



Francesco Zanchini di Castiglionchio

(già ordinario di Diritto canonico nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Teramo)

Il diritto pontificio nell'*impasse* della attuazione del concilio Vaticano II. Tensioni e dinamiche di un travaglio non risolto¹

SOMMARIO: 1. Il vero significato (politico) del "dogma" vaticano del 1870 – 2. La lezione della *historia conciliorum* e le ambiguità moderne - 3. Il superamento della lista dei concili del Bellarmino - 4. Il problema del concilio di Costanza: sovrano è chi decide sullo stato di eccezione- 5. Le tecniche di attuazione del Tridentino e del Vaticano II - 6. Il *dictatus* di papa Mastai e l'opposizione dei vescovi tedeschi – 7. La resistenza della curia al Vaticano II: il quinquennio iniziale - 8. La svolta restauratrice di Giovanni Paolo II – 9. Riflessioni conclusive - 10 - Postilla. Quale orizzonte per il futuro?

1 - Il vero significato (politico) del "dogma" vaticano del 1870

Tornare e ritornare sulla vicenda del Vaticano II è per me oramai una attività ricorrente, qualcosa di simile al travaglio interiore del critico d'arte, in dubbio di fronte all'incompiutezza di un'opera rispetto al disegno creatore precedentemente concepito; o forse del *detective* sulle tracce dell'incognito autore di un delitto perfetto. Mario Tedeschi, che lo sa, ne approfitta volentieri. Oltre tutto, stavolta la richiesta di questa relazione è giunta esattamente in termini all'appuntamento con un particolare mio stato di elaborazione creativa sull'argomento.

La concrezione istituzionale del Vaticano II ha fra l'altro, secondo me, questa ventura singolare: quella di essere una sfida assolutamente disarmata al nocciolo duro di un sistema papale all'apice della sua curva ascendente in termini di autoaffermazione dogmatica e di espansione costituzionale, tra il Vaticano I e il codice Gasparri; del quale da Mario Falco (un maestro, del quale opportunamente la Vismara ha appena rinverdito la memoria della grandezza) acutamente fu detto, richiamandosi alle parole di Bismarck su quel concilio, che era in realtà servito a "codificare l'assolutismo".

Si direbbe che tale discontinuità del Vaticano II risponda inconsciamente al sentimento, rimasto oscuramente nella Chiesa, di una

¹ Testo della relazione tenuta al Convegno su *Il riformismo legislativo in diritto ecclesiastico e canonico* (Università degli Studi di Napoli Federico II, 27-28 maggio 2010), destinato alla pubblicazione negli Atti.



discontinuità precedente: con la quale il secolo XIX era approdato (come ritennero i vetero-cattolici) a un'esaltazione del primato papale proiettata verso un irrigidimento dissennato, ben oltre i semi di audacia ecclesiologica deposti dalla tradizione dei *Dictatus* di Gregorio VII. Una discontinuità, quest'ultima, più nettamente che colà affermata con la costituzione *Pastor aeternus* del Vaticano I, in quanto munita (a parere della dottrina più accreditata) di vincolo dogmatico. Segno di tutto ciò, e della timidezza conseguente delle asserzioni definitive della collegialità episcopale nella *Lumen gentium*, è rimasta l'insuperata esitazione del Vaticano II di fronte alle non rare occasioni di risolvere con maggiore impegno dottrinale le contraddizioni tra i corpi documentali rappresentativi dell'ecclesiologia rispettiva dei due concili: esitazione, questa, che dà ragione all'Acerbi nel definire quella del Vaticano I ecclesiologia "giuridica", e quella del Vaticano II ecclesiologia "di comunione".

È decisamente ovvio che pure un'ecclesiologia di comunione potrebbe pervenire a piena positivazione canonica, come nel sistema ortodosso erede del *Syntagma* di Fozio. Il fatto è che, nella continuità della tradizione occidentale, il masso del dogma vaticano costituisce ormai, dal secolo XIX in poi, una contraddizione evidente (oltre che con la tradizione della chiesa antica) con qualsiasi possibilità di meticcio - e perfino di temperamento pluralistico- col sistema di prevalenza nelle precedenze tra i patriarcati storici, del quale il can. 6 di Nicea costituì la prima importante prefigurazione.

Più rifletto su questo problema, più mi convinco che la vera operazione del Vaticano II è stata quella di riportare sul più elastico terreno della politica la contesa tra i due termini *inadaequae distincti* del sistema gerarchico cattolico; quel terreno, cioè, dal quale neppure le tesi più altisonanti dei *Dictatus papae* avevano mai osato decampare. Un manifesto politico è infatti un programma valoriale che non può essere giuridificato senza limiti, trasformando in norma una decisione, assunta magari in una situazione di eccezione, sul regime storico di una *societas* (come avvenuto per la riforma gregoriana, secondo forme da manuale di alta politica); e introducendovi elementi di rigidità e assolutezza oltre tutto influenzati, in versione papista, dal clima di patriottismo romantico del secolo XIX.

2 – La lezione della *historia conciliorum* e le ambiguità moderne

I primi sette concili generali, celebrati in Occidente dopo lo Scisma del 1054, quasi non si posero il problema della *reformatio ecclesiae*; nella



migliore ipotesi, quando si era sul punto di perfezionare la soluzione dei problemi contingenti di consolidamento del papato, il tema della riforma veniva al pettine nell'ultima sessione, quando era già ora che i padri si rimettersero in cammino verso le loro diocesi, troppo a lungo rimaste prive della loro presenza.

Si potrebbe dire che, per vedere una prima volta inverarsi un concilio di riforma, occorre una crisi così grave del modello papista, da lasciar temere per la sua stessa sopravvivenza: è per affrontare questa crisi, che si verifica la convocazione di Costanza. Che la curia patisce dapprima con un realismo misto a cristiana sopportazione; per poi man mano riprendere con fermezza il controllo del sistema fino a tentare, di quel concilio, una *damnatio memoriae* di dimensioni sproporzionate, prima che ingenerose ed ingiuste.

