

La Chiesa moderna. 12

Il Concilio Vaticano I°

12. 1 L'evoluzione degli orientamenti ecclesiali nel periodo preconciliare.

Nel secolo che precedette il Concilio vi furono notevoli rivolgimenti negli orientamenti della Chiesa cattolica, addirittura dei suoi veri capovolgimenti intervenuti nel breve volgere di pochi decenni.

Nell'epoca della restaurazione (1815-1848) prevalse la scelta di rivolgersi nuovamente alla tradizione storica e alle sue autorità, ed anche il papato ebbe una nuova predilezione dalla società, dalla cultura e dalla politica.

Per molti dei più importanti sostenitori europei di questo nuovo "ultramontanismo" si trattava di effettuare una scoperta personale di molti concetti cattolici perché erano persone che avevano in quegli anni una "conversione" al cattolicesimo, o effettiva perché provenivano dal protestantesimo, o spirituale perché dopo una fase di miscredenza razionalistica ritrovavano la fede. Per loro il papato e anche l'infallibilità papale non rappresentavano solo un dato tradizionale da ritenersi quindi sempre valido, ma la risposta attuale ai problemi della convivenza umana scossa sino alle fondamenta dal periodo delle rivoluzioni e delle guerre di religione.

Questi concetti furono esposti dal filosofo francese *Joseph de Maistre* († 1821) che, nel periodo in cui era ambasciatore presso lo Zar, scrisse il libro "*Del papa*", in cui facendo proprio un sentimento del suo tempo descrisse il papato e l'infalibilità papale come "il vertice e il definitivo fondamento del principio d'autorità su cui si fonda qualsiasi ordinamento sociale", dunque esso era l'ultimo e solido fondamento del principio monarchico in generale.

All'interno di questo movimento di idee, quasi per un apparente contrasto, nacque il "cattolicesimo liberale", che pur volendo anch'esso la società integralmente cristiana e la libertà della Chiesa nello Stato, si propose di sciogliere l'alleanza tra "trono e altare" e stabilire invece un patto tra "Chiesa e popolo", oppure tra "Chiesa e libertà", per ripristinare una nuova società ove non si decida sulla libertà e sulla cattolicità praticata solo nei "gabinetti del governo", ma "nei popoli".

Ne furono maggiori rappresentanti il sacerdote e filosofo francese *Felicité de Lamennais* († 1860) e il frate teatino italiano *Gioacchino Ventura* († 1861).

Una delle cause determinanti dello sviluppo di queste nuove idee venne dall'esperienza che la Chiesa cattolica fece al fianco dei "popoli oppressi" (la Polonia e l'Irlanda) che si trovavano sotto regimi statali non cattolici, e anche da quello che fu chiamato "*l'esperimento Belgio*", ove cattolici e liberali operavano in stretta collaborazione.

"Libertà come in Belgio" divenne lo slogan che contraddistinse per decenni i propugnatori della libertà della Chiesa in altri paesi europei. Il fine che questi si proponevano era di raggiungere la libertà della Chiesa nei loro paesi non attraverso un "Concordato" ma attraverso la propria "Costituzione nazionale", cioè attraverso la libertà di tutti i cittadini.

Nei confronti di questo complesso di idee, varie e contrastanti, la Chiesa assunse alcuni stabili atteggiamenti ufficiali dettati da papa Gregorio XVI°:

- L'ostracismo di principio per ogni rivoluzione e la netta separazione delle istanze della libertà della Chiesa dai moti libertari nazionali o civili.
- La diffidenza nei confronti di tutti movimenti per la libertà della Chiesa che intendevano ottenere miglioramenti attraverso una pressione popolare dal basso, ovvero facendo leva sull'opinione pubblica.
- La scelta tattica di venire poi a patti con l'eventuale rivoluzione vincente.

Una pietra miliare sul percorso di rinnovamento delle idee fu rappresentata dall'Enciclica "*Mirari vos*", pubblicata il 15 agosto 1832 da papa Gregorio XVI°, che prendeva posizione contro "l'indifferentismo delle idee di libertà", cioè da una libertà che intende sé stessa come assoluto arbitrio soggettivo e quindi non si interroghi più sulla verità oggettiva.

