'apertura al mondo da evangelizzare si tramutò in una mediocre e talvolta scandalosa mondanizzazione –, numerosi sacerdoti e religiosi persero la coscienza della propria identità, perdendo insieme quella della loro missione – la fiducia che il Concilio aveva accordato a tutti i fedeli, facendo appello alla loro iniziativa, fu tradita da parte di gruppi di potere –, il disprezzo della tradizione che il Concilio pure aveva esaltato – l'arroganza dei teologi che volevano imporre alla Chiesa il proprio pensiero, in maniera tanto più tirannica quanto più affrettata e arbitraria –, piccoli gruppi di pressione misero le mani sugli organi di informazione e si adoperarono per intimidire i vescovi – una campagna insidiosa contro il papato –, sotto l'apparenza di una lotta contro i difetti del dogmatismo, vi fu un rifiuto della dogmatica, vale a dire della fede cristiana nel suo duplice carattere originale, che comporta un contenuto oggettivo e l'accoglimento dell'autorità – i peggiori abbandoni si mascherarono sotto *slogans* ingannevoli –, tutta una fioritura di pretese pseudo-profetiche – al seguito del secolo, una volontà di rottura e uno spirito di contestazione universale contro la quale una fede illuminata avrebbe dovuto proteggere –, un rilassamento morale presentato come un progresso irreversibile dell'uomo adulto che la Chiesa dovrebbe ratificare – da una parte, un oscuramento intellettuale e spirituale al regno incontrollato delle «scienze umane», che non potevano risultare ragionevolmente che ausiliarie e, dall'altra, una politicizzazione del Vangelo...³.

Alla luce di questa appassionata reprimenda, deve risultare chiaro comunque che non possono certo essere annoverati all'interno della galassia del fenomeno dell'«anticoncilio» quegli studiosi – come il grande de Lubac – che prima e durante il Concilio si erano attivamente prodigati per la riforma della Chiesa e la felice realizzazione del Vaticano II, ma che assai precocemente, fin dai mesi appena successivi alla sua conclusione, paventarono il rischio di un eccessivo ammiccamento della fede cristiana con le mode del mondo, come pure di una sostanziale liquidazione del ruolo dell'autorità del papa e del magistero ecclesiastico. Qui la posta in gioco era precisamente quella dell'interpretazione «autentica» del concilio, che vide misurarsi due schieramenti: l'uno, maggioritario, che si riprometteva di proseguire con slancio sull'onda dello «spirito» conciliare, ritenendo che alla conclusione dell'assise avrebbe dovuto conseguire una più coraggiosa opera di «svecchiamento» delle strutture e delle forme ecclesiastiche tradizionali, da ritenersi ormai superate alla luce del nuovo dinamismo dialogico e storico innescato dal Vaticano II; l'al-

tro, numericamente più contenuto, che mostrava più di una perplessità nei confronti di quell'ottimismo acritico che finiva per vagheggiare intorno all'idea di un nuovo e rivoluzionario paradigma improntato all'idea di progresso, così da rappresentarsi l'esistenza di uno «iato» incolmabile fra la Chiesa preconciliare e quella postconciliare. Un'istruzione sull'acceso dibattito nell'immediato postconcilio è proposta da G. RUGGIERI, *Delusioni alla fine del Concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese*⁴, che presta attenzione allo sconcerto di E. Gilson e di J. Maritain per l'abbandono della scolastica, alle paure di H. de Lubac per la scarsa considerazione da parte dei padri conciliari circa la gravità dell'ateismo contemporaneo, alla preoccupazione di J. Daniélou perché l'economia cristiana non venisse ridotta a mera esplicitazione di una storia, il cui significato fosse in qualche modo già tutto preconstituito, antecedentemente alla proclamazione del Vangelo.

J. Maritain, in una delle sue ultime pubblicazioni *Le Paysan de la Garonne* (1966)⁵ con piglio polemico, e talora liquidatorio, lamentò interpretazioni distorte e faziose del Vaticano II che rischiavano di fare da sponda a una deriva antiscolastica, con un sostanziale cedimento nei confronti del mondo, rinvenibili tanto negli pseudo-aggiornamenti alle mode culturali del tempo presente (vd. metodo fenomenologico e *Formgeschichte*), quanto in quella malaccorta riedizione di atteggiamenti neomodernisti rinvenibili nell'esuberante vitalismo del laicato cristiano e di parte del clero. L'opera suscitò un vespaio di polemiche. Fra quanti espressero perplessità per i drastici giudizi sulla recezione del Concilio, espressi nel «canto del cigno» dell'anziano pensatore, v'è sicuramente da annoverare Yves Congar⁶; mentre altre voci invitarono a leggere l'opera in chiave antifrastica con la precedente letteratura maritainiana: «Se *Umanesimo integrale* fu il libro che più dispiacque a coloro che accoppiano trono e altare, *Le Paysan de la Garonne* fu quello che più dispiacque a coloro che accoppiano altare e ribellione» (S. Vanni Rovighi). A questo riguardo, si possono vedere le argomentazioni raccolte in un recente saggio a più voci di un circolo maritainiano, *La laicità ne «Le paysan de la Garonne» di Jacques Maritain*⁷, in cui traspare l'intenzione di riscattare il filosofo francese dall'accusa di essere approdato a posizioni reazionarie, per difendere il carattere autenticamente moderno e conciliare del suo pensiero, ove le categorie di laicità, dialogo, testimonianza e senso comune si intreccerebbero tra loro onde perseguire l'unico obiettivo della ricerca della verità. In realtà, pare cogliere nel segno il teologo G. Ruggieri, quando osserva che il saggio di Maritain non può essere liquidato come uno scritto contro il Concilio (semmai contro una sua pretesa interpretazione neomodernista), ma dev'essere piuttosto considerato come un tentativo di assumere le istanze di quest'ultimo all'interno della propria opera: *apologia pro vita sua*⁸.

Anche altri autorevoli esponenti della teologia cattolica che si erano prodigati per l'«aggiornamento» conciliare, condividevano le preoccupazioni per la successiva deriva, avvallata – a loro avviso – da quegli ambienti ecclesiali che, ritenendo che il Concilio avesse aperto una stagione totalmente nuova, si erano sentiti autorizzati a procedere in un'opera di svalutazione, distacco, intolleranza verso la tradizione della Chiesa. Emblematica è al riguardo la deci-

⁴ In *Volti di Fine Concilio. Studi storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, 193-224.

⁵ Desclée de Brouwer, Paris 1966; tr. it. *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico s'interroga sul mondo presente*, Il Cerchio, Rimini 2009.

⁶ Sintomatico è il titolo della sua recensione a *Le Paysan*: «Une certaine peine», in *Le Monde* (28 dicembre 1966).

⁷ A cura di G.C. CURCIO, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008. Intervengono P. Viotto, P. Nepi, G. Grandi, F. Skodler, R. Serpa.

⁸ G. RUGGIERI, *Delusioni alla fine del Concilio*, 202s.

sione di Jean Danielou, von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger di interrompere la collaborazione con il periodico dal titolo programmatico «Concilium», il cui indirizzo era ritenuto da loro troppo pericolosamente «progressista», per dare vita a una testata concorrente, la Rivista internazionale di teologia e cultura «Communio».

Secondo J. Danielou⁹, che mantenne una posizione discreta e un po' defilata in «Communio», non era da escludere che il postconcilio stesso avesse adottato una linea troppo liquidatoria nei confronti della tradizione precedente a causa dell'accondiscendenza al potere della comunicazione pubblica, o altrimenti a motivo dell'ammiccamento eccessivo di certi settori ecclesiastici verso le nuove forme dell'antropocentrismo moderno. Di lui è anzitutto da ricordare *L'oraison, problème politique* (1965)¹⁰, dove sollecitava a un discernimento critico dell'espressione giovannea di «segni dei tempi», per evitarne una declinazione unilateralmente ottimistica:

Oggi nel mondo vi è un insieme di gravi disordini, e la Chiesa deve mostrare con esattezza in quale senso bisogna reagire contro ciò che, nel nostro mondo, deve essere considerato cattivo. Dire sì al mondo non significa dire un sì indistinto a ciò che in questo mondo viene da Dio e a quello che viene dal diavolo. Eppure, questo è ciò che fanno coloro che non vorrebbero distinguere i segni dei tempi e che direbbero sì a tutto (tr. it., 93).

Similmente, ne *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui* (1969)¹¹, sostenne che

Oggi ci si domanda se questo periodo postconciliare, che poteva essere un periodo magnifico nell'incontro con il mondo moderno, non rischi invece di essere un tempo di cedimenti, nel quale si disgregheranno la fede e la vita della Chiesa» (tr. it., 31s.).

Nel caso di H. de Lubac¹², il cui apporto influi direttamente e indirettamente sulla redazione delle costituzioni conciliari *Dei Verbum*, *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, due sono gli scritti in cui manifestò apertamente il suo disagio per il clima post-conciliare di effervescenza ed entusiasmo, forieri di squilibri e conflitti, che non davano ragione dell'autentico messaggio del Vaticano II. Una retrospettiva sulla sua vicenda biografica, attraversata da molte prove ma sempre contraddistinta da una sottomissione obbediente alla Chiesa, è offerta in *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1989)¹³; ma una ritrattazione è svolta anche nella lunga intervista *Viaggio nel Concilio*, concessa ad A. Scola¹⁴. In quest'ultima occasione, l'anziano gesuita francese non esitò a ribadire la sua preoccupazione per il fenomeno di un «paraconcilio», segnatamente un movimento di pressione incoraggiato da una parte della stampa per influenzare il corso del concilio su temi quali la rivendicazione di un'autonomia delle Chiese nazionali, il tentativo di secolarizzare, politicizzare e de-

⁹ Per una breve introduzione al pensiero e all'opera del gesuita francese, è possibile riferirsi a: G. PASQUALE, *Jean Danielou* (= Novecento Teologico, 25), Morcelliana, Brescia 2011.

¹⁰ Fayard, Paris 1965; tr. it., *L'orazione, problema politico*, Arkeios, Roma 1993.

¹¹ Beauchesne, Paris 1969; tr. it., *La fede cristiana e l'uomo d'oggi*, Rusconi, Milano 1970.

¹² Per una panoramica sull'opera del gesuita francese, due agili pubblicazioni sono: A. RUSSO, *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994; I. MORALI, *Henri de Lubac* (= Novecento Teologico, 8), Morcelliana, Brescia 2002.

¹³ Culture et Vérité, Paris-Namur 1989; tr. it. *Memoria intorno alle mie opere* (= Opera omnia, 11), Jaca Book, Milano 1992.

mocratizzare il messaggio cristiano, l'atteggiamento di una contestazione *a priori* nei confronti del magistero pontificio. Al contrario, egli ribadì che

Più la società civile e politica è secolarizzata, più i cattolici, al di là di ogni possibile confusione, devono comprendere che la loro appartenenza alla Chiesa, che comunica loro, in questa terra, il germe della vita divina, libera nel profondo il loro essere, facendogli già respirare l'eterno (21).

Un caso a parte è quello di H.U. von Balthasar¹⁵, a cui è unanimemente attribuito il merito di aver preconizzato la stagione conciliare, allorché pubblicò dieci anni prima dell'assise vaticana *Schleifung der Bastionen* (1952)¹⁶, ove l'autore invitava la Chiesa cattolica ad abbandonare il suo arroccamento, per aprirsi a un confronto fattivo con la modernità. Suo malgrado, egli non divenne perito al Vaticano II, e tuttavia il suo influsso sull'impianto conciliare è indiscutibile. All'indomani del Concilio, von Balthasar denunciò il pericolo di una perdita di taluni elementi essenziali dell'identità cristiana: per questo motivo, pubblicò diversi *pamphlets* in cui attaccò duramente il fraintendimento di punti cardinali della svolta conciliare (ad es. il rinnovamento della liturgia, le aperture ecumeniche, la rinnovata centralità della Bibbia). Nel mirino della sua polemica finirono le posizioni antropocentriche fatte valere, fra gli altri, dal collega gesuita Karl Rahner. In *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963)¹⁷ prese le distanze da forme di religiosità cosmologiche e di impianto immanentistico, sostenendo che l'unica via percorribile verso Dio è quella che parte dal dono gratuito del suo amore, che trova i luoghi rivelativi nella Chiesa, in Maria e nella Scrittura. Ma il luogo rivelativo per eccellenza è e resta il mistero del Crocifisso, la cui «forma» drammatica comporta per la testimonianza del credente la possibilità stessa del martirio. Nello scritto del 1966, intitolato *Cordula oder Ernstfall*¹⁸, von Balthasar sottolineò, in forma radicale e al tempo stesso provocatoria, come l'identità cristiana si connotasse per la sua irriducibile alterità rispetto al mondo. Il segno più lampante di tale identità era da lui scorto, ancora una volta, nel martirio. Emblematico al riguardo è il dialogo fra il commissario e il cristiano, in cui l'autore ricostruiva in forma caricaturale e sarcastica il *topos* rahneriano del «cristiano anonimo», che approderebbe a una vera e propria liquidazione della fede, così da risparmiarsi la persecuzione da parte dei suoi avversari (cfr. tr. it., 121-124). A detta di von Balthasar, invece,

Il tentativo di *ridurre* la religione a un'etica, l'amore di Dio e l'amore personale per Cristo a un amore del prossimo, contraddice in pieno al criterio generale di santità della Chiesa, e pertanto bisognerebbe chiaramente distinguerlo dalla tradizione e definirlo ad es. come un «neo-cattolicesimo» (tr. it., 142s.).