Dopo Costanza, alla matrice curiale dobbiamo altri due concili di consolidamento papista (il Lateranense V e il Vaticano I) e due concili di riforma (Tridentino e Vaticano II). Per quanto riguarda Ferrara-Firenze, a mio modo di vedere si è in presenza di una ripresa del modello papista, seguito al collasso dei vaniloqui dell'estremismo conciliarista a Basilea.

Una tale tradizione sinodale non lascerebbe un gran che sperare sul futuro del Vaticano II, se le modalità con cui quest'ultimo si è celebrato, e soprattutto il contesto di riferimento (senza nemici contro cui combattere, in un mondo globalizzato), non assicurasse un *milieu* di trasparenza verso l'esterno capace di porre limiti -per la curia indesiderabili- alla repressione delle forze riformatrici.

Proprio in funzione di questa dialettica immanente alla storia dei concili, nemmeno è infrequente il caso che le polemiche operanti all'interno dell'assemblea si ripropongano in sede di interpretazione di quel concilio, della cui attuazione si tratta. È questa del resto una costante della *historia conciliorum*, fin dalla tarda antichità.

Vi è però una discriminante decisiva, che non può esser posta tra parentesi. E cioè che per i concili della chiesa antica (in ogni fase della sua storia), è indubitabile che alla sola sede sinodale fosse riservato valore decisivo definitivo sulle questioni discusse. Di qui la necessità che precisazioni additive al simbolo di Nicea non potessero essere mediate altrimenti che ad Efeso, Calcedonia e così via, per poter aspirare a una ricezione universale.

Il che nulla toglieva, allora, all'universale venerazione per la chiesa di Roma; che restava coerente, per altro, con il suo significato squisitamente spirituale nella credenza della tradizione antica, che ne collocava l'ascendenza in un primato petro-paolino, indiscusso nella produzione epigrafica dell'età delle persecuzioni ed evidente fin dalla



stele di Abercio, vescovo di Geropoli, di circa un secolo anteriore a Nicea e ritrovata in Frigia presso Hamman (Turchia), nel secolo XIX. Talché ben potrebbe dirsi che, tra Abercio e papa Mastai Ferretti, ci sia di mezzo una distanza siderale.

3 - Il superamento della lista dei concili del Bellarmino

Questo dato, imperativo nella tradizione intercristiana sul primato, doveva impedire il successo duraturo del tentativo di Bellarmino di innovare rispetto alla *communis opinio*, in base alla quale solo ai *sancta octo concilia* della chiesa indivisa spetterebbe la nota della ecumenicità. Dottrina comune in Occidente, questa, rafforzata (fino a questo campione rigorosamente papista della seconda Scolastica) dalla stessa, antica consuetudine romana di un giuramento di fedeltà a quei concili da parte del pontefice appena eletto, all'atto dell'insediamento.

Corollari pacifici di tale convinzione storico-teologica erano i seguenti:

- che nessun concilio successivo allo Scisma d'Oriente potesse dirsi propriamente ecumenico senza una qualificata partecipazione delle chiese separate (i "due polmoni" della grande chiesa);
- che una dialettica impari tra papa e concilio (che implicasse eventualmente la tesi di una "superiorità" del pontefice) potesse darsi solo per i sinodi generali celebrati in Occidente dopo lo Scisma del 1054;
- che sarebbe illegittimo un concilio che si pretendesse ecumenico senza preventivo ripristino dell'unità cristiana.

Solo all'interno di questo ordine -che pone al giusto posto il rapporto tra legalità cattolica e legittimità cristiana- può e deve essere inteso l'importante ruolo, che l'istituto conciliare ha continuato a rivestire nella storia della chiesa romana. Un ruolo storico, appunto, non di rado costituente, ma soltanto sul piano del diritto positivo: sicché potrebbe forse legittimamente dubitarsi che le sue funzioni magisteriali (a prescindere dalla dottrina del Cusano sulla superiore densità pneumatica del loro esercizio *in dulcedine communionis*) aggiungano qualcosa all'autorità di quei vescovi e di quel papa, riuniti collegialmente.

Il modificarsi dell'ordine appena descritto rispetto alla tradizione della chiesa indivisa è rifluito man mano, nello *jus publicum ecclesiasticum* occidentale, in una crescente pretesa papale, solidamente fondata su una convenzione costituzionale incontestata, di superiorità sul concilio non solo del papa, ma pure della stessa sua curia. Convenzione che, una volta respinta dalla base ortodossa dopo la



caduta di Costantinopoli, ha poi visto sgretolarsi la capitolazione firmata da Giovanni VIII Paleologo al concilio di Firenze, sugli scogli della pretesa di attuazione unilaterale di quel concilio dissennatamente man mano avanzata, senza alcun limite di moderazione, dallo *stylus romanae curiae*.

4 – Il problema del concilio di Costanza: sovrano è chi decide sullo stato di eccezione

Già *a priori*, oltre tutto, parlare di attuazione, anziché di ricezione di un concilio evoca una forma (che è poi sostanza) di concrezione dei suoi deliberati deliberatamente sottratta alla base del popolo cristiano, perché riservata ai “piani alti” del sistema di privilegio clericale di cui la curia papale è, al tempo stesso, *culmen et fons*. È questo uno dei molti casi, in cui il mutamento della terminologia istituzionale risponde perfettamente ad una rottura di continuità storica verificatasi nella struttura sottostante.

Né si dica che il processo di risanamento conciliare delle piaghe inferte alla Chiesa dallo Scisma d’Occidente (attuato con la destituzione, o rinuncia, di tre papi di dubbia legittimità canonica) costituirebbe argomento a favore di un *balance of power* tra papa e concilio in Occidente. In quanto le misure adottate allora rispondevano ad uno stato di eccezione riconosciuto dalla fazione curiale più illuminata, forte dell’appoggio dell’imperatore Sigismondo; e trovavano la loro base culturale nei settori moderati di quel moto di rinnovamento ecclesiologico cui si è convenuto di dare il nome, in questo caso inappropriato, di conciliarismo. Se, infatti, per stare allo Schmitt, sovrano è chi decide sullo stato di eccezione, allora è chiaro che l’autorità determinante della *concordia constantiensis* veniva a essere proprio un settore di spiccata autorevolezza del collegio cardinalizio: in una parola, il gruppo di potere curiale che, appoggiandosi su alleanze culturali esterne, scavalcava i limiti settari che avevano condannato all’insuccesso il tentativo sinodale di Pisa, promuovendo la ricerca di un bacino indiscutibilmente universale (ma tuttavia rispondente al fondamento “petrino” della tradizione medievale) di soluzione del grande Scisma.