Vi veniva criticata perciò anche la possibilità di concedere ad ognuno la piena libertà di coscienza e, di logica conseguenza, veniva messa in discussione la libertà d'opinione e la libertà di stampa.

Ovviamente questa enciclica fu accolta in modo contrastato negli ambienti sia ultramontani che liberali della Chiesa, soprattutto in Germania, Francia e Belgio.

In Germania però nel 1837 avvenne un episodio che contribuì decisamente a far cambiare l'orientamento ecclesiale e a far ricercare l'alleanza fondamentale non più sulle "forze tradizionali di prima", ma su quelle "nuove", esso passò alla storia come "il fatto di Colonia" cioè l'arresto dell'Arcivescovo di Colonia *August Droste* da parte delle autorità prussiane.

L'arresto fu dovuto al suo intransigente punto di vista sull'applicazione delle regole per i matrimoni misti, poiché rimase fedele alle posizioni romane e ignorò il compromesso a cui erano addivenuti gli altri vescovi prussiani. Ma l'eco dell'episodio superò ampiamente i suoi contenuti specifici e trovò vastissima risonanza nell'opinione pubblica.

L'arresto assunse il valore di una vera frattura della storia della Chiesa tedesca, facendo nascere nelle forze più giovani della Chiesa locale un forte sentimento antistatale che non sopportava più lo status quo esistente tra Chiesa locale e Stato, ed avvicinò moltissimo la Chiesa cattolica tedesca al papato e a Roma.

Le problematiche confessionali si mescolarono alla politica, alla stampa, alle contese elettorali, entrando stabilmente negli argomenti trattati nelle "stanze del potere".

Il 1848, anno rivoluzionario per eccellenza, fece sbocciare le più varie aspettative nei cattolici in Germania, Francia e Italia, con speranze di riforme e attesa di libertà, un'attesa di libertà in senso ampio, segnata dall'alleanza ideale fra "cattolicesimo e libertà".

In realtà prevalsero le idee antiliberali e assolutiste, pur se la Chiesa cattolica comprese in quel momento di non poter più affidarsi alle vecchie potenze e di dover unirsi alle nuove forze dell'incipiente era democratica, con le sue nuove forme associative, la stampa, i partiti nascenti.

Si generò una contrapposizione tra il popolo semplice chiamato a mobilitarsi per la Chiesa cattolica nelle sue tradizioni più conservatrici e la borghesia colta, schierata per le idee liberali e l'impegno per il progresso politico, culturale ed economico.

Specialmente al nord Europa si formò una contrapposizione evidente nella società, quasi una spaccatura che l'attraversava nella religione e nella politica.

Tutto questo non fece altro che rafforzare sempre più l'atteggiamento interno alla Chiesa di comprendersi come una "fortezza assediata", reagendo con una difesa rigida contro l'avanzare della mentalità dominata dal "positivismo" e dal "progresso secolarizzato".

Sin dal 1850 papa Pio IX° nutriva l'idea di dover ufficialmente condannare in modo riassuntivo gli errori moderni con un solenne documento e alcuni avvenimenti accelerarono questa sua decisione. Essi furono dapprima la riduzione geografica dello Stato della Chiesa e la minaccia armata incombente che gravava su di esso dal 1860, e infine, i due discorsi clamorosi che furono fatti da dei cattolici liberali di primo piano nel corso del 1863.

I due discorsi furono: il discorso di Malines fatto da Montalembert ai cattolici liberali del Belgio sul "*Rapporto tra Chiesa e libertà civile*" e quello di Döllinger al Congresso di teologia di Monaco sul "*Passato e presente della teologia cattolica*".

Entrambi i discorsi provocarono l'esplicita disapprovazione di Roma e convinsero Pio IX° che era il momento di intervenire perché riteneva che dei cattolici dichiarati e celebri si trastullavano con idee liberali "distorte ed errate".

L'8 dicembre 1864 venne diffuso il "*Sillabo*", un elenco di 80 errori moderni, assieme all'Enciclica "*Quanta cura*" che spiegava la necessità dell'intervento papale.