¹⁴ Supplemento al n.10 (1985) di «30 Giorni», EDIT, Milano 1985, 6-30.

¹⁵ Sulla sua complessa personalità e sulla sua monumentale opera, cfr. K. LEHMANN - W. KASPER (ed.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar* (= Novecento Teologico, 18), Morcelliana, Brescia 2006.

¹⁶ Johannes Verlag, Einsiedeln 1952; tr. it., *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 2008².

¹⁷ Johannes Verlag, Einsiedeln 1963; tr. it., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1992².

¹⁸ Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; tr. it., *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 2008⁶. Sulle analogie e le molte differenze riscontrabili fra *Cordula* e *Le Paysan de la Garonne* cfr. le osservazioni di E. Giammancheri nella *Prefazione* all'edizione italiana di *Cordula* (ivi, 7-14).

Nell'intervista rilasciata a «30 giorni», *Viaggio nel postconcilio*¹⁹, il teologo di Basel constatò amaramente che «non si è affatto seguita la direzione di fondo del Concilio», che «tutto è dissolto in un ottimismo americano», che «la *sequela Christi* non è presa più sul serio», che era in atto «una specie di messianismo nel voler superare lo stadio della Chiesa istituzionale per arrivare a una sorta di cristianesimo spirituale liberato da ogni angustia», che «ciò che è ancora ipotetico a livello esegetico (ed è parecchio) non deve diventare contenuto dell'educazione del popolo, e le questioni d'attualità devono ricevere una risposta cristiana oculata».

3. *Metaconcilio, come mancanza di discernimento*

Una variante all'espressione «paraconcilio» è costituita dalla cifra «metaconcilio», dove il prefisso «meta» dev'essere letto come un cambiamento semantico del tema nominale nella linea di una mutazione genetica, sulla scorta di quanto avviene nelle scienze sperimentali e sociologiche. A lanciare questa categoria fu nel 1980 mons. Philippe Delhay, segretario della Commissione Teologica Internazionale, nel quadro di una conferenza al Centro Romano di Incontri Sacerdotali: «Il metaconcilio è come una metamorfosi del Concilio; non soltanto lascia il Concilio nel passato, ma vuole oltrepassarlo, superarlo e cambiarlo»²⁰. La denuncia di Delhay era che, a quindici anni dalla sua chiusura, l'assise vaticana si trovava, da un lato, in una specie di «purgatorio letterario», quasi fosse entrata nel dimenticatoio della coscienza ecclesiale; dall'altro, persisteva invece una sua interpretazione niente affatto innocente, fatta di colpevoli silenzi come pure di discutibili interpretazioni distorte, che si pretendeva di avallare con l'autorità del concilio stesso. Emblematico al riguardo era quel procedimento per cui partendo dal fatto che i testi del Vaticano II non si erano molto soffermati su uno specifico luogo del *depositum fidei* – p. es. sulla realtà del peccato originale – si arguiva di poter tranquillamente espungere questa verità cruciale dalla esposizione della fede cristiana. Nel caso specifico, se il battesimo veniva presentato come atto iniziatico di affidamento del fanciullo alla vita della comunità, interpretando il simbolo dell'acqua come fonte che è sorgente di vita, ma omettendo ogni riferimento al lavacro che purifica della macchia originale, non si operava nei fatti un tradimento della dottrina della redenzione dal peccato, finendo per esautorare l'importanza del sacrificio della croce del Signore? La stessa insistenza sull'evento centrale del mistero della risurrezione di Gesù, poi, non avrebbe rischiato di attenuare l'attenzione al dramma della croce, magari per evitare una visione doloristica del messaggio cristiano? Fra le incomprensioni degli insegnamenti conciliari meritava, invece, un posto privilegiato il tema della libertà religiosa, che costituiva uno degli *slogan* più in voga fra i corifei del metaconcilio, che si sentivano autorizzati a rimarcare la sfera dei diritti della persona, espungendo il dovere di ricercare la verità oggettiva specialmente nel campo religioso: «Per alcuni, ad esempio, tutte le religioni sono uguali. Una conseguenza è che molti cristiani non capiscono più che si deve fare l'evangelizzazione». Se il metaconcilio, ricercando pretestuosamente l'avvallo dell'autorità conciliare specie in campo della morale²¹, aveva finito per

¹⁹ A cura di A. SCOLA, EDIT, Milano 1985, 32-47.

²⁰ PH. DELHAYE, *Metaconcilio: la mancanza di discernimento*, «Cris Documenti» 43 (1980) 3-17.

²¹ PH. DELHAYE, *La scienza del bene & del male. La morale del Vaticano II e il*

«metaconcilio», Ares, Milano 1981 (or. fr. 1979). Nell'Introduzione l'A., dichiara che «invece di studiare il relativismo morale nella storia o all'interno del pluralismo, ho voluto concentrare l'attenzione sulla crisi morale del mondo occidentale ricercandone qualche causa.

dare la stura a una copiosa serie di errori e di abusi in ambito dottrinale e pastorale, il solo rimedio a cui fare ricorso era – a giudizio di Delhay – quello di rivivificare il Vaticano II, di mettersi in ascolto del Magistero, di fare un compendio dei documenti conciliari, mostrando in qual senso questo messaggio si collochi nella linea della Rivelazione²².

4. L'interpretazione di Ratzinger/Benedetto XVI

Per quanto riguarda la posizione di J. Ratzinger, la questione di stabilire il suo giudizio sul Vaticano II – l'evento, i suoi testi e la sua recezione seguente – è complicata dai diversi ruoli che lo hanno chiamato in causa: prima, come teologo di professione, consigliere e perito ufficiale; poi, come arcivescovo di Monaco; prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e, finalmente, come pontefice²³.

L'intervento più noto del cardinale Ratzinger sul Vaticano II resta quello che è racchiuso nel suo libro in forma di colloquio nel 1985, *Rapporto sulla fede*²⁴, quando egli fece riferimento a una duplice alternativa sul piano ermeneutico, prendendo posizione in un caso per uno dei due poli della contrapposizione, nell'altro per affermare la necessità di una terza via media fra le due parti in conflitto.

La prima dialettica era fatta intervenire fra spirito e anti-spirito del Concilio, così che la preferenza accordata al primo polo corrispondeva alla presa di coscienza di una crisi e di un malessere avvertiti nella Chiesa post-conciliare, per la cui «guarigione il Vaticano II è una realtà da accettare in pieno» (32); all'opposto chi contrabbandava un *Konzil Ungeist* era portato a sostenere che «tutto ciò che è “nuovo” (o presunto tale: quante antiche eresie sono riapparse in questi anni, presentate come novità!) sarebbe sempre e comunque migliore di ciò che c'è stato o c'è» (33).

La seconda dialettica vede misurarsi in campi avversi un'ala cosiddetta «progressista» e un'ala «conservatrice», la «sinistra» contro la «destra». Orbene, tanto le «aberrazioni 'di sinistra'» quanto «il movimento di Mons. Lefebvre», seppure secondo una logica di opposti estremismi, hanno un aspetto in comune: convergono colpevolmente nel «pensare che il Vaticano II sia stato uno “strappo”, una frattura, un abbandono della Tradizione» (29). Una tale costruzione del conflitto fra ermeneutiche contrapposte, consentiva al cardinale Ratzinger di indicare la terza via, l'unica percorribile secondo una sana e cristallina logica ecclesiale. Per i cattolici che volevano rimanere tali, non si trattava certo di un «tornare all'indietro», bensì: «tornare ai testi autentici del Vaticano II autentico» (28-29). Per questo motivo, «Bisogna decisamente opporsi allo schematismo di un *prima* e di un *dopo* nella storia della Chiesa». Sulla base dei documenti conciliari, occorre invece riaffermare la continuità del cattolicesimo:

Come rimedio, anziché riferirmi in maniera generale a Dio e alla ragione naturale, ho inteso valorizzare il personalismo e il richiamo alla trascendenza che più specificamente emergono nel Concilio Vaticano II» (ivi, 34s.).

²² «D'altra parte, penso che gli studi teologici dovrebbero effettuare una nuova ricerca per presentare e costruire una teologia nello spirito del Concilio» (PH. DELHAYE, *Metaconcilio: la mancanza di discernimento*, 17).

²³ Per un interessante ragguaglio su tutti questi aspetti, cfr: L. BOEVE, *La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé*. Joseph Ratzinger, *révélation et autorité de Vatican II*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law» 85 (2009) 305-339.

²⁴ *Rapporto sulla fede*. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985.

Non c'è una Chiesa 'pre' o 'post' conciliare: c'è una sola e unica Chiesa che cammina verso il Signore, approfondendo sempre di più e comprendendo sempre meglio il tesoro della fede [...]. In questa storia, non vi sono salti, non vi sono fratture, non c'è soluzione di continuità. Il Concilio non intendeva affatto introdurre una divisione in due del tempo della Chiesa (33).

Nel corso del colloquio, la preoccupazione principale del cardinale prefetto era quella di

fare tutto il possibile perché questo movimento [lefebvrino] non dia origine a uno scisma, che avrebbe luogo qualora mons. Lefebvre decidesse di consacrare un vescovo. Grazie a Dio finora egli non lo ha fatto, nella speranza di una riconciliazione [...] Dobbiamo impegnarci per la riconciliazione, fintanto che e per quanto essa è possibile [...] (30s.).

Discutendo del caso Lefebvre o «di altre anacronistiche resistenze» dei settori tradizionalisti, il Cardinale riconosceva che un tale malessere avesse potuto trovare alimento, nutrendosi dell'arbitrarietà e dell'imprudenza di certe interpretazioni postconciliari da parte della corrente progressista. Anche per questo motivo, diveniva urgente restituire il vero volto del Concilio: così si sarebbe potuto privare del loro fondamento le false proteste del fronte lefebvrino. È dunque l'interpretazione del Concilio quella che doveva essere rivista ed era su questa revisione che si trattava di ricercare la riconciliazione. Per questo motivo, occorreva «tornare ai documenti» invece di richiamarsi a «un preteso 'spirito del Concilio'» (36), essendo «la lettura della *lettera* dei documenti» la sola capace di «farci scoprire il loro vero *spirito*» (43).

A distanza di vent'anni, Benedetto XVI nel celebre discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005, è ritornato a considerare l'esistenza di due ermeneutiche contrarie, che si sono trovate a confronto e sono entrate tra loro in conflitto nella ricostruzione del significato e della portata del messaggio conciliare:

L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare «ermeneutica della discontinuità e della rottura»; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'«ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino²⁵.

Rapido e incisivo è il passaggio di papa Ratzinger nel considerare l'ermeneutica della discontinuità e della rottura:

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

²⁵ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 1 (2005), LEV, Città del Vaticano 2006, 1024.

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 spirito²⁶.

Il papa invitava a non indulgere nel considerare il portato del Vaticano II come un «sì» indiscriminato all'età moderna, sottodeterminando le tensioni interne e le contraddizioni che la connotano. Secondo il Concilio anche nel nostro tempo la Chiesa resta un «segno di contraddizione»; senza enfaticamente retorizzare l'apertura al mondo, la sfida di ripensare il rapporto Chiesa-mondo si connoterebbe non già come novità assoluta, bensì come riedizione del perenne problema del rapporto fra fede e ragione, che si ripresenta in forme nuove. Escludendo ogni ermeneutica della discontinuità, che introduce rotture e nuovi inizi, il papa propugnava un'ermeneutica della «riforma» che, per accedere al tesoro delle acquisizioni conciliari, si lasci istruire da una logica di «novità nella continuità» e di «fedeltà nel dinamismo».