Si direbbe che, in questo caso, il modello sinodale occidentale evidenzia piuttosto, per la prima volta, una funzione di mediazione tra il livello dell’egemonia e quello del dominio in un processo evolutivo dell’istituto papale che, dopo Gregorio VII, rischiava spesso di chiudersi in un progetto di irreversibile accentramento settario, sempre più



insofferente dei tentativi di moderarlo interposti dalla canonistica più illuminata, da Graziano a Rufino, o all'Ostiense. Una funzione specificamente episcopale e collegiale, non a caso preclusa in seguito dalla curia sia al Lateranense V, che al Vaticano I, proprio in base al *refrain* retorico di un insopprimibile tabù anticonciliarista; e che vide, per contro, momenti importanti, ma sempre più rari di ripresa sia al Tridentino, che al Vaticano II.

Questo stallo conciliare (determinato dall'aver la curia cominciato a vivere l'istituto sinodale come antagonista) può certo aver giocato in termini di dissuasione da convocazioni non necessarie, come quelle che - a partire da Basilea - videro le assemblee avanzare pretese sul governo ordinario della Chiesa (c.d. conciliarismo) del tutto estranee alle loro attribuzioni, in quanto oltre tutto contrastanti, forse, col principio di sussidiarietà. Fu questo uno degli equivoci sorti nel corso dell'applicazione del decreto *Frequens* del concilio di Costanza, difettoso tecnicamente, ancor prima che politicamente.

Mentre, infatti, la dottrina del tempo era stata capace di individuare nel concilio generale il bacino di soluzione dello stato d'eccezione provocato dal grande Scisma, non altrettanto fu pronta a delimitare i confini, sia cronologici che sostanziali, da porre ad esso in rapporto alla concorrenza, in corso di tempo, di altri poteri meno eccezionali. Per converso, emerse una controversistica curiale che, alla prova dei primi inconvenienti, non si fece scrupoli di sorta nel pervenire ad una vera e propria demonizzazione dell'istituto conciliare.

Questo blocco culturale è responsabile, fra l'altro, della manifesta arretratezza con la quale, all'indomani del Vaticano II, il personale di curia si trovò ad affrontare i problemi della transizione dal vecchio al nuovo, nel ventaglio delle materie comunque investite dalla novità conciliare.

5 – Le tecniche di attuazione del Tridentino e del Vaticano II

È stata, tuttavia, con ragione rilevata una differenza fondamentale tra i due grandi concili di riforma dell'età moderna (Tridentino e Vaticano II) sul piano del nesso istituzionale stabilito tra le rispettive trasformazioni culturali ed i vincoli giuridici ad esse conseguenti nel sistema. Nel senso cioè di un diretto rapporto, in piena consapevolezza imposto dal Tridentino - per dirla alla Gramsci - tra i mutamenti di struttura e quelli di sovrastruttura. E, per contro, ad una sorta di cesura storica tra le due fasi, decisa da Paolo VI dopo alcuni anni di intenso sforzo riformatore, che pure gli va riconosciuto.



Mancano a tutt'oggi troppe conferme documentali per consentirci di delineare in dettaglio i termini del dramma, vissuto contraddittoriamente da quest'ultima figura papale straordinaria. Certo è che egli fu fermato da qualcosa sulla soglia del passaggio delle indicazioni di principio del Vaticano II dal livello di egemonia conseguito nella Chiesa a quello del dominio sui processi storici, che solo la traduzione in forme istituzionali adeguate avrebbe potuto positivizzare in diritto vivente.

C'è comunque spazio per supporre ragionevolmente che l'interposizione del c.d. dogma ottocentesco, di determinazione pur discussa ed incerta, del primato di giurisdizione papale abbia proiettato la sua ombra non solo sul processo di ricezione dei principi conciliari, ma pure sui limiti di compatibilità di questi ultimi con quelli con eccessiva, sconsiderata retorica imposti da Pio IX alla discussione collegiale inevitabilmente immatura (e per certo inadatta a un'adeguata loro decantazione storico-dottrinale) del concilio Vaticano I. Al riguardo, oltre tutto, qualche decennio fa rilevava l'Acerbi, nel suo importante saggio *Due ecclesiologie*, come l'onda lunga di quei principi avesse pesato considerevolmente sulle dinamiche interne al Vaticano II: determinando la loro incorporazione forse parziale, ma innegabile, nelle risoluzioni di tale ultima assemblea.

Di fatto, in tal modo le possibilità di concrezione storica dei principi di comunionalità ecclesiale e di collegialità sia transdiocesana che intradiocesana hanno avuto un percorso contrastato e stentato; subendo anzi le riserve e restrizioni di un comportamento della curia reso sempre più tuzioristico man mano che Paolo VI allentava i vincoli dell'accentramento (vuoi alla propria stessa persona, vuoi riservato fiduciarmente a commissioni apposite) in un primo tempo imposto all'attuazione del Vaticano II.

Anche in ciò, si rivela la particolare vischiosità dei concili occidentali rispetto a quelli del primo millennio cristiano, assai più liberi, politicamente, nel dar luogo alle integrazioni e messe a punto che si rendessero comunque opportune, in progresso di tempo, rispetto a precedenti prese di posizione della "suprema autorità". D'altro canto, rimasta sostanzialmente priva dell'impulso politico del papa (così energico fino ai primi anni '70), come ogni apparato burocratico la curia non si sarà sentita di assumere iniziative rilevanti di riforma, esponendosi al rischio di vederle in seguito sconfessate.