Qualche critico ha inteso mostrare la non congruenza della terminologia usata. In contrapposizione all'ermeneutica della discontinuità ci si sarebbe aspettati il rinvio a un'«ermeneutica della continuità o della fedeltà». Parimenti, in contrapposizione a un'ermeneutica della riforma – si è osservato – ci si sarebbe aspettati il richiamo ad un'«ermeneutica della rivoluzione». Che esse non siano necessariamente in contrasto risulterebbe dalla semplice osservazione che una genuina riforma implica di per sé alla fine una discontinuità: laddove c'è una riforma qualcosa deve cambiare. Invece il papa mette in tensione «discontinuità» e «riforma», come se fossero necessariamente opposte²⁷.

G. Routhier ha invitato invece a contestualizzare diversamente il discorso di Benedetto XVI: l'obiettivo polemico del suo intervento non sarebbe soprattutto la *Storia del Vaticano II*, curata da Alberigo²⁸, piuttosto il contenzioso con i lefebvriani, che avevano usato alternativamente il tema della rottura e quello della discontinuità per squalificare il concilio (eretico in un caso, altrimenti ovvio e banale)²⁹. Il rinvio di Benedetto XVI al termine «ermeneutica della riforma» sarebbe allora da collocare in un insieme di continuità e di discontinuità a diversi livelli, fatta salva la «ferma volontà di proseguire l'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, nel solco dei miei predecessori e in fedele continuità con la tradizione bimillenaria della Chiesa».

La discussione sul senso dell'intervento del papa rimane aperta.

5. La galassia «anticonciliare»

«Anticoncilio» è una categoria storiografica niente affatto univoca e assodata nella letteratura e nella storiografia storico-ecclesiastica. Nell'uso qui adottato allude a una costellazione di tendenze, disposizioni, atteggiamenti il cui denominatore comune è l'espressione di un avvertito malessere, quando non di un'esplicita opposizione, nei confronti dell'ultima assise dalla Chiesa cattolica, il concilio Vaticano II. Con questo termine è possibile abbracciare un variegato indirizzo di posizioni, costituito da circoli, movimenti, riviste, libri, *pamphlets*, siti-web il cui orientamento esprime l'intenzione dichiarata di

²⁶ *Ivi*.

²⁷ Cfr. A. MELLONI - G. RUGGIERI (ed.), *Chi ha paura del Vaticano II*, Carocci, Roma 2009; soprattutto si veda il saggio di J.A. KOMONCHAK, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, 69-84.

²⁸ G. ALBERIGO, *Storia del Concilio*

Vaticano II, ed. it. a cura di A. MELLONI, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2001.

²⁹ Cfr. G. ROUTHIER, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma compito per la teologia*, «La Rivista del Clero Italiano» 92 (2011) 744-759; 827-841.

considerare le deliberazioni Vaticano II come una rottura traumatica con la tradizione cattolica precedente.

5.1. *Una divagazione storica sull'«anticoncilio»*

A ben considerare le cose, però, il conio dell'espressione ha un precedente storico di tutt'altro segno. Bisogna, infatti, riallacciarsi a un singolare episodio che risale a due secoli orsono. In aperto contrasto con la celebrazione del concilio Vaticano I, lo stesso giorno della sua solenne inaugurazione da parte di Pio IX (8 dicembre 1869) venne convocata un'assemblea massonica di liberi pensatori – passata alla storia come l'Anticoncilio di Napoli – «col-l'intento di opporre alla cieca fede, su cui si fonda il cattolicesimo, il gran principio del libero esame e della libera propaganda» e, di conseguenza, lottare strenuamente contro la Curia romana e respingere il braccio dell'Inquisizione. Alla preparazione del contro-evento si impegnò attivamente la massoneria e il suo Gran Maestro Giuseppe Garibaldi, vi aderirono personalità del calibro di Victor Hugo e Giosué Carducci, che per l'occasione fece ristampare il suo «Inno a Satana». In realtà, l'iniziativa non decollò, limitandosi allo svolgimento della prima e unica seduta, dato che uno zelante commissario di polizia ne chiuse quasi subito i lavori, prendendo spunto dal fatto che alcuni convenuti avrebbero gridato «Viva la Repubblica!». Tutta la documentazione sugli antefatti e sullo svolgimento dell'assemblea partenopea, ispirata a un ateismo militante e a un razionalismo indomito – per reagire contro al «Concilio delle tenebre» indetto dal «Prete di Roma» – è reperibile in: *L'anticoncilio di Napoli del 1869*³⁰.

6. *La categoria storiografica di «anticoncilio»*

In un saggio pubblicato a vent'anni dall'inizio del Vaticano II, in coincidenza con il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985³¹, lo storico D. Menozzi introdusse la categoria di «anticoncilio»³², per indicare un'assai composita galassia di formazioni, tutte connotate per un aperto e dichiarato ripudio della lezione conciliare. Un primo orientamento era identificato nel fronte di quanti sostenevano che, avendo il papa promulgato gli atti di un concilio contrario sotto molti aspetti all'autentica tradizione secolare, di fatto ci si trovava in presenza di una sicura eresia con il conseguente determinarsi di una situazione di sede vacante, cui soltanto Roma avrebbe potuto porre rimedio con l'abiura dei documenti incriminati. In una posizione più attendista si collocavano invece coloro che nell'atto di rigettare il portato del Vaticano II pure tenevano a ostentare un deferente ossequio all'autorità pontificia, pretendendo nondimeno il ritorno alla Chiesa di Pio XII; a essere messa in discussione, ad ogni buon conto, non era affatto la validità delle deliberazioni dell'ultima assise vaticana, giacché non rivestendo alcun carattere dottrinale, ma meramente pastorale, esse non potevano risultare ultimamente vincolanti sotto il

³⁰ Promosso e descritto da Giuseppe Riccardi (Napoli 1870), rist. Bastogi, Foggia 1982. Una breve ricognizione sulla vicenda è offerta in M. FIORE, *L'anticoncilio di Napoli del 1869 tra le visioni del libero pensiero e la realtà del clerico-moderatismo*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del IV Convegno di storia della chiesa*, v. II, Vita e Pensiero, Milano 1973, 341-350.

³¹ Cfr. W. KASPER, *Il futuro della forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*, Queriniana, Brescia 1986 (or. ted. 1985).

³² D. MENOZZI, *L'anticoncilio (1966-1984)*, in G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (ed.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 433-464.

profilo dell'ortodossia e dell'ortoprassi. Più sfumata ancora era poi la tendenza di quei presuli, esponenti del *Coetus Internationalis Patrum* – il gruppo che si prefisse di influenzare i lavori dell'assemblea conciliare in chiave conservatrice e talora decisamente tradizionalista³³ –, alcuni dei quali ritornati nelle rispettive diocesi erano divenuti fautori di un programma di adesione prettamente formale alle deliberazioni del Vaticano II, in realtà svuotandone le istanze più profonde del rinnovamento e dello spirito conciliare.

Un ruolo a parte è ritagliato da Menozzi alla figura emblematica di mons. Marcel Lefebvre, di cui non risulterebbe affatto facile distinguere i contorni del suo giudizio liquidatorio sull'ultimo Concilio, dovendo registrare nelle sue numerose prese di posizione una notevole dose di tatticismo. Nelle esternazioni pubbliche il presule tenne inizialmente a disinnescare l'idea di un rifiuto *tout court* dell'ultima assise, per quanto sostenesse la necessità di una ricusazione di alcuni suoi elementi inaccettabili (contenuti, soprattutto, in *Sacrosanctum concilium*, *Dignitatis humanae* e *Gaudium et spes*); mentre in privato non lesinò a definire il Vaticano II una vera e propria «tragedia» per la Chiesa cattolica, ultimo portato di quel perverso filone genealogico che dalla Riforma protestante era infine approdato al modernismo (grazie all'avvicinarsi di un filotto di eventi scellerati e di perfide ideologie, quali la Rivoluzione francese, il liberalismo, la massoneria, la caduta dello Stato pontificio, l'avvento del socialismo e del comunismo...). Un'altra variabile risultava essere di carattere cronologico, perché se nella seconda metà degli anni '60 i circoli lefebvriani avevano cercato maldestramente di appropriarsi del magistero dello stesso Paolo VI, asserendo che l'eredità conciliare si sarebbe potuta accreditare come un rinnovamento esclusivamente interiore dell'esistenza cristiana, con l'intento malcelato di restaurare un modello controriformistico di santità; a partire dal giugno 1970, invece, mons. Lefebvre gettò la maschera anche in pubblico, così da irrigidire sempre più le sue esternazioni, accusando il Concilio stesso (e non soltanto la deriva postconciliare) di essere «opera diabolica, anzi il colpo magistrale di Satana, in quanto porterebbe a far disobbedire, per obbedienza, alla tradizione»³⁴. In questa prospettiva, la stessa condotta di Paolo VI poté finanche apparire non lineare, in quanto a fronte di una chiara rivendicazione del valore normativo del Vaticano II – scriveva in una lettera a mons. Lefebvre, «Le deuxième concile du Vatican ne fait pas moins autorité, est même sous certains aspects plus important encore que celui de Nicée»³⁵ –, pure si prodigò in tutti i modi per cercare di evitare lo scisma, moltiplicando i contatti per rivedere i provvedimenti assunti contro i ribelli di Ecône, a condizione però di una loro dichiarazione di pronta adesione ai dettati conciliari. A più di quarant'anni di distanza, nondimeno, il giudizio sull'operato di papa Montini può e deve essere valutato con maggiore obiettività, in quanto la sua posizione di fedeltà al Concilio si attestò scrupolosamente sulla linea di contrapporre alla duplice deviazione di progressisti e tradizionalisti la retta via indicata dall'autorità ecclesiastica, così da «ben discernere ciò che è veramente valido nelle molte e diverse esperienze che si sono fatte dappertutto, e di promuoverne una sempre migliore attuazione»³⁶.

Nella scia del contributo di Menozzi si colloca il saggio di Nicola Buonsorte, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Va-*

³³ Per una prima ricostruzione cfr. L. PERRIN, *Il "Coetus Internationalis Patrum" e la minoranza conciliare*, in M.T. FATTORI - A. MELLONI (ed.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 173-187.

³⁴ *Ivi*, 449.

³⁵ Cfr. *ivi*, 452.

³⁶ *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 12, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1975, 493.

ticano II (2003)³⁷. L'autrice dedica un ampio capitolo a ricostruire l'opera di pressione esercitata da un compatto drappello di padri italiani – tra cui spiccano le figure di G. Siri, E. Ruffini, L.M. Carli e soprattutto A. Ottaviani – che dentro e fuori l'aula si prodigarono strenuamente nell'opposizione al rinnovamento conciliare, da essi avvertito come subdolo prodotto dell'infiltrazione di sensibilità estranee alla tradizione cattolica, in grado di minare in radice il *depositum fidei* e di allentare il legame tra gerarchia e fedeli. La battaglia si scatenò su diversi fronti: anzitutto, la riforma della liturgia e la facoltà di utilizzare nella celebrazione le lingue nazionali, cui erano collegati l'accesso per i fedeli laici alla comunione sotto le due specie, l'estensione della concelebrazione, lo scarso rilievo conferito alla devozione di Maria e dei santi. Forti reazioni produssero, poi, la decisione di consentire una maggiore familiarità dei comuni fedeli con il testo biblico, lo sdoganamento del metodo storico-critico nell'approccio alla Scrittura, la dottrina della collegialità episcopale, il ripristino del diaconato permanente, la promozione di un laicato più consapevole e partecipe alla vita della Chiesa, l'apertura ecumenica, lo schema *De Iudaeis*, la discussione sulla libertà religiosa. Lo scontro più acceso si verificò comunque sullo *schema XIII*, che sarebbe poi divenuto la costituzione pastorale *Gaudium et spes*, soprattutto in merito all'opportunità di promuovere un clima di «dialogo» e di apertura verso il mondo contemporaneo, con le inevitabili ripercussioni su questioni connesse alla famiglia, al matrimonio, alle dottrine politiche, al comunismo e alla guerra.

Per quanto concerne il periodo post-conciliare, Buonasorte suggerisce una mappatura dell'ambiente conservatore che si può coagulare attorno a tre fuochi: a) il fronte dell'«accettazione obbediente» ai dettami conciliari che – in chiave minimale e senza alcun entusiasmo – contraddistinse quei vescovi che cercavano conforto nella «vecchia guardia» curiale; b) il drappello minoritario di quanti si schierarono con le posizioni radicali di mons. Lefebvre; c) un terzo orientamento comprendente quegli esponenti ultraconservatori che avanzavano la pretesa di rappresentare la genuina tradizione cattolica, distinguendosi inoltre per un deciso disegno politico ultraconservatore alla riconquista della cristianità perduta.

Seppure l'arcipelago tradizionalista in suolo italiano evidenzia uno spettro molto ampio di posizioni, assai frastagliato e autoreferenziale nelle sue componenti (non di rado in competizione fra loro per contendersi la palma della titolarità nella custodia della fede ortodossa), sarebbe possibile indicare un duplice denominatore che accomuna questo pluralismo di posizioni: a) l'adozione di un medesimo paradigma interpretativo dell'ultimo Concilio e b) la strenua difesa della «romanità», come tratto caratteristico della versione italiana dell'estremismo cattolico ultraconservatore. Nel primo caso, vi sarebbe stata una piena convergenza nel diagnosticare che la crisi patita dalla Chiesa odierna era da addebitare all'infiltrazione di «pericolosi errori dottrinali, frutto di oscure manovre massoniche, protestanti o comuniste, e di un «complotto» contro la Chiesa»³⁸, identificata senza dubbio alcuno con l'avvento del concilio Vaticano II, così da poter sancire una rigida demarcazione fra un *prima*, contrassegnato dall'ortodossia della fede e dall'onestà dei costumi, e un *dopo*, contraddistinto da uno spirito rivoluzionario di sistematica autodemolizione della dottrina cristiana e da un permissivismo in campo morale. Nel secondo caso, poi, è forse da intravedere nella cifra della «romanità» – riconducibile alla presenza del papa a Roma, che costituirebbe un sicuro baluardo nei confronti delle derive antiautoritarie e delle spinte democraticiste in seno alla Chiesa – un elemento agglutinante di queste tendenze centrifughe, ma insieme un freno inibitore che ha consentito al tradizionalismo cattolico italiano di non scivolare sul piano inclinato della rottura con la Chiesa cattolica ufficiale e, in ultima analisi, dell'approdo allo scisma.

Un ultimo rilievo, messo in luce dalla Buonasorte, induce a prestare particolare attenzione a un elemento apparentemente paradossale: sono proprio quegli stessi ambienti tradizionalisti, che si sono sempre contraddistinti per una forte *vis polemica* nei confronti della modernità, a servirsi spregiudicatamente delle più sofisticate tecnologie della comunicazione, segnatamente l'informatica e il web, per diffondere la loro visione antimoderna e il loro punto di vista anticonciliare³⁹.

Un'ampia ricostruzione sulla complessa vicenda della Fraternità San Pio X e dei reiterati tentativi dei pontefici di mettere fine alla drammatica frattura con il movimento fondato da mons. Lefebvre – muovendo dalla sua sospensione *a divinis* in seguito alle ordinazioni sacerdotali a Ecône (1976), per giungere alla scomunica *latae sententiae* comminata da Giovanni Paolo II contro i quattro vescovi illecitamente consacrati (1988), subito seguita dall'istituzione della Commissione «Ecclesia Dei»⁴⁰ per favorire un ritorno all'ovile dei fransfughi di Ecône (1988), fino alla revoca della scomunica da parte della Congregazione dei Vescovi sotto il pontificato di Benedetto XVI (2009) – è offerta da G. Miccoli, nel recente saggio *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*⁴¹. Secondo l'autore «studiare Lefebvre e la Fraternità San Pio X, guardare a Lefebvre e alla sua Fraternità, aiuta a capire per contrasto ciò che il Vaticano II, nei suoi orientamenti di fondo, aveva inteso rappresentare per la Chiesa, aveva cercato di rappresentare per la Chiesa»⁴². Ora, per Lefebvre sul banco d'accusa era da mettere il *Leitmotiv* conciliare del «dialogo»: in breve, la Chiesa non dialoga con nessuno, bensì converte. Come il presule ebbe a ricordare a distanza di vent'anni dalla fine del Concilio, il rifiuto sistematico degli schemi predisposti dalle Commissioni preparatorie non poteva che essere univocamente interpretato come un matrimonio della Chiesa cattolica con l'eresia protestante, come una resa all'infiltrazione degli ideali rivoluzionari del 1789:

La libertà, è la libertà religiosa [...] che dà un diritto all'errore. L'uguaglianza, è la collegialità, con la distruzione dell'autorità personale, dell'autorità di Dio, del papa, dei vescovi, la legge del numero. La fraternità infine è rappresentata dall'ecumenismo⁴³.

Sulla stessa lunghezza d'onda, venticinque anni dopo il superiore della Fraternità, mons. Bernard Fellay, non aveva remore nel presentare il Vaticano II come uno strumento del castigo divino⁴⁴, poiché la Chiesa conciliare aveva

³⁹ È sintomatico segnalare come proprio per arginare questa deriva anticonciliarista che si è propagata su internet, dal 25 gennaio 2010, un gruppo di teologi dell'Associazione Teologica Italiana, con il concorso dei cardinali C.M. Martini e R. Tucci e del vescovo conciliare L. Bettazzi, ha inteso dare vita al sito-web www.vivailconcilio.it, per promuovere e valorizzare il messaggio del Vaticano II soprattutto presso le nuove generazioni.

⁴⁰ Istituita il 2 luglio 1988 con il compito di collaborare con i Vescovi, con i Dicasteri della Curia Romana e con gli ambienti interessati, allo scopo di facilitare la piena comunione ecclesiale dei sacerdoti, seminaristi, comunità o singoli religiosi e religiose in vario modo legati alla Fraternità fondata da

Mons. Lefebvre, desiderosi di rimanere uniti al Successore di Pietro nella Chiesa Cattolica, conservando le loro tradizioni spirituali e liturgiche, alla luce del Protocollo firmato dal cardinale Ratzinger e da mons. Lefebvre in data 5 maggio 1988.

⁴¹ Laterza, Bari 2011.

⁴² *Ivi*, VII.

⁴³ M. LEFEBVRE, *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Albin Michel, Paris 1985, 112.

⁴⁴ Significativo suona il seguente passaggio: «Pochi uomini – ben pochi purtroppo – comprendono che la terribile crisi che colpisce la Chiesa a partire dal Vaticano II è una punizione più terrificante di tutte le altre, perché questa volta la catastrofe è spirituale: ciò che è colpito a morte, ciò che viene ucciso

declinato dalla sua missione di portare la salvezza all'umanità, per approdare a una compiacenza filantropica nei riguardi del mondo moderno.

Secondo Miccoli, un primo elemento che differenzia l'atteggiamento di Giovanni Paolo II rispetto al suo predecessore è la concessione fatta a quei seguaci di Lefebvre che intendevano abbandonare il movimento, di conservare le proprie tradizioni spirituali e liturgiche, proprio per facilitarne un ritorno nella comunione con Roma. In altre parole, il papa polacco decise di derogare al divieto di Paolo VI, consentendo ai ribelli l'uso del messale romano secondo l'edizione del 1962, con annessi il rituale, il pontificale e il breviario romano. Più ancora, nella linea di una tenace ricerca di riappacificazione si collocò Benedetto XVI, quando nel concistoro del 23 marzo 2006 informò i cardinali presenti della sua espressa volontà di riannodare il dialogo con la Fraternità per favorirne un'auspicata riammissione nella comunione con la Chiesa cattolica. Sul piano liturgico la lettera apostolica *Motu proprio Summorum Pontificum* (2007) sancì che la messa detta di «san Pio V» in realtà non era mai stata abrogata, con l'ulteriore precisazione che rispetto al messale di Paolo VI non si era in presenza di «due riti», bensì di un «uso duplice dell'unico medesimo rito»⁴⁵. Questo documento precedette due altri atti formali di papa Ratzinger: a) la pubblicazione del *Motu proprio Ecclesiae unitatem* (2009), con la quale si dava corso alla riorganizzazione della commissione pontificia «Ecclesia Dei», rendendola indipendente dalla Congregazione per la Dottrina della Fede; b) il già ricordato decreto della Congregazione per i Vescovi di revoca della scomunica *latae sententiae* contro i quattro vescovi consacrati illecitamente da mons. Lefebvre, firmato dal cardinale Giovanni Battista Re, naturalmente su decisione di Benedetto XVI.

I due pronunciamenti, ricorda Miccoli, innescarono una vera e propria alzata di scudi da parte di molti settori dell'episcopato mondiale: sul primo caso, molti vescovi e teologi discussero se una profonda modifica della *lex orandi* non avrebbe di fatto comportato un mutamento della *lex credendi* (convincimento che paradossalmente coincideva con le stesse convinzioni di Lefebvre); sul secondo caso, si innescò pochi giorni dopo la bufera del «caso Williamson», le cui tesi esplicitamente negazioniste sulla tragedia della *Shoah* costrinsero la Santa Sede a fare marcia indietro.

In sintesi, il bilancio fortemente critico che Miccoli traccia della volontà di Benedetto XVI di non lasciare nulla di intentato per ricomporre lo scisma della Fraternità di San Pio X può essere ricondotto a due nodi cruciali. Anzitutto, lo storico triestino intravede l'esistenza di un involontario paradosso allorché il papa sostenne che l'iniziativa di riconciliazione con i lefebvriani era da ricondurre all'impegno ecumenico per l'unità dei cristiani – una motivazione che risulterebbe tanto più singolare se applicata a un gruppo ecclesiale che ha sempre tenacemente avversato e ritenuto disastroso l'impegno dell'ultimo Concilio in materia di ecumenismo e di dialogo interreligioso. In secondo luogo, il desiderio di operare un gesto di misericordia per cercare di ricomporre lo scisma lefebvriano comporterebbe delle notevoli ripercussioni sul peso e la portata del Vaticano II, fino a lasciar intravedere una sua lettura normalizzante e minimizzante. Proprio nella lettera ai vescovi seguita alla disavventura del «caso Williamson», Benedetto XVI aveva invitato a non equivocare la portata della sua iniziativa, poiché in questione non vi sarebbe stato affatto l'accettazione o meno del concilio Vaticano II e del magistero post-conciliare dei papi. E, tuttavia, egli asseriva:

senza rumore e in un'indifferenza peggiore della morte sono le anime» (*Lettre de Mgr Bernard Fellay aux amis et bienfaiteurs*, www.laportelatine.org/communication/bienfait/75/75.php).

⁴⁵ *Lettera ai vescovi di tutto il mondo*, in BENEDETTO XVI, *Motu proprio Summorum Pontificum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 24.

Ma ad alcuni di coloro che si segnalano come grandi difensori del Concilio deve essere pure richiamato alla memoria che il Vaticano II porta in sé l'intera storia dottrinale della Chiesa. Chi vuole essere obbediente al Concilio, deve accettare la fede professata nel corso dei secoli e non può tagliare le radici di cui l'albero vive⁴⁶.

Miccoli sostiene che la frase conclusiva rischia di apparire ingenerosa nei confronti di quanti si schierano a difesa del Vaticano II interpretandolo come un «nuovo inizio», poiché certamente nessuno di essi si sognerebbe di tagliare i ponti con la tradizione ecclesiastica anteriore al Concilio. Tuttavia, l'affermazione precedente che l'ultimo Concilio «porta in sé l'intera storia dottrinale della Chiesa», se venisse assunta nella sua letteralità, rischierebbe seriamente di non dare ragione della storicità del cristianesimo – in breve, del portato decisivo del Vaticano II, vale a dire «l'entrata della coscienza storica della tradizione» (Ch. Theobald) –, con l'improvvida conseguenza di aprire le porte a una piena restaurazione, quasi il pontefice rivendicasse di gestire in proprio la questione della riconciliazione con i lefebvriani, fino al punto di accondiscendere nei confronti di un ridimensionamento della portata dell'ultima assise conciliare.

L'impressione che si ricava dalla lettura del saggio di Giovanni Miccoli, che per sua stessa ammissione lamenta di avere assunto un «tono controversistico» nel tentativo di raccapezzarsi fra la dottrina conciliare e l'ideologia paraconciliare, è che l'aver egli adottato la complessa e scivolosa vicenda del confronto/scontro con i lefebvriani per ricostruire l'ermeneutica e la recezione del Concilio da parte di Benedetto XVI, non dia ragione della posizione di quest'ultimo, che in altre occasioni non ha mancato di dichiarare il suo sostegno e la sua fedeltà alla causa dell'ultimo Concilio. Valga un ultimo pronunciamento, di qualche mese successivo alla pubblicazione dello storico triestino. Rivolgendosi recentemente alla Chiesa francese che celebrava i cinquant'anni dall'apertura dell'assise vaticana (Lourdes 24-25 febbraio 2012), Benedetto XVI ha inteso affermare che «Il Concilio Vaticano II è stato e rimane un autentico segno di Dio per il nostro tempo»; così che se lo interpretiamo «all'interno della tradizione della Chiesa e sotto la guida sicura del Magistero» potrà diventare «sempre di più una grande forza per il futuro della Chiesa». Di qui l'auspicio che il 50° anniversario sia l'occasione «di un rinnovamento spirituale e pastorale», cogliendo l'opportunità di «conoscere meglio i testi che i Padri conciliari ci hanno lasciato in eredità e che non hanno affatto perso il loro valore». Un tale «rinnovamento, che avviene nella continuità», avrà un effetto benefico in molte direzioni della vita ecclesiale, a condizione di disporsi a «un'apertura sempre più grande alla persona di Cristo, ritrovando in particolare il gusto della Parola di Dio, per raggiungere una profonda conversione del nostro cuore e andare lungo le strade del mondo per annunciare il Vangelo della speranza agli uomini e alle donne del nostro tempo, in un dialogo rispettoso con tutti»⁴⁷.