6 – Il *dictatus* di papa Mastai e l'opposizione dei vescovi tedeschi



Eppure, le dimensioni del pressappochismo di Pio IX nell'indirizzare i lavori del Vaticano I e nel prevedere di questo i rischi in termini di possibili incomprensioni di contesto, le mostrò qualche tempo dopo, come è noto, il dispaccio diramato dalla cancelleria del Reich tedesco al fine di attirare la vigilanza delle autorità periferiche su un possibile stravolgimento avvenuto nella costituzione della Chiesa sul piano dell'equilibrio di potere tra papa ed episcopato: una interpretazione forse paradossale ed estremizzante, ma giustificata dall'enfasi delle tesi conciliari promulgate.

E neppure è certo che la successiva messa a punto collegiale dell'episcopato tedesco, contenuta in una lettera collettivamente inviata dai vescovi tedeschi allo stesso Bismarck (e poi approvata dalla Santa Sede, apparentemente senza chiose) fosse davvero rispondente ai disegni di Pio IX sul quel concilio. Il che mi sembra particolarmente vero nei punti finali della dichiarazione, con cui i vescovi tedeschi puntigliosamente circoscrivevano la rilevanza delle tesi dogmatiche del concilio -contro il loro stesso senso, manifestato dal testo e dal contesto- al versante dell'autorità papale di *magistero*; escludendo che tali tesi potessero impingere nel versante canonistico, cioè *quoad negotia gubernii papae*. Per i quali si doveva ritenere che nulla fosse mutato rispetto all'antecedente stato della Chiesa, quasi che in essa fosse stato introdotto "illud axioma immorale et despoticum ... quo enuntiatur mandato superioris in quovis casu tolli propriam responsabilitatem"².

In verità, era dai tempi di Gregorio IX che la dottrina che il papa potesse legiferare *sine causa canonica, per meram voluntatem*, aveva cominciato ad affermarsi in Occidente, e ciò era avvenuto non senza contrasti nella canonistica; ma non poteva dirsi, come si pretendeva dai vescovi tedeschi (con un rigore etico che qui non può non essere condiviso), che potesse darsi pacificamente per erronea una prospettiva machiavellica di tal genere nell'esercizio del potere di governo ecclesiastico. Tuttavia, dietro quel testo dignitoso e senza equivoci diretto al Cancelliere del Reich, si poteva temere che la chiesa tedesca potesse a questo punto indursi ad aderire, ove Roma l'avesse sconfessata anche su questo punto, alla dichiarazione di Norimberga; talché la curia prese atto della realtà.

Vorrei dare qui un modesto contributo alla soluzione dei problemi posti da questo oscuro groppo di potere, che il Rosmini del resto dibatté all'epoca con grande passione nelle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* (non a caso posto all'Indice dei libri proibiti), alla vigilia di

² Resp. *ad circularem canc. Bismarck decretum concilii Vaticani interpretantem*, DENZ., 3115 ss.



quel concilio. Ma non da moralista, che non mi compete; piuttosto da giurista immerso nel politico, che spassionatamente constata come la prassi della curia papale continui a gravitare di norma, ancora oggi, più nella prospettiva machiavellica di papa Mastai, che in quella dei vescovi tedeschi del secolo XIX.

Mi interessa, quindi, affermare qui che la prospettiva dell'episcopato tedesco era vera non in sé stessa (laddove tentava forse una forzatura restrittiva del testo conciliare considerato); ma lo era in base ad un argomento *ab absurdo*, per la parte in cui giungeva a dichiarare solennemente - quasi come una *quaestio stantis aut cadentis Ecclesiae* - che qualsiasi diversa interpretazione del testo in parola sarebbe stata in contrasto con il diritto divino.

Anzi, approfondendo questo punto di capitale importanza in termini di legittimità cristiana, mi pare importante aggiungere che una questione di tal genere non potrebbe mai essere risolta a livello dottrinale da un'autorità comunque designata come competente, fosse pure "suprema": in quanto letteralmente non ne esiste alcuna che, rispetto a questioni di tal genere, non si trovi in conflitto di interesse.

Il che vale soprattutto per la pretesa valenza, in tema di *potestas regiminis* (altro è infatti il problema in tema di *auctoritas magisterii*), di decisioni di governo irreformabili *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*. Decisiva infatti, per l'ordine estrinseco della Chiesa militante, è proprio e solo la sua capacità di affermarsi nel crogiolo della storia: al punto che una tradizione risalente (approfondita in Italia da un maestro grande e compianto come Luigi De Luca) ha costantemente escluso che una legge pontificia possa sfuggire alle verifiche della *approbatio popularis*, eludendo il passaggio di efficacia di una ricezione responsabile da parte della comunità (un istituto, cui guarderà poi quello della *placitatio regia*; ma la cui forza di resistenza si rivela, in pieno diritto codificato, fra le pieghe della *consuetudo contra legem legitime praescripta*).

7 - La resistenza della curia al Vaticano II: il quinquennio iniziale

Se tutto questo è vero, allora rispondeva ad un'illusione irenica -sia che provenisse dalla curia, sia, e più facilmente, dai centri di potere ad essa contrapposti- che la c.d. pretesa di attuazione del concilio Vaticano II potesse attuarsi al di fuori di un bacino dialettico, non di rado arduo e durissimo.

Lo si vide subito alla prova della proposta curiale di una *Lex fundamentalis ecclesiae*, contro la quale mi battei fin dall'inizio, marcando un primo allontanamento dalla strada dei miei maestri, al convegno di



Macerata del 1971.

Quel progetto, che poteva apparire (grazie alla sensibilità, in primo luogo, di un Pedro Lombardia) in certe parti pensoso dei “nuovi diritti” del cristiano affermati dal concilio, recava in sé una carica, dettata dall’ossessivo tuziorismo della curia sul principio d’autorità (inteso però in senso puntualmente opposto a quello fermamente difeso dai vescovi tedeschi nei primi mesi del 1875), una inespresa riserva restrittiva, e forse perfino abolitiva, nei confronti di ogni richiesta di autonomia responsabile proveniente dalla base del consenso ecclesiale. Riserva invariabilmente destinata ad operare per il tramite di una qualifica di “sana” libertà nei campi più diversi, da quello associativo a quello dell’impegno nella ricerca, o nella politica, o nella filantropia, o nel funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche, o nella loro riforma stessa. Una qualifica, la cui attribuzione restava, a questo punto, riservata rigorosamente all’autorità gerarchica: degradando ad interesse legittimo, in tal modo, ogni diritto accordato dai principi conciliari, sia che fosse da esercitarsi in forma individuale, o associata.