In ultima analisi, l'atteggiamento di Ratzinger/Benedetto XVI relativamente all'eredità conciliare non pare possa essere liquidato con un giudizio sommario che ne decreti e censuri l'equivoca ambiguità, poiché secondo una sana *ratio* ermeneutica ciascun pronunciamento magisteriale esige per sua

⁴⁶ *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI ai vescovi della Chiesa cattolica riguardo alla remissione della scomunica dei 4 vescovi consacrati dall'arcivescovo Lefebvre*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_it.html.

⁴⁷ *Message de Benoît XVI aux catholiques réunis à Lourdes pour les 50 ans de Vatican II*, in: <http://www.eglise.catholique.fr/actualites-et-evenements/dossiers/anniversaire-de-vatican-ii/rassemblement-a-lourdes/message-de-benoit-xvi-aux-catholiques-reunis-a-lourdes-pour-les-50-ans-de-vatican-ii-13911.html>.

natura un complesso discernimento che ne svisceri l'occasione, il contesto e i destinatari del messaggio. Non si può mettere sullo stesso piano, e in altri termini confondere, il registro formale di una lettera ai seguaci di Lefebvre, per cercare di favorire una riappacificazione, con quello di un messaggio che il papa, come pastore della Chiesa universale, indirizza a tutti i cattolici per valorizzare il rinnovamento della Chiesa alla luce del Vaticano II. Sarebbe un'operazione non soltanto ingenerosa, ma insieme poco accorta.

7. Paladini dell'«anticoncilio»

L'autore che più di ogni altro si è cimentato nel confutare la *mens* e il *corpus* del Vaticano II, è stato indiscutibilmente l'intellettuale luganese Romano Amerio (1905-1997)⁴⁸, autore di *Iota Unum. Studio sulle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX* (1985)⁴⁹. La scrittura del filosofo svizzero costringe il lettore alla fatica improba di acclimatarsi a uno stile personalissimo, contraddistinto da un'esasperata ricercatezza nel vocabolario e nella costruzione sintattica e da un esercizio ermeneutico sui testi che si connota come una vera e propria dissezione chirurgica. Non si può poi tacere il fatto che la sua prosa è contrassegnata da una sofisticata acribia filologica che lo porta a inaugurare eccentrici neologismi, fra cui spiccano le imputazioni di «circiterismo» e di «neoterismo» rivolte alla Chiesa post-conciliare, segnatamente la tendenza ad accogliere indiscriminatamente ogni innovazione e l'approssimazione terminologica e concettuale nel procedimento espositivo. Così scriveva:

Il primo carattere del tempo postconciliare è quello di un cangiamento generalissimo che investe tutte le realtà della Chiesa, sia *ad intra*, sia *ad extra*. Sotto questo aspetto il Vaticano II espresse una forza spirituale così imponente da doversi porre in un posto singolare nella serie dei Concili. Questa universalità della variazione introdotta pone anche la questione: non si tratta forse di una *mutazione sostanziale*, analoga a quella che in biologia chiamasi idiovariazione? Si forma la domanda, se non stia attuandosi il passaggio da una religione a un'altra, come molti, e del ceto chiericale e del ceto laicale, non si peritarono di proclamare. Se così fosse, il nascimento del nuovo importerebbe la morte del vecchio, come in biologia e in metafisica. Il secolo del Vaticano II sarebbe allora un *magnus articulus temporum*, il colmo di uno dei giri che lo spirito umano vien facendo nel suo perpetuo ravvolgersi in sé medesimo. Si può anche porre la questione in altri termini: il secolo del Vaticano II non darebbe forse la dimostrazione della pura storicità della religione cattolica o, che è lo stesso, della non-divinità della religione cattolica?⁵⁰

⁴⁸ Per quanto, si tratti di un pensatore «sottoposto come pochi altri a una *damnatio memoriae* quasi assoluta, a una politica del silenzio e dell'oblio davvero sospetta» (M. D'AMICO, *Per un accesso a Iota unum: la struttura della critica di Amerio alla teologia conciliare e post-conciliare*, in ASSOCIAZIONE CULTURALE CENTRO STUDI ORIENTE OCCIDENTE, *Romano Amerio. Il Vaticano II e le variazioni della Chiesa cattolica del XX secolo*,

Fede&Cultura, Verona 2008, 42-77: 43), il suo *opus magnum* (cfr. nota successiva) è stato ristampato quattro volte in Italia, poi tradotto in francese, inglese, spagnolo, portoghese, tedesco, olandese.

⁴⁹ Riccardo Ricciardi, Milano - Napoli 1985; rist. a cura di E.M. REDAELLI, Lindau, Torino 2009.

⁵⁰ *Iota unum*, Lindau, Torino 2009, 107s.

Quello che dev'essere subito rimarcato è che il *neoterismo* del magistero e dei teologi postconciliari non è da Amerio distinto dalle equivocità o anfibologie presenti nel Concilio stesso, nei cui testi sarebbero presenti ombre di soggettivismo, una colorazione generale del pronostico in chiave «speranzata e ottimistica», una contrazione al minimo del soprannaturale (come se il religioso fosse fatto combaciare al massimo con il mondano). Soprattutto, pareva a lui esecrabile lo spirito di dialogo, funzionale a inaugurare il nuovo rapporto della Chiesa con il mondo:

Il Papa concepisce il dialogo col mondo come identico col servizio che la Chiesa deve prestare al mondo e talmente dilata l'idea del servizio da dire espressamente che i Padri non sono convocati per trattare *le cose loro*, cioè della Chiesa, bensì *quelle del mondo*. L'idea che il servizio della Chiesa al mondo è ordinato a far servire il mondo a Cristo, di cui l'individuo storico è la Chiesa, e che il dominio della Chiesa non implica servitù dell'uomo, ma anzi elevazione e signoria dell'uomo, viene qui scarsamente lumeggiata. Sembra che il Papa voglia fugare ogni taccia o suspicione di dominio, di qualunque sorta indistintamente, mentre è pura parola del Cristo «ego *vici mundum*»⁵¹.

Una severa disapprovazione era riservata anche alla condotta conciliare dei due pontefici. Nel caso di Giovanni XXIII il rimprovero valeva anzitutto per l'opzione annunciata di contrapporre il principio della misericordia a quello della severità, sorvolando sul fatto che la condanna stessa dell'errore – agli occhi di Amerio – era a ben vedere un'opera di misericordia, mentre colpendo l'errante, in realtà si provvede a correggerlo e, soprattutto, a evitare che altri possano incappare in quell'errore, specialmente in materia di morale: «Questo è un punto in cui la chiarezza papale è inconfutabilmente venuta meno»⁵². Altrettanto deprecata era la rottura della legalità conciliare con una deroga al regolamento, avvenuta in due episodi macroscopici: una prima volta, quando papa Roncalli il 13 ottobre 1962 accondiscese alla improvvida richiesta del cardinale Liénart di rinviare l'elezione delle commissioni conciliari, consentendo di fatto che si accordasse credito a quella cospirazione che finì per favorire una massiva rielezione di ben 69 dei 70 schemi preparatori; una seconda volta, allorquando cinque settimane dopo nonostante non fosse stata raggiunta una maggioranza qualificata per interrompere la discussione del *De Fontibus*, il pontefice avvocò a sé la decisione di far rifondere lo schema da una nuova commissione. Quanto a Paolo VI, la critica puntava a mettere in luce la sua debolezza congenita nell'esercitare il primato, cosicché lungo tutto il suo pontificato optò per un registro ortatorio e monitorio che richiama senza condannare, dirigeva senza comandare. Emblematica al riguardo, sarebbe la sua impotenza di fronte alla esplicita richiesta da lui avanzata, ma rigettata dalla maggioranza conciliare, di vedere inserito nel cap. VIII della *Lumen gentium* il titolo mariano di *Mater Ecclesiae*, salvo riproporlo a *late-re* dell'assemblea sinodale; tuttavia, l'esempio più lampante fu la desistenza papale a proposito dell'universale eliminazione della lingua latina nella riforma liturgica, così da assecondare una deriva che non era affatto contemplata dal n. 36 della Costituzione sulla liturgia. Secondo *Iota unum* lo snervamento della potestà pontificia sarebbe da addebitare alle attitudini dell'uomo Montini che preferiva soffrire interiormente, piuttosto che assolvere il compito direttivo e di governo che spetta al successore di Pietro.

Nel lasciar prevalere le propensioni dell'indole alle prescrizioni dell'ufficio il Papa sembra ravvisare un maggior esercizio di umiltà nel pati-

⁵¹ *Ivi*, 70s.

⁵² *Ivi*, 85.

re che non nell'operare per l'ufficio. Non so se un tal pensiero sia fondato: è certo che proporsi di patire per la Chiesa sia maggior umiltà che accettare di operare per la Chiesa?⁵³.

In ultima analisi, per Amerio la crisi gravissima in cui versa la Chiesa cattolica all'indomani del Vaticano II, certamente la più devastante dei suoi venti secoli di storia, è portata non dall'esterno, ma proviene dal suo interno, in quanto è prodotta da uomini che fanno parte della gerarchia episcopale. Il pirronismo filosofico, che si spalanca sull'abisso del nichilismo, del relativismo e dello scetticismo provoca il fenomeno del mobilismo dogmatico, distruggendo la nozione stessa di immutabilità del dogma, così da approdare al fallace convincimento che obiettivo dell'evangelizzazione non sia l'insegnamento, bensì il dialogo. Quest'ultimo vocabolo, prima ignoto alla Chiesa, compare ben 28 occorrenze nei testi conciliari, affermandosi come cifra topica del Magistero ecclesiastico,

esorbitando dall'ambito della logica e della retorica in cui prima era circoscritto. Tutto ebbe struttura dialogica. Si avanzò sino a configurare una struttura dialogale dell'essere divino (in quanto uno, non in quanto trino), una struttura dialogale della Chiesa, della religione, della famiglia e della pace, della verità e via dicendo. Tutto diventa dialogo e la verità *in facto esse* delegua nel suo proprio fieri come dialogo⁵⁴.

Iota unum si concludeva con una duplice congettura finale. In un primo caso, il processo di dissoluzione del cattolicesimo nella sostanza del mondo si sarebbe risolta in una sorta di «aggiustamento totale» delle forme politiche, delle credenze religiose delle strutture economiche, delle istituzioni giuridiche e delle forme culturali. L'instaurazione del *regnum hominis* costituirebbe la novità catastrofica annunciata dalla filosofia marxistica, ma non di meno avallata dalla teologia neoterica. A trionfare sarebbe allora l'assoluta storicità del cristianesimo che per Amerio equivaleva all'eliminazione dell'Assoluto dalla sfera della ragione e della religione. La seconda congettura circa il futuro della Chiesa, in sintonia con la sensibilità montiniana, accanto al suo snaturamento e alla conformazione alle logiche mondane, vedrebbe la Chiesa preservata in un residuo minimo, nanificata, in una minimanza di uomini che per quanto insignificante e moriente, assicurerebbe la concentrazione degli eletti, così da salvaguardare la testimonianza indefettibile della fede.

Questa drammatizzazione teoretica della vicenda del cattolicesimo contemporaneo – con i suoi portati del democraticismo, del discussionismo, della desistenza dell'autorità, del dialogicimoeccumenico – non coinciderà a giudizio di Amerio con la morte del cristianesimo, soltanto se la Chiesa, invertendo la rotta tracciata dal Vaticano II, si disponga non già a leggere i «segni dei tempi», bensì a conformarsi ai «segni dell'eterna volontà».

Il teologo Brunero Gherardini, proprio nella ultima fase della sua cinquantennale produzione teologica⁵⁵, si è dedicato con un puntiglio e uno zelo impareggiabili per reagire nei confronti di un'enfatica mitizzazione del con-

⁵³ *Ivi*, 142.

⁵⁴ *Ivi*, 104.