In termini di indirizzo politico, a coronamento di tutto ciò il vertice curiale accreditò anzi, in quel periodo iniziale, l’idea dell’imminenza di un grave pericolo pubblico, rappresentato da un asserito “uso selvaggio” del concilio da parte di chi tentava una forma di concrezione purchessia dei suoi principi, in virtù di una legittimazione ritenuta comunque implicita nella pura e semplice missione battesimale del credente. Mentre si preoccupava di rafforzare, lateralmente, le garanzie di braccio secolare assicurate alle sue decisioni in materia dai sistemi concordatari moderni (ormai depurati da vecchi pruriti giurisdizionalisti di *reformatio ecclesiae*), in funzione proprio di neutralizzazione delle prassi non solo *contra*, ma pure *praeter legem*. Il che doveva lasciare poi aperta la via ad un’epurazione sistematica dei quadri ecclesiastici contaminati dal fascino di quell’uso “selvaggio”, cui una fedeltà autentica all’ispirazione del Vaticano II sospingeva inesorabilmente i suoi seguaci più coerenti e leali.

Del resto, non può certo dirsi che l’operazione contro la LEF abbia avuto durevole successo. Al riguardo, basterà pensare a quanto di essa sia stato poi incorporato, più o meno integralmente, nel codice del 1983; il quale ha visto, di contro, un netto rafforzamento delle riserve anticolligiali anteriori al Vaticano II, con il consenso rassegnato della canonistica non solo curiale; che evidentemente non riesce, a quasi un secolo di distanza dal codice Gasparri, ad acquisire chiavi di interpretazione diversa del rapporto tra codice e concilio nel sistema cattolico, tali da mediane adeguatamente la transizione, senza dubbio epocale, da una ecclesiologia verticistica ad un’ecclesiologia orizzontale,



di segno opposto e contrario.

La cornice culturale, in cui tutto ciò si verifica, è insieme effetto e causa di questa grave regressione dell'indirizzo politico innovativo dei primi anni del pontificato di papa Montini; con l'avvertenza però che, nella loro logica complessiva, le linee di sviluppo qui criticate debbono ascrivere alla responsabilità politica prevalente del suo successore.

8 – La svolta restauratrice di Giovanni Paolo II

Come altre volte ho avuto occasione di ricordare, caratteristica peculiare dell'approccio politico di papa Wojtila è un attacco organico, sul piano ideologico e disciplinare, a quelli che considera i nuclei più attivi del movimento per la riforma della Chiesa: un attacco preparato accuratamente, già mentre delineava l'organico dei collaboratori più adatti a sferrarlo e a mantenerne alto il livello distruttivo. A questa *pars destruens*, fa riscontro una *pars costruens* che poco aggiunge alle riforme già avviate dal predecessore; cui si collega soltanto una loro attenta revisione estrinseca, sotto il profilo di una restrizione accurata dei pur modesti contenuti liberali in esse contenuti. Esempio, fra tutti, il nuovo regolamento *in doctrinarum examine*, che ridimensionava pesantemente la riforma, cui Paolo VI aveva appena sottoposto l'ex S. Uffizio.

Venire a capo del problema posto oggi da un'evidente arretratezza culturale di sistema è possibile solo se se ne affronta l'analisi a partire da alcuni caposaldi di principio, immanenti inconfutabilmente alla costituzione della Chiesa romana dopo il precedente della *concordia constantiensis*. Li riepiloghiamo qui telegraficamente:

- al sinodo generale occidentale (benché manchi dell'autorità propria dei concili ecumenici del primo millennio) la costituzione della chiesa latina assegna funzioni straordinarie per il caso in cui si renda assolutamente necessario supplire a una situazione, in cui il governo pontificio risulti manifestamente inetto, o impedito dall'assolvere i suoi doveri al servizio della pace e dell'unità della Chiesa;

- in tali casi, il compito di dichiarare lo stato di eccezione spetta, con il consenso della Chiesa, al concilio generale;

- sempre in tali casi, il concilio generale è convocato possibilmente su proposta della curia e *de consensu papae*, e viene sciolto una volta cessato lo stato di necessità che ha imposto la sua convocazione;

- in ogni altro caso, il concilio è convocato ai sensi, nelle forme e



per gli effetti di cui ai cann. 337 ss. del CIC³.

Ciò premesso, non ci si può dispensare dal sottolineare come il legislatore postconciliare non abbia quasi tenuto conto di tali dati costituzionali pacifici, neppure al fine eventuale di armonizzarli con le norme che prevedono la ricezione apostolica degli atti emanati dal collegio dei vescovi al di fuori di una convocazione conciliare ordinaria⁴. Del pari, la terminologia legislativa è rimasta tuttora allineata a quella del codice Gasparri: ed infatti si insiste, come nel periodo delle manipolazioni controversistiche del Bellarmino, nel definire "ecumenico" il concilio generale.

Essendo altresì pacifico che il papa possa incorrere in imputazione per delitti gravi, o trovarsi altrimenti impedito dalle sue funzioni, non si capisce come mai sia stata totalmente trascurata l'utilità di prevedere procedure adeguate -per le quali perspicui precedenti in termini avrebbero potuto trovarsi nella dottrina classica- per affrontare tali emergenze. Mi sembra che l'unico risultato di un'omissione del genere sia stato quello di autorizzare il mio amico Luigi Sandri a pubblicare il suo bel romanzo su un immaginario Zeffirino II, caduto a un certo punto in coma irreversibile nella costernazione generale della curia e della Chiesa.