⁵⁵ Una recentissima panoramica sulla copiosa attività letteraria del teologo di Prato – i cui studi hanno privilegiato la figura e l'opera di Lutero, la Riforma protestante, l'ecumenismo, la

mariologia e la teologia spirituale – è offerta in *Brunero Gherardini. Il magistero teologico. Bibliografia degli scritti*, a cura di M. SINICO, Libreria Cattolica, Prato 2012. Il volume raccoglie 835 titoli: monografie, curatele, traduzioni, articoli, interventi e recensioni.

cilio Vaticano II, da cui si sono alimentati quel rito e quella litania di celebrazione senza sosta e senza fine. «Ne è scaturita un *volgata* interpretativa che, priva spesso perfino d'una patina d'elaborazione critica, ha dato ed imposto il la all'interpretazione corrente»⁵⁶.

Nei confronti dei suoi critici, Gherardini ribadisce a più riprese nella sua trilogia – *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (2009); *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato* (2011)⁵⁷; *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco* (2012)⁵⁸ – che la sua posizione non può essere sbrigativamente liquidata come una presa di posizione contraria al Vaticano II, poiché egli ne difende la legittimità conciliare e la grandiosità mai prima raggiunta dai precedenti concili. Nondimeno egli ha avvertito la necessità di un “discorso da fare” in vista di dirimere la questione *se, in che senso, e fin a che punto* il Vaticano II, e soprattutto il postconcilio, possano essere interpretati nella linea di una continuità obiettiva seppur evolutiva con la Tradizione, o al contrario se non risultino estranei, quando non di ostacolo. È in questa linea che l'autore, al termine del primo volume, rivolge una supplica a Benedetto XVI, per mettere in luce con chiarezza quali siano le dottrine nuove del Concilio non secondo un'esegesi di rottura, ma secondo l'«ermeneutica della continuità», la quale sia «non declamata, bensì dimostrata», così da dar ragione alla conformità del Vaticano II con i precedenti concili e alla fedeltà di quest'ultimo alla Tradizione da sempre vigente nella Chiesa⁵⁹. Qualora tale richiesta venisse accolta sarebbe finalmente assicurata una giusta libertà di critica verso quelle disposizioni pastorali che sono apparse o sono risultate niente affatto opportune, dunque rivedibili o abrogabili in vista di assicurare il bene e il progresso nella verità da parte della Chiesa.

Per questo in modo accalorato, così l'autore difende il suo procedimento:

È falso, nel modo più assoluto, il mio presunto schieramento contro il Vaticano II, di cui difendo la legittimità conciliare e la grandiosità mai prima raggiunta da altri concili, distinguendo livelli diversi su ognuno dei quali l'attenzione critica e l'atteggiamento di Fede non posson non variare. Dall'incontestabilità del fatto conciliare, non nasce un magistero necessariamente infallibile e dogmatico; e nemmeno da un concilio pastorale, nel quale, peraltro, occorrerebbe separare da «pastorale» il significato negativo che l'aggettivo aveva quando nacque (sec. XVII/XVIII) la cosiddetta teologia pastorale. Infallibile e dogmatico è invece il Vaticano II là dove s'appella, direttamente o no, esplicitamente o implicitamente, a dottrine precedentemente definite. Resta da verificare se anche il livello delle innovazioni sia in linea con la Tradizione del «sempre, dovunque, da tutti». Se qualche dubbio affiora, i difensori acriticamente schierati a sua difesa non dimenticheranno che il Vaticano II s'iniziò con un atto di rottura nei confronti di schemi preparati alla luce della Tradizione. A tale riguardo, infine, risulta gratuito e presuntuoso rifiutar il mio «Quod et tradidi vobis»: quel rifiuto,

⁵⁶ B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2009, 14s.

⁵⁷ Lindau, Torino 2011.

⁵⁸ Lindau, Torino 2012.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, 254-257. Sulla pertinenza di questa richiesta avanza qualche perplessità un autore non certo prevenuto nei confronti di Gherardini: «Tuttavia bisogna dire con franchezza che il tono

della “supplica” non pare del tutto sincero – non giudichiamo della buona fede dell'Autore – perché sembra partire dal presupposto, da lui espresso in varie occasioni, che tra il Vaticano II e il Magistero precedente ci fosse una “rottura”» (G. CAVALCOLI, *Progresso nella continuità. La questione del Concilio Vaticano II e del post-concilio*, Fede & Cultura, Verona 2011, 17 n. 11).

infatti, coinvolge per un verso venti secoli di trasmissione e ritrasmissione del dato rivelato, e per un altro i grandi teologi che ne parlarono fin al 1950, ai quali io, l'ultimo, che non oso chiamarmi teologo, mi son semplicemente appellato e che ho riproposto⁶⁰.

In un *cahiers des doléances* in cui raccoglie l'interpretazione fraudolenta del Concilio, Gherardini parla: a) dell'*azione nefasta* di quei «periti» che riuscirono a filtrare in alcuni testi conciliari delle mine vaganti che poi brillarono al momento dell'interpretazione, recezione e applicazione; b) del *tentativo* di estendere principi innovatori secondo il preteso «spirito del Concilio», come tali estranei alla Tradizione e al concilio stesso; c) dell'*assurdità* della preventiva rinuncia a ogni tipo di condanna; d) dello *scandalo* di opinioni e desideri che – senza alcun avvallo dell'assise – si diffusero come suo autentico insegnamento; e) della *stranezza* di un concilio che intese attestarsi su una prospettiva di pastoralità, che in fase postconciliare fu trasformata in magistero teologico e caricata a tratti di validità dogmatica; f) della *desistenza* di quei pastori che di fronte all'espandersi inarrestabile degli errori consentirono che la barca andasse alla deriva; g) dell'*emergenza* del «magistero alternativo» che lasciò spazio «alle trombe neo-ariane ed hegeliane di H. Küng, a quelle libertarie e rivoluzionarie in senso evangelico-marxiano di L. Boff, a quelle estetizzanti e vagamente origeniane di H.U. von Balthasar, a quelle esistenzialistiche ed heideggeriane di K. Rahner, a quelle ferocemente distruttive, specie in ambito etico, di B. Häring»⁶¹.

La *reprimenda* di Gherardini non esclude neppure l'atteggiamento degli stessi pontefici durante e dopo il Concilio, perché papa Roncalli non si avvide che la pietra filosofale dell'«aggiornamento» era destinata a trasformarsi in un'operazione di maldestra «modernizzazione» che polemizzava con il passato recente e remoto; papa Montini, nell'atto di concentrarsi sul programma di compimento delle direttive del Vaticano II oscillò, invece, fra le più accorate lamentazioni per gli abusi postconciliari e gli «elogi più alati» nei confronti dell'assise, ma soprattutto sorvolò sull'intenzionalità adogmatica del Vaticano II, finendo per presentare la collegialità dei vescovi come una sicura formula dottrinale (mentre, essa è estranea alla Tradizione!); con papa Wojtyła il Vaticano II divenne all'atto pratico una porta aperta a ogni manifestazione di religiosità, con liturgie all'insegna del tribalismo e con il trionfo del relativismo (basti pensare all'Incontro internazionale di pace delle religioni ad Assisi nel 1986). Ma alla critica non si sottrae neppure Benedetto XVI, che a fronte della lucida denuncia del *gegen-Geist* conciliare contro la sfrenatezza libertaria che favoriva nel corpo ecclesiastico l'insorgere di forze latenti, aggressive, polemiche e centrifughe, in ultima analisi «non ha mai cessato né di intonare l'osanna del Concilio, né d'affermarne la continuità con tutto il precedente magistero, giungendo fin a riconoscerlo come la sintesi omnicomprensiva e l'espressione più pura dell'intera Tradizione»⁶².

Quello che Gherardini intende ribadire è che nel concilio Vaticano II, comprese le quattro Costituzioni, si deve riscontrare l'assenza di una qualifica e di un'efficacia sul piano dogmatico, non soltanto in ragione della sua dichiarata tonalità pastorale, ma anche in ragione della formulazione linguistica adottata nella promulgazione dei suoi documenti: «Il Santo Sinodo insegna (*docet*) – insegniamo e proclamiamo (*docemus et declaramus*)».

Ciò conferma che il Vaticano II non può definirsi in senso stretto «dogmatico» e che le sue dottrine, non riconducibili a precedenti definizioni, non sono infallibili né irreformabili: e dunque nemmeno vincolan-

ti: chi lo negasse non per questo sarebbe formalmente eretico. Chi poi le imponesse come infallibili ed irreformabili andrebbe contro il Concilio stesso⁶³.

Nel suo ultimo scritto, *Il Vaticano II: Alle radici d'un equivoco*, Gherardini si incarica di svelare «polemicamente» in qual senso il colpo di mano perpetrato dal cardinale Liénart il 13 ottobre del 1962 abbia dato inizio alla *via crucis* degli schemi preparatori e di fatto innescato proprio su una quisquilina del dibattito sulle procedure quel *contro-spirito* che avrebbe causato l'impan-tanarsi nelle sabbie mobili di una Chiesa altra da quella una, santa, cattolica e apostolica che ha il suo centro propulsore nel Romano Pontefice (e, aggiunge l'autore, nella sua Curia). Ecco allora le conseguenze nefaste dell'equivoco che allineò teologia e modernità, abbandonando la sicura guida della neoscolastica per affidarsi alla nuova *vague* dell'antropocentrismo:

- a) I membri della Curia, umiliati;
- b) la sana teologia, ignorata o bistrattata;
- c) i grandi teologi dell'ala conservatrice, anche se Padri conciliari, ridotti al silenzio;
- d) la pastoraltà invocata e declamata, mai però analizzata nel suo essere ed operare;
- e) la Tradizione superata dalla modernità incombente;
- f) l'evangelizzazione determinata dalla modernità e adattata al mondo e alle sue aspettative;
- g) l'ecumenismo, l'antropocentrismo e l'entusiasmo religioso elevati a valori fondativi dell'orientamento conciliare e della correlativa spiritualità. Anche a danno, in alcuni contesti, della Rivelazione, della Tradizione della retta ragione⁶⁴.

Una puntuale confutazione delle posizioni di Gherardini è proposta da un suo ex-allievo, Pietro Cantoni, che seguendo l'adagio *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, lamenta come nelle ultime pubblicazioni del suo professore in tema di ermeneutica del concilio Vaticano II si riscontrino una serie di posizioni decisamente contraddittorie. Secondo l'interprete, le tesi di Gherardini incorrerebbero nel giudizio formulato da papa Benedetto di «estrosità», in cui ricadono non soltanto quanti contrabbandano la novità conciliare come frattura/superamento del passato, ma anche «quelli che addossano al Concilio (e quindi alla Chiesa) la responsabilità del disastro conciliare»⁶⁵. Sostenere che gli insegnamenti del Vaticano II non avrebbero inteso reclamare la qualità di pronunciamenti infallibili, non consente affatto di poterli considerare come «fervorini edificanti» (U. Betti), poiché costituiscono a ben vedere atti del magistero ordinario universale nel suo massimo grado di solennità. Soprattutto, Cantoni contesta radicalmente l'ipotesi avanzata da Gherardini di non poter escludere *apriori* nel Concilio la presenza di errori ed eresie (*aposteriori* basterebbe rinviare al *subsistit in*; al tema della collegialità; a *Gaudium et spes* 12a. 22; soprattutto, a *Dignitatis humanae*); controbatte che se può esistere un papa eretico, nella teologia cattolica mai nessuno ha potuto sostenere la possibilità di un concilio ecumenico eretico⁶⁶. Manifesta poi tutto il suo stupore nel

⁶³ B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, 51.

⁶⁴ B. GHERARDINI, *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*, 169.

⁶⁵ P. CANTONI, *Riforma nella continuità. Riflessioni sul Vaticano II e l'anticonciliarismo*, Sugarco, Milano 2011, 64. Osserva l'autore: «La posizione di

mons. Gherardini è dunque di estremo minimalismo magisteriale, che non si allontana troppo nella sostanza da quella dei cosiddetti "teologi del dissenso"» (ivi, 81).

⁶⁶ Cfr. *ivi*, 91. «È anzi dottrina comune che un concilio veramente ecumenico non possa assolutamente pro-

vedere che uno degli esponenti della gloriosa “Scuola Romana” esprima un surrettizio rispetto formale nei confronti dei testi del Vaticano II che in realtà palesa un occulto dissenso, che conduce il Gherardini «fino a un sostanziale appiattimento sulle posizioni della Fraternità di San Pio X»⁶⁷, nell'atto in cui svuota il magistero conciliare di ogni dignità, forza e vigore.