Oltre tutto, tra confusioni e silenzi imbarazzati, tutta questa parte appare carente anche sul piano quantitativo, tenuto conto che al sinodo dei vescovi è stato destinato addirittura uno spazio maggiore che al concilio. Sarebbe però illusorio pensare che la mancanza di un cenno qualsiasi al concilio ecumenico (quello vero) sia stata dettata da un silenzio rispettoso verso i diritti, che in materia non potrebbero più negarsi alle chiese separate. È piuttosto probabile che non si sia voluto aprire un capitolo che avrebbe altrimenti rischiato di incidere, in qualche modo, sul divieto di appello contro gli atti papali⁵.

9 – Riflessioni conclusive

Siamo qui di fronte a una perdita d'orizzonte del codice rispetto al concilio, paragonabile a quella che, in termini di indirizzo politico impresso all'attuazione del primo, si è verificata poi rispetto alle sue stesse scelte originarie. Ricordare in proposito un mio saggio, apparso su *Il Regno* nel 1983, può essere opportuno per dare la misura delle

³ Cfr. can. 50 ss. CCEO.

⁴ Cfr. can. 337 § 2, 341 § 2 CIC; can. 54 § 2 CCEO.

⁵ Can. 333 § 3 CIC



inadempienze della curia al suo impegno di assecondare il completamento della nuova legislazione in sede di collegialità regionale:

“a ben vedere, quello che ci troviamo di fronte non è propriamente un codice nel senso vero del termine, cioè l’uniformità che il centro impone alla periferia. In questo senso, la stessa idea di codice appare svuotata di gran parte della sua sostanza: laddove la periferia ha non solo negoziato col centro, in larga misura, i contenuti del quadro normativo generale, ma ha pure riservato a se stessa ampi settori, nei quali legiferare autonomamente. Si coglie qui il frutto riformatore di un movimento costituente profeticamente assecondato da Giovanni XXIII e lucidamente governato da Paolo VI: se ne colgono, soprattutto, le conseguenze in termini di costituzione materiale, di mutamenti storici profondi della struttura ecclesiastica e dei suoi interni equilibri di potere. Qui Lefebvre ha pienamente ragione: il Vaticano II ha prodotto una rivoluzione vera e propria, tanto più sensibile in quanto intervenuta a ridosso del concilio precedente che - almeno sul piano ideologico - era sembrato muoversi in direzione diversa, se non addirittura opposta”.

Eppure, a ben vedere, l’auspicio che avanzavo in quel momento (coerente, d’altronde, con le premesse roncalliane e montiniane del processo di codificazione) già da un triennio si scontrava con i primi segni, difficilmente equivocabili, del “nuovo corso” anticolligiale del papato polacco; impressi senza equivoci nella *blitzkrieg* repressiva imposta alla chiesa e all’episcopato olandese. Ma mi sembrava prematuro, in quel momento, manifestare dubbi di continuità su un processo riformatore che intendevo in tutti i modi assecondare; anche se, nello stesso testo in commento, constatavo la scomparsa del sistema di tutela dagli abusi dei vescovi, affidato fino ad allora, nel progetto di codice, al nuovo istituto dei tribunali amministrativi regionali. Del resto, appena pochi mesi prima avevo concluso un breve intervento per *Il tetto*, su ‘Concilio e papa in Giovanni XXIII’, descrivendo quest’ultimo come

«*pontifex pauper* ...; come tale, destinato ad incarnare per primo il modello insolito di un papa impegnato (anzitutto a livello di *communio* gerarchica) a liberare la Sede Apostolica dall’orgoglio del potere. Per metterla ancora in condizione di “presiedere la carità” nel cammino verso la grande meta ecumenica di un consenso liberato, di una unanimità libera».

Al riguardo Benedetto XVI, col suo recente stile di bonomia



ineffabile, sta cominciando a riconoscere, sia pure con irenismo che reputo ben più grave del mio di allora, che dopo il concilio i teologi avevano davvero cominciato “a litigare”. Ma una tale bonomia nell’affrontare l’argomento non può certo essere consentita né a Lui, né agli altri autori della sistematica repressione – non solo violenta, ma anche a senso unico - che seguì al sollevarsi di una questione di potere tanto chiara quanto leale da parte del movimento conciliare.

La verità è che, già fin dallo scontro sulla LEF, si era andato evidenziando lo schierarsi di un arco di forze ben munito e motivato, stretto in difesa dell’antico regime e pronto alla carica, come il Qujote nel capolavoro di Cervantes, contro mulini a vento presentati come giganti formidabili; dietro di esso, si delineava a sua volta il piano machiavellico di una curia che mai avrebbe accettato, a qualsiasi costo (non esclusa l’alleanza con l’Anticoncilio di Lefebvre), di scendere a patti con un avversario collettivo che conveniva, con ogni sorta di manipolazione, demonizzare come *inimicus fidei*: l’avvento di una chiesa fraterna, il sogno di una ecclesiologia di comunione.

Si direbbe, forse, che pure in questo caso debba valere un’acuta osservazione dello Schmitt:

«credo che nell’ultimo secolo l’essenza del potere umano si sia svelata a noi in un significato del tutto particolare. Infatti è strano che la tesi della malvagità del potere si sia diffusa proprio a partire dal XIX secolo. Avevamo pensato di aver risolto o almeno appianato il problema del potere, affermando che il potere non proviene né da dio né dalla natura, ma piuttosto da un patto che gli uomini stipulano tra loro. Che cosa dovrebbe temere ancora l’uomo, se dio è morto e il lupo non è altro che uno spauracchio per bambini? Ma proprio dall’epoca in cui questa umanizzazione del potere sembra essersi definitivamente realizzata -e cioè dalla Rivoluzione francese- dilaga irresistibilmente la convinzione che il potere sia in sé malvagio. Il detto “dio è morto” e l’altra enunciazione “il potere è in sé malvagio” derivano entrambe dallo stesso periodo storico e dalla stessa situazione, vogliono dire la stessa cosa».

10 - Postilla. Quale orizzonte per il futuro?