Recentemente lo stesso Gherardini ha pubblicato un approfondito studio⁶⁸, in cui si è fatto carico di dare finalmente risposta alle *Domande a Roma* di Karl Barth⁶⁹, formulate in un elenco di dieci schemi di interrogativi aperti, uno di carattere generale e poi a seguire nove su altrettanti documenti del Vaticano II. Osserva Gherardini che nessuno finora ha provveduto a dare soddisfazione alle richieste di chiarimento formulate dal teologo evangelico; per questo motivo, seppure con tardivo ritardo, egli si è preso la briga di dare ragionata risposta alle varie domande formulate nella visita barthiana *ad limina apostolorum* del 1966. L'autore si premura di avvertire il lettore che a rispondere non è Roma, ma lui stesso è il solo responsabile. E, tuttavia,

Dietro le mie spalle c'è una conoscenza riconosciutami più volte da altri studiosi di K. Barth, che mi permetteva di volta in volta non solo l'immediato consenso o dissenso nei confronti della domanda in oggetto, ma anche la verifica di essa nel complesso *corpus* barthiano. Ma dietro c'era anche la mia lunga militanza teologica, in base alla quale, e non a cuor leggero, decisi di dar una risposta a chi aveva avanzato una domanda. Tutto ben ponderato, son contento, nonostante il ritardo, d'essere stato io a rispondere⁷⁰.

Non potendo entrare nel merito del complesso apparato dei dieci schemi barthiani e della articolata disamina critica proposta da Gherardini, sia sufficiente prendere spunto dalle «Domande generali» (primo schema) del formulario barthiano. Al teologo evangelico che chiede rispettosamente «1. Le decisioni conciliari hanno un punto focale, un centro di gravità? 2. Il Vaticano II è stato un Concilio di riforma? (la cosa è discussa!)»⁷¹, l'interprete prontamente risponde:

Non avrei nessuna difficoltà a riconoscere che il Vaticano II fu, almeno nelle sue linee maestre, una *riforma-decisione*. I Padri conciliari, in effetti, ribaltarono quelli ch'essi consideravan gl'idoli culturali (ellenizzazione e razionalizzazione della Parola di Dio, metodo scolastico e segnatamente tradizione tomista, connivenze politiche e adorazione del demone *mammona*) e *decisero* un “trend” conciliare tutto trasparenza biblica e lettura dei segni dei tempi nella luce dello Spirito. Cestinaron sdegnosamente e dissennatamente gli schemi della commissione preparatoria, ne rifiutarono il metodo ed in parte il contenuto, si lasciarono dietro le spalle la Tradizione del «quod semper, quod ubique, quod

porre eresie». Ancora: «I teologi non hanno mai discusso sulla possibilità di un concilio eretico, si sono posti la domanda su quali sono le condizioni perché un concilio ecumenico sia tale e i suoi documenti debbano essere considerati da esso promulgati».

⁶⁷ *Ivi*, 99.

⁶⁸ B. GHERARDINI, *A domanda risponde. In dialogo con Karl Barth sulle sue “Domande a Roma”*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2011.

⁶⁹ K. BARTH, *Domande a Roma. Ad limina apostolorum*, Claudiana, Torino 1967; ed. ampliata: *Karl Barth e il Concilio Vaticano II. Ad limina apostolorum e altri scritti*, a cura di F. FERRARIO - M. VERGOTTINI, Claudiana, Torino 2012.

⁷⁰ B. GHERARDINI, *A domanda risponde*, 314.

⁷¹ K. BARTH, *Domande a Roma*, in *Karl Barth e il Concilio Vaticano II*, 79.

ab omnibus» e dichiararon conformi ai dati tradizionali le innovazioni introdotte. Sì, il Concilio, sotto questo profilo, fu una *riforma*, perché fu una *decisione*⁷².

Allo stesso modo del concetto di *rinnovamento*, che alla luce degli sviluppi post-conciliari è a suo giudizio sinonimo di eversione, risulta sospetto a Gherardini lo stesso concetto di *riforma*, soprattutto se lo si ricostruisce a partire dai cambiamenti introdotti nella scia del Vaticano II.

La Chiesa è insieme misterica ed istituzionale. E, non avviene. Non assume, se non a prezzo della sua immutabile identità, una «forma» nuova, qualunque e comunque essa sia. «Forma», infatti, per la metafisica classica è l'essenza, la sostanza prima, l'atto: dunque, la perfezione d'un determinato soggetto. Purtroppo, tra i cambiamenti del Vaticano II, clamoroso fu il rifiuto, almeno sul versante metodologico, della metafisica classica; in ordine a tale rifiuto, una *riforma* della Chiesa non avviene nell'ordine di quella originaria, vale a dire d'una realtà non più Chiesa, o d'una Chiesa altra rispetto a quella di prima, o addirittura d'una non Chiesa. Certamente, non la Chiesa voluta da Cristo e già all'opera negli Atti degli Apostoli⁷³.

A Barth che chiede se i progressisti fossero coscienti del rischio di ripetere in campo cattolico gli stessi «errori commessi dal protestantesimo contemporaneo», Gherardini non ha dubbi nel dare risposta affermativa.

È chiaro, perciò, che i progressisti si ripromettevano non un complesso d'errori, più o meno paragonabile agli errori del protestantesimo contemporaneo, ma quel sintonizzare col mondo moderno e con la cultura in esso preminente, che avrebbe dovuto consentir un dialogo pastoralmente più facile e più ricco di frutti. Che cosa s'intendesse – e mi pare che tuttora s'intenda – là dove il punto di riferimento è il mondo moderno e la sua cultura, è suggerito dalla storia stessa del modernismo di stampo cattolico: *una distinzione fra il metodo dell'assenso e quello della ricerca*⁷⁴.

E qui torna in gioco lo statuto della teologia, perché alla teologia classica che «costruisce i suoi asserti sul piano della Fede rivelata e dalla Chiesa magisterialmente definita e proposta», Gherardini contrappone la teologia (post-) conciliare che reclama la sua natura scientifica «in quanto storicistica, immanentistica, idealistica, trascendentale, esistenzialistica». Le aberrazioni conseguenti ad una tale eversione del concetto stesso di teologia portano nomi altisonanti, quelli dai quali dipende l'*autodemolizione* postconciliare: K. Rahner, H. de Lubac, E. Schillebeeckx, H. Küng, G. Gutiérrez, Cl. (sic) Boff e J.B. Metz.

L'impressione che si ricava da un'attenta analisi dell'interpretazione di Gherardini è che l'autore con molta abilità punti a una duplice operazione: per un verso, pur con molto rispetto nei confronti di Barth, si premuri di rimarcare i punti di inconciliabilità fra la posizione cattolica e quella protestante sugli aspetti controversi dell'ecclesiologia, del primato petrino e della mariologia; per altro verso, istituisca una certa connivenza con il teologo evangelico ogni volta che questi esprime perplessità sull'ottimismo conciliare, sul dialogo con il mondo, sulla funzione profetica. Emblematiche a questo riguardo sono le sezioni dedicate rispettivamente alla *Gaudium et spes* e a Di-

⁷² B. GHERARDINI, *A domanda risponde*, 32.

⁷³ *Ivi*, 34s.

⁷⁴ *Ivi*, 41.

gnitatis humanae. In ultima analisi, l'impressione che si ricava dalla lettura di *A domanda risponde* è che si tratti di una sottile operazione di accaparrarsi dei dubbi di Barth per iscriverli in una prospettiva marcatamente revisionistica della lezione conciliare⁷⁵.

8. *Pubblicistica divulgativa di taglio revisionista*

*Vaticano II. Che cosa è andato storto?*⁷⁶. La scelta del titolo ad effetto, accompagnato in copertina da un'immagine deformata della basilica di San Pietro, sottoposta a un'onda tellurica che ne scuote la facciata: tutto lascerebbe intendere di essere in presenza di uno *spot* di sapore palesemente anticonciliare. In realtà il *pamphlet* del filosofo e romanziere Ralph McInerny, pur stigmatizzando il declino dell'autorità nella Chiesa postconciliare e la sovversione aizzata da un drappello di teologi dissidenti, si sforza di mostrare la via d'uscita dalla crisi che ha attanagliato il cattolicesimo contemporaneo, nella linea di una riscoperta dell'effettiva portata degli insegnamenti del concilio ecumenico Vaticano II in obbedienza al Magistero.

Fin dalle prime pagine, il testo punta a mettere in luce il contrasto fra la forza della Chiesa cattolica americana durante gli anni '50 e il declino avvenuto negli anni successivi al Concilio. In apertura l'autore si pone la seguente domanda:

Molti cattolici conservatori hanno accusato il Concilio stesso di aberrazione dottrinale, affermando che i suoi insegnamenti sono in contrasto con la dottrina cattolica tradizionale. Tuttavia, fare appello ai Papi precedenti contro l'attuale Papa o anche, contro un concilio ecumenico, fare appello a concili precedenti crea insuperabili difficoltà. Se la Chiesa non era protetta dall'errore nel Vaticano II, perché si dovrebbe pensare che i concili precedenti siano più affidabili? Eppure, se il Concilio è senza difetti, dov'è il difetto? Che cosa è andato storto a proposito del Vaticano II? Le defezioni in massa dei sacerdoti e dei religiosi possono non essere state l'obiettivo del Concilio, ma esse si verificarono numerose. L'insolente atteggiamento di eminenti teologi verso il Magistero e il loro rifiuto del Santo Padre possono non essere stati voluti dal Vaticano II, ma il loro dissenso è uno dei tratti a tutti troppo familiari nella Chiesa di oggi. Manifestazioni di debolezza da parte dei pastori e dei vescovi possono non essere state volute dal Concilio, ma quanti preti e vescovi spiegano e difendono la fede con il coraggio e con la fede del Santo Padre? [...] Il chiaro invito di Fatima alla preghiera e alla penitenza induce a pensare che la colpa potrebbe essere non solo dei nostri vescovi o teologi, ma nostra. Potrebbe essere che il rinnovamento che Giovanni XXIII sperò che il Concilio potesse portare sarà infine donato alla Chiesa se ci si affiderà al messaggio di Nostra Signora di Fatima. La crisi di autorità che flagella la Chiesa postconciliare potrebbe essere la punizione per i nostri e gli altrui peccati nella Chiesa⁷⁷.

⁷⁵ Al riguardo, una posizione più ponderata e positiva della sfida contenuta nelle *Domande a Roma* è sostenuta da PH.J. ROSATO, *Ad Limina Apostolorum in retrospect: the reaction of Karl Barth to Vatican II*, in S.W. SYKES (ed.), *Karl Barth: Centenary Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 87-114.

⁷⁶ R.M. MCINERNY, *What Went Wrong With Vatican II: The Catholic Crisis Explained*, Sophia Institute Press, Manchester - NH (USA) 1998; tr. it., *Vaticano II. Che cosa è andato storto?*, Fede & Cultura, Verona 2009.

⁷⁷ Ivi, 18.

Quello che andò *storto*, a ben vedere, non fu tanto il Concilio, ma l'enciclica di Paolo VI, *Humanae vitae*, o meglio la diffusa ostilità con cui quel documento venne recepito in tutto il mondo nella scia del '68, «l'anno in cui la Chiesa andò in pezzi». I teologi dissidenti, con una sconsiderata indulgenza da parte di alcune frange dell'episcopato, esortarono i fedeli laici a seguire la loro coscienza e dunque a disattendere il divieto della Chiesa contro il controllo delle nascite. Secondo McNerny negli anni intercorsi fra il Vaticano II e la pubblicazione dell'*Humanae Vitae*, uno spirito di confusione regnò fra i fedeli, ma nei vent'anni successivi, il dissenso riuscì a radicarsi per responsabilità dei circoli teologici progressisti che appellandosi alla libertà di coscienza – a loro dire, portato irrinunciabile della lezione conciliare – non soltanto soffocarono la voce del Magistero nella mente e nel cuore dei fedeli, ma finirono per scippare il controllo del Concilio al papa e all'autorità della Chiesa. La soluzione del filosofo americano – vale a dire, *come raddrizzare quello che è andato storto* – si attesta su una difesa della dottrina conciliare, perché sarà pur vero che nell'assise vaticana esistesse una divisione fra esperti e vescovi, oppure fra fronte progressista e minoranza conciliare.

E senza dubbio ci furono prelati che vedevano i membri della curia vaticana come ostacoli al rinnovamento che Giovanni XXIII aveva promosso. Questo significa che il Concilio fu la vittoria di una parte sull'altra? La domanda stessa indica i limiti di un'interpretazione basata sulla divisione in fazioni. La Chiesa non è un'organizzazione meramente umana. Essa è un mistero divinamente istituito la cui vita è guidata dallo Spirito Santo. Per quante risse ci furono fuori da San Pietro, per quanto spirito partigiano ci sia stato, quando i vari testi sono stati discussi e rivisti, una volta che hanno ricevuto la maggioranza di voti dai padri conciliari e sono stati promulgati da Paolo VI, essi non possono più essere considerati come il prodotto o la proprietà di un qualche partito all'interno della Chiesa. Ora hanno un ruolo normativo rispetto alla fede dei cattolici. Nessun cattolico può presumere di rifiutare il Concilio e nello stesso tempo rimanere un leale membro della Chiesa⁷⁸.