Alla situazione che ci troviamo di fronte non è certo estraneo un insieme di nodi, storici e culturali, che stanno giungendo ultimamente a maturazione nella Chiesa, e che possono sembrare più evidenti in Italia, dove l’influenza della curia è assai più forte che nel resto del



cattolicesimo mondiale. Intendo parlare del ritardo, forse irreparabile, con cui "in alto" si fanno le viste - dopo alcune iniziali *gaffes* dell'attuale pontificato, bilanciate poi, a onor del vero, da un sincero intento di bene operare - di voler rivalutare il Vaticano II, e magari di rilanciarlo.

Sta di fatto che, nel frattempo, un fronte di opposizione alla linea di governo papale ha già preso forma, e rivendica una legittimazione: il cui necessario presupposto è l'accettazione senza riserve di quella dimensione pluralistica, al cui interno soltanto può parlarsi di rilevanza dell'opinione pubblica nell'ordinamento della Chiesa. Altrimenti, infatti, solo in via retorica (e per traslato) si potrebbe iniziare a dare per riassorbito quello "scisma sommerso" di cui per primo parlò Pietro Prini: una volta cioè che un tale supplemento di civiltà giuridica fosse accolto e fatto proprio in detto ordinamento, e con l'avvento di un vero pluralismo riconosciuta, e resa praticabile senza ulteriori ostacoli, una pratica di confronto relazionale tra libertà e autorità ancora estranea ad un sistema vissuto viceversa, per troppi secoli, all'insegna di un autoritarismo tanto paternalista quanto monolitico.

L'assunzione di visibilità dei cattolici "del disagio", e perfino del dissenso, in fondo non è dovuta ad altro, se non al macigno che intasa la corrente del movimento conciliare dai tempi del pontificato di Giovanni Paolo II; macigno, che proprio costui ebbe a rafforzare in funzione di diga autoritaria, opposta a qualsiasi seria possibilità di ripresa della parabola che il progressismo conciliare aveva appena attraversato nel Novecento.

Con tutto il rispetto per Roma, il momento di por mano a una revisione critica del primato papale di giurisdizione, di esso confutando aporie dottrinarie e manipolazioni ideologiche, è un *kairòs* di questo tempo della Chiesa, e sul fronte non solo dell'ecumenismo. È un punto questo, infatti, sul quale tutto si tiene, compresa la condanna inspiegabile di un'opera ponderatissima come quella del padre Dupuis S.J. sul pluralismo. Di recente è uscito un blocco di tre studi con i quali ho voluto dare inizio all'impresa, almeno per quanto mi concerne: 1) *Ecumenismo e articolazione collegiale del primato della Chiesa romana. Considerazioni de iure condendo sull'istituto patriarcale*; 2) *A proposito di primato pontificio di giurisdizione. Colloqui e soliloqui di un canonista*; 3) *Sul proposto ripristino della elezione dei vescovi. Dal diritto romano alle "Cinque piaghe" di Rosmini (idea antiquata o segno dei tempi?)*⁶.

⁶ Su *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre e novembre 2010; i contributi, per altro, sono in corso di pubblicazione anche altrove.



So bene che le resistenze di Roma nei confronti di tali aperture sono giustificate da tutto un complesso di precedenti incrostazioni storiche, liquidare le quali è tutt'altro che semplice nel contesto cattolico. E so che qualcuno - non escluso Piero Bellini - potrebbe perfino dire che si tratta di impresa temeraria, in quanto destabilizzante per lo *status generalis ecclesiae constitutus*. E tuttavia non credo che un'obiezione del genere possa essere opposta a riforme tutte esigite dalla discontinuità conciliare, da cui il moto di rinnovamento del Novecento cattolico ha preso le mosse. Anche qui, non dovrebbe valere infatti l'antico brocardo, con cui i gregoriani giustificavano le loro innovazioni, ricordando ai recalcitranti come il divin Maestro non avesse affatto detto di sé *ego sum consuetudo*; ma, piuttosto, *ego sum Veritas*? E non potrebbe qui soggiungersi che chi di brocardo ferisce, di brocardo è degno di perire?

Non ravviso quindi, per parte mia, ostacolo dottrinale alcuno a una ripresa seria e ponderata, nella Chiesa, del movimento costituente seguito agli anni '60. Il problema è squisitamente politico, e per questo può senza dubbio darsi per scontato che la curia manterrà un atteggiamento di resistenza all'innovazione (e tenterà di giustificarlo con argomenti ideologici) per ancora molto tempo; ma questo significa solo che nessuno cede mai volentieri il potere.

Quel che mi pare interessante è il ruolo che la canonistica (ma una canonistica rinnovata!) sarebbe in grado di apportare al processo in corso, se non se ne lasciasse troppo spesso deviare da quegli *idola Curiae* che hanno finora tenacemente sbarrato il passo all'innovazione conciliare. Se si pensa che le riforme tridentine hanno avuto bisogno di tre secoli per avviare la liquidazione di un'epoca in cui il governo pontificio era diventato (stando almeno al saggio insuperato del Tacchi Venturi sullo *Stato della religione in Italia alla metà del secolo XVI*) uno scandalo europeo, non meno indecente di quello che oggi segna l'apice della crisi etica, in cui si consuma ciò che resta della nostra riscossa nazionale (la cui *leadership* ebbe pure, in Italia, il merito storico di spegnere per *debellatio* la superbia costruita man mano dalla curia sulla menzogna del *constitutum Costantini*); allora si può sperare, agli albori del decennio che fa memoria di quegli eventi, che il 20 settembre 2020 sia per maturare, grazie a Dio, anche il tempo della revisione di quel primato di giurisdizione papale, che la breccia di Porta Pia ha strappato definitivamente (come mostra la vicenda del crocifisso a Strasburgo) dal cuore dei popoli d'Europa, e la cui sopravvivenza simbolica si è da noi finora fortunatamente protratta sotto le false spoglie del neoguelfismo, del Patto Gentiloni, del clerico-fascismo (e adesso del berlusconismo) di impronta concordataria.



La storia di rado fa salti, ma conosce epoche di accelerazione degli eventi trasformativi: un segnale, nell'orizzonte della globalizzazione, è sicuramente quello della maniera estremamente laica, con cui il governo cinese affronta i problemi posti dalla sopravvivenza di sacche feudali nel processo di modernizzazione del suo impero: da quello della teocrazia buddista-tibetana a quello della riserva a Roma dell'elezione dei vescovi. Tant'è, ma anche in questo genere di affari Pechino sembra porsi oggi all'avanguardia della storia. E l'ingenua domanda di Kruscev "quante divisioni ha il papa" acquista una concretezza, che era parsa man mano dissolversi nei lunghi decenni dell'onnipotenza cattolica in Italia.

Nell'asse dell'equilibrio retorico della definizione del primato uscita dal Vaticano I, sempre mi ha stupito la portata dello spostamento, nei confronti dell'autorità di magistero infallibile, operato in pro delle questioni sul potere. Come non sospettare, nell'imminenza della caduta di Roma in mano italiana, il prevalere, nell'animo dei padri conciliari, della preoccupazione di trovare un congegno purchessia, atto comunque a salvare quanto ancora rimaneva di una ambiguità ideologica soggiacente a otto secoli di storia della cristianità europea?

Il tema del superamento dell'improprio, e forse volutamente impreciso accentrato unipersonale di governo e magistero nel vertice papale (caratteristico della *Pastor aeternus*) ha del resto finito per proporsi alla vigilia del concilio successivo, con buona pace della curia, come una delle questioni *stantis aut cadentis ecclesiae* del Novecento. E la dura campagna della maggioranza progressista contro il S. Ufficio durante le prime sessioni della composita assemblea sinodale (che tanto fecero soffrire il card. Ottaviani!) costituiva di ciò il più sicuro segnale, in termini carichi di una accelerazione storica minacciosa, assolutamente impreveduta.

Può certo sembrare che, almeno per qualche decennio, il pontificato polacco sia riuscito nell'impresa di ritardare un processo riformatore che poteva temersi assumesse modalità tumultuose. Ma il nodo da sciogliere era implicato in una questione pastorale di portata generale e ineluttabile; così come pastorale doveva essere l'approccio con cui il Vaticano II tentava di affrontarlo, per aver avvertito gli enormi limiti del contesto, nel quale l'ultima monarchia feudale dell'*ancien régime* andava proponendo tuttavia (*heri dicebamus!*) l'anacronistica pretesa di perpetuarsi di fronte al passaggio epocale posto dalla crisi definitiva - già conclamata dalla catastrofe nazifascista - della cristianità occidentale.

Senza volerne in alcun modo sminuire i meriti, la stretta di ranghi intorno all'asse "petrino", seguita all'indurimento primaziale



della "fede" cattolica, scopriva man mano la corda di fronte all'indebolirsi progressivo della base sociale su cui riposava; indebolimento provocato dalla intrinseca, incessante dinamica di rafforzamento reciproco, che venivano oramai rivelando col tempo sviluppo scientifico-tecnologico e secolarizzazione, ad un secolo di distanza dai *dictatus* di papa Mastai Ferretti.

Ad ogni modo, però (come avvertì tra i primi Teilhard de Chardin) il ciclo dell'interferenza tra sviluppo e secolarizzazione è intrinseco ad una sorta di processo adolescenziale del "fenomeno umano", al quale tutte le culture del pianeta, una ad una, vanno man mano accedendo. In questa chiave l'ingresso nella modernità, piuttosto che contrastato, andrebbe visto (e la *Gaudium et spes* ebbe l'intuizione di non potersi sottrarre a questa ermeneutica) come il necessario e naturale passaggio ad una età adulta della storia, che le religioni tutte dovrebbero assecondare, correndo il rischio della rinuncia a tutti i fondamentalismi del passato.

Un orizzonte del genere esige - per poterne percepire appieno le implicazioni - il ricorso a modelli veritativi caratterizzati da inesplorate plausibilità di scostamento sperimentale tra tesi e ipotesi, tra osservazione e realtà, proponendo di continuo inedite revisioni all'istrumentario noetico aggregato nei paradigmi precedenti. E se da questa torsione veritativa l'ambito delle religioni non è certo immune, fino ad influenzare, in ambito cattolico, le stesse modalità di esercizio del magistero autoritativo (dove pare oggi di ravvisare elementi di una tendenza nuova rispetto al papato precedente), si direbbe che, a più forte ragione, ci si debba attendere un forte mutamento metodologico nell'indirizzo politico dell'attività di governo della Chiesa, sempre più a fondo investita da un diffuso bisogno di profonda revisione dei rapporti tra responsabilità docente e libertà di una coscienza (dei fedeli e delle chiese) autonomamente formata alla luce della fede.

Compromesso inconfessato tra pelagianesimo e agostinismo, il cristianesimo storico (quasi ovunque immune, nelle sue denominazioni decisive, da tentazioni quietiste) non ha scoperto a caso la sfida della secolarizzazione, evocando *ad hoc* nel Novecento cattolico la sua suprema istanza sinodale (mentre oggi si apprende che si sta preparando, oramai, anche un concilio panortodosso).

Il ripiegamento successivo dalle posizioni dell'immediato postconcilio, che in ambito cattolico risulta così vistoso dagli anni '70 in poi, se è dovuto occasionalmente a mutamenti internazionali di contesto, non è certo rimasto affatto insensibile al ricatto del "sedevacantismo" lefebrista: una minaccia ancora troppo forte per l'ideologia curiale, con tanta tenacia polarizzata sui temi



dell'ecclesiologia universale e dell'apicale suo vertice terrestre, piuttosto che su quelli del piano di Dio sulla storia dei popoli chiamati all'Alleanza. Esorcizzare un tale ricatto non può che essere compito di forze diverse dalla curia, capaci cioè di culturalmente sovrastarlo nell'orizzonte di una comunità di destino solidale della Chiesa con l'intera umanità: l'orizzonte del concilio Vaticano II e, sullo sfondo, dell'intuizione creativa di un nuovo ruolo primaziale, tutto da definire nei suoi profili di sobrietà, non coercizione e sussidiarietà, del vescovo di Roma.