È comprensibile, allora, che Gherardini dichiarò a chiare lettere la sua delusione per l'esito del *pamphlet* dell'«inconcludente» McNerny, perché a fronte di un «titolo mozzafiato», non abbia affatto mantenuto le promesse: «Per me fu allora evidente che anche lui, nel quale speravo di trovar un compagno di viaggio, di fatto ingarbugliava ulteriormente la matassa e non portava nessun contributo di chiarezza»⁷⁹.

Nella scia dell'impostazione di McNerny può essere recensita la sortita di Giovanni Cavalcoti, quale si ritrova in *Progresso nella continuità. La questione del Concilio Vaticano II e del post-concilio*, che lamenta come il fronte progressista riuscì fin dalle prime battute conciliari, «in verità con mezzi non del tutto limpidi», nell'impresa di accantonare e sostituire il programma predisposto dalla Commissione preparatoria internazionale, sotto la guida del cardinale Ottaviani e della «scuola romana». Tuttavia, non per questo è consentito rigettare la dottrina conciliare, poiché per un credente non può essere in discussione che le enunciazioni e le deliberazioni di un concilio sono governati e moderati dalla superiore ispirazione dello Spirito Santo⁸⁰.

⁷⁸ Ivi, 84.

⁷⁹ B. GHERARDINI, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, 58; cfr. pure Id., *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*, 29. 344.

⁸⁰ «Infatti, se è vero che nel corso dei lavori conciliari i progressisti erano in qualche modo influenzati dal modernismo e dal protestantesimo e forse anche dalla massoneria – alcuni hanno parlato

Certamente a qualche decennio di distanza, dopo i conflitti ermeneutici che si sono sviluppati nel turbolento post-concilio, sarebbe auspicabile che la Santa Sede provvedesse a riassumere e raccogliere i principali insegnamenti dottrinali del Concilio in forma di canoni, prevedendo anche una relativa sanzione disciplinare per chi li rigettasse. Si tratterebbe di un elenco di punti fermi, irrinunciabili e «non negoziabili», che ogni buon cattolico deve assumere e osservare, pena la disobbedienza alla dottrina della fede. Una tale soluzione avrebbe il pregio di ovviare al difetto dello stile espositivo del Vaticano II, di cui si deve lamentare l'eccessiva prolissità e una obiettiva imprecisione di linguaggio. La Chiesa dovrebbe distinguere con chiarezza, nel quadro della suddetta chiarificazione, le dottrine non soggette a discussione (come tali «infallibili»), da quelle passibili di libera discussione e di critica, cioè quelle di carattere pastorale. Ciò consentirebbe, oltretutto, di porre fine agli imbrogli e alle strumentalizzazioni dei modernisti, sottraendo loro l'esclusiva competenza sul dettato conciliare, che invece compete al Magistero; inoltre, avrebbe l'effetto di «tranquillizzare i lefebvriani (onesti) mostrando loro con chiarezza il legame con la Tradizione».

Per completezza è necessario aggiungere due aspetti a dir poco problematici della trattazione di Cavalcoli: da un lato, per ben due volte nel suo saggio torna a ripetere che i vescovi devono vigilare sul peccato di eresia, che è ancora più grave del peccato di pedofilia. Francamente, c'è più di un motivo per dubitare di questa evidenza, ribadita in apertura e chiusura del saggio. Un altro aspetto assai discutibile è la vera e propria demonizzazione del pensiero (e della stessa persona) di Karl Rahner, presentato come la *summa* e la causa scatenante di tutti i vizi che hanno infestato la Chiesa del postconcilio. Al gesuita austriaco Cavalcoli aveva già dedicato un'opera dal titolo sintomatico, *Karl Rahner. Il Concilio tradito* (2009), in cui si riprometteva un'analitica disamina di tutti gli errori del rahnerismo⁸¹, con l'ammissione un po' opportunistica: «senza per questo misconoscere i suoi meriti». Siffatta precisazione non riesce affatto a diradare l'idea di una fissazione ingenerosa e ossessiva nei confronti dell'opera di uno dei grandi maestri della teologia cattolica del XX secolo, unanimemente riconosciuto per la sua lezione teologica di grande respiro e per il notevole impegno di rinnovamento metodologico e sistematico. Sia chiaro, nessuno pensa che Rahner debba essere immune da un vaglio critico della sua opera, a condizione però che esso si riveli all'altezza della sua lezione teologica.

addirittura di «congiura» – evidentemente non sono riusciti nelle loro manovre; e tuttavia lo Spirito Santo si è servito di loro per far giungere nei testi conciliari alcune giuste istanze del modernismo, le quali fino ad allora non erano state ufficialmente riconosciute» (G. CAVALCOLI, *Progresso nella continuità*, 18).

⁸¹ La proposta di Rahner, a detta di Cavalcoli avrebbe «prodotto disaffezione per la verità, saccenteria, superbia, sete di potere ed empietà, ribellione al Magistero e al Papa, cedimento agli errori della modernità, assenza di confutazione degli errori, profanazione della liturgia, "cattolici" che in realtà sono protestanti, diminuzione della pratica religiosa e sacramentale, delle conversioni al cattolicesimo, delle vocazioni religiose e sacerdotali, defezioni, rilassamento dei costumi, politicizzazione

della Chiesa, affarismo ecclesiastico, secolarismo, relativismo dottrinale, permissivismo morale, indifferenza o sincretismo religiosi, disintegrazione della famiglia e della società, egoismo economico, conversione ad altre religioni, apostasia totale dalla fede e corruzione morale. Il rahnerismo, col pretesto dell'apertura al mondo moderno, del dialogo, del pluralismo, della democrazia, della libertà religiosa e di ricerca, dell'ecumenismo, della maturità dei laici, dell'ispirazione dello Spirito Santo, ha eliminato nel Corpo di Cristo le difese immunitarie, rendendo insipida o discutibile la Parola di Dio, e ha tolto il muro di cinta della Vigna del Signore» (*ivi*, 16s.). Effettivamente, questa costellazione di errori addebitati a Rahner ha di che apparire nient'altro che esito di una forma di idiosincrasia nell'interprete.

Per concludere questa rassegna, è possibile riferirsi a due altre pubblicazioni, di taglio intenzionalmente divulgativo, ma entrambe contraddistinte da un'amara ricognizione sui portati della lezione conciliare e della sua recezione in ambito cattolico.

Assai incalzante nei ritmi e intrigante nel procedimento espressivo risulta il testo di una coppia di editorialisti, Alessandro Gnocchi e Mario Palmaro, *La Bella Addormentata. Perché dopo il Vaticano II la Chiesa è entrata in crisi. Perché si risveglierà* (2011). In stile giornalistico, facendo ricorso a un ricco repertorio di metafore e ricostruendo le vicende vaticane come un *reality show*, i due autori nella descrizione dell'apostasia silenziosa che contrassegna il periodo post-conciliare elevano come *maîtres à penser* Romano Amerio, Brunero Gherardini e Roberto de Mattei⁸², autori ingiustamente ostracizzati proprio dai paladini di quel Vaticano II, campione di un atteggiamento di apertura, dialogo, confronto, elogio della diversità. Lo *tsunami* del Vaticano II si è abbattuto sui tre pilastri della comunicazione cattolica: a) l'*abbandono del latino*, che ha comportato la perdita dell'idea di cattolicità come universalità e omogeneità fino a evaporare nell'arcobaleno delle identità multiculturali; b) la *denigrazione dell'apologetica*, che ha innescato un «rompete le righe» nel campo dell'ortodossia cattolica aprendo le porte a un biblicismo neoprotestante; c) la *perdita dello stile definitorio e giuridico*, che ha maldestramente assegnato un primato al «Concilio opinativo», contenitore eversivo che misconosce il dettato del «Concilio reale», in modo che la diffusione della verità

⁸² È autore di *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010. L'opera di de Mattei costituisce la pala storica di un trittico, accanto alla pala filosofica di Romano Amerio e a quella teologica di Brunero Gherardini. L'idea programmatica che muove questa ricostruzione storica del Vaticano II, iscritta nel contesto precedente e in quello successivo, è riassumibile nella sottolineatura che l'evento conciliare, proprio in quanto evento globale, è un tutto che comprende – senza che sia possibile separarli – i dibattiti in aula, l'azione delle *lobby*, l'influsso dei *media* durante e dopo il Concilio, i documenti e la stessa recezione in ambito ecclesiale. In breve, il *corpus* letterario del Vaticano II risulta compreso e comprensibile solo alla luce dell'evento e fuori dell'evento perde il suo significato. Di conseguenza, per de Mattei è assolutamente impertinente e impraticabile un esercizio di lettura che punti a separare i documenti dall'evento e dalle conseguenze del Concilio – cioè da quel post-concilio dove finì per trionfare l'ermeneutica della discontinuità e della rottura. Almeno su questo punto, le conclusioni di de Mattei, alla fine, non sono troppo diverse da quelle sostenute dalla Scuola di Bologna: al Concilio ci fu uno scontro fra conservatori e progressisti, i conservatori persero e i progressisti vinsero. Tuttavia, nonostante non fossero maggioritari, questi ultimi prevalsero

perché riuscirono a vincere le resistenze dei dubbiosi e degli incerti e perché furono appoggiati dai due pontefici: non solo Giovanni XXIII, ma anche Paolo VI il quale, secondo de Mattei, giocò, da abile politico qual era, la carta dell'obbedienza al papa e raccomandò a tutti i protagonisti in lizza una condotta improntata a moderazione per ottenere la quasi unanimità dei consensi al momento del voto. Sotto questo profilo, de Mattei radicalizza la lettura ratzingeriana delle due ermeneutiche, poiché alla luce dei fatti narrati nella sua storia la «continuità» si dà o non si dà, nonostante il tentativo di negare l'esistenza di una vera rottura, almeno in alcuni passaggi dei testi conciliari. Oltretutto, egli punta a mostrare come i problemi di stesura e di lettura dei testi conciliari nascano ben prima dell'assise vaticana e siano frutto di una teologia e di una filosofia già votate alla «rottura» con il passato. Al termine del saggio, l'autore in qualità di storico si unisce alle suppliche di quei teologi che rivolgono a papa Benedetto XVI la supplica di «promuovere un approfondito esame del concilio Vaticano II, in tutta la sua complessità ed estensione, per verificare la sua continuità con i venti Concili precedenti e per dissipare le ombre e i dubbi che da quasi mezzo secolo rendono sofferente la Chiesa, peu nella certezza che mai le porte degli Inferi prevarranno su di Essa (Mt 16,18)» (ivi, 591).

cristiana si è tramutata in un'operazione di blandizie dei destinatari, inversamente proporzionale alla custodia dell'integrità del messaggio rivelato.

Nonostante risulti pieno di complotti e macchinazioni di ogni sorta, malgrado un titolo che promette un *thriller* avvincente e galvanizzante, il romanzo di Rosa Alberoni, dal titolo sintomatico *Intrigo al Vaticano II*⁸³, risulta un racconto di discutibile pregio letterario e assai poco accattivante. Una circolare segreta scritta in olandese recapitata ai padri conciliari progressisti, lo sdegno di Paolo VI che si sente tradito da una parte del collegio episcopale, un Concilio chiuso in fretta e furia prima che possa esplodere una pericolosa carica esplosiva antiromana, il Papa stesso che parla di «fumo di Satana entrato nel Tempio»... sono questi alcuni ingredienti di cui l'autrice si serve per restituire l'atmosfera intossicata che si respirava nella basilica vaticana durante i lavori dell'assise e per tenere il lettore con il fiato sospeso fino alla fine del racconto. Lo scritto è imbevuto di trame e di raggiri, debitrice di quella deriva «democraticista» che si prefiggeva di esautorare l'autorità del papa e quella della tradizione cattolica, attentando al Concilio con le perfide lusinghe del «dialogo», della «partecipazione», dell'«aggiornamento». In quarta di copertina, poi, è riportato con molta enfasi il giudizio di un anziano funzionario della Curia: «C'è più verità in questo romanzo che in mille opere scritte sul Concilio Vaticano II» (sic). Che Dio ci assista e lunga vita al concilio Vaticano II!

MARCO VERGOTTINI

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.