Gli errori elencati andavano dalla negazione dei fondamenti essenziali della religione cristiana (come ritenere che la ragion di Stato o il volere della maggioranza fossero la sola norma etica suprema, oppure, che lo Stato fosse la fonte di ogni diritto), fino a contestare le concezioni dei cattolici liberali sulla separazione fra Chiesa e Stato, sulla temporalità dello Stato della Chiesa e, punto importante, sulla libertà di religione.

L'interpretazione su queste condanne suscitò numerose controversie che da allora giungono ancora irrisolte sino ad oggi.

Fin da subito il Segretario di Stato Card. Antonelli e la rivista dei gesuiti "Civiltà cattolica" precisarono che la libertà di religione e la separazione fra Chiesa e Stato erano condannate solo come "tesi" e non come "ipotesi", cioè solo come un ideale e un bene in sé e non come una soluzione politica praticata quando non sia possibile raggiungere nella realtà del vivere civile l'ideale cattolico.

Però, è chiaro che senza dubbio il Sillabo condanna la libertà di religione, non come una concessione possibile e accettabile quando rappresenti il male minore, ma in modo inequivocabile e sempre, come non mai identificabile con un "diritto umano" e ancor meno come un "umano progresso".

(Nemmeno gli sforzi attuali di far conciliare i contenuti della Enciclica "*Quanta cura*" del Vaticano I° con la Dichiarazione "*Dignitatis humanae*", anch'essa sulla libertà di religione ma emessa dal Concilio Vaticano II° (1965), sono inaccettabili; perché la condanna che fu fatta allora delle tesi di Montalembert è chiarissima, ed esse non fanno nessun riferimento a tesi liberali indifferentiste sulla libertà, ma proprio al concetto assoluto di possibilità di libertà religiosa per l'uomo, come esplicitamente affermato dal Montalembert stesso).

Comunque sia, con questo clima nel cattolicesimo, si entrò nel Concilio Vaticano I°.

12.2 Il Concilio Vaticano I° (1869-1870)

Dopo più di 300 anni dall'ultimo Concilio, il 26.06.1867 fu annunciato il Concilio Vaticano I° la cui impostazione era piuttosto generica e corrispondeva al senso del Sillabo: ai numerosi "mali del mondo moderno" occorre opporre i dovuti rimedi.

Le cinque commissioni preparatorie elaborarono praticamente tutti i settori della vita ecclesiale: Questioni dogmatiche, Disciplina della Chiesa, Vita degli ordini, Chiesa d'Oriente e missioni, Politica ecclesiastica, ma vista la composizione quasi esclusivamente curiale dei loro componenti lo fecero da una ristretta prospettiva romana.

Dei 65 schemi di discussione che furono pre elaborati per essere esaminati e votati dai padri conciliari in realtà ne furono esaminati solo 5 perché, dopo la presa di Roma da parte delle truppe italiane il 20.09.1870, il Concilio fu aggiornato dal papa a tempo indeterminato e quindi interrotto dopo la promulgazione dei soli primi 2 decreti.

Il primo fu la costituzione dogmatica *Dei Filius*, su fede e conoscenza, promulgata il 24.04.1870. È la risposta del Concilio alla *ratio illuminista* che aveva messo in dubbio la fede, la pretesa di autonomia della pura ragione vi viene qui respinta.

Vi si afferma che la comprensione razionale non è il rapporto ultimo dell'uomo con la realtà, confermando la concezione ecclesiale di una autorità (divina) che proviene dall'esterno dell'uomo. A ciò corrisponde l'accentuazione dell'assoluta sovranità di Dio quale Creatore nei confronti della creatura e si sottolinea la radicale libertà dell'atto creativo che non si fonda affatto su una "necessità interiore di Dio", cioè Dio non ha bisogno del mondo per realizzare sé stesso come "Dio che ama".

Il Concilio non condanna solo il razionalismo ma anche il fideismo e il tradizionalismo, che dubitano della possibilità della ragione umana di conoscere la verità.

Il Concilio rileva e afferma l'attitudine dell'uomo a una conoscenza naturale di Dio, ed attribuisce alla "ragione illuminata dalla fede" un ruolo importante nella conoscenza della verità di fede.

Il secondo decreto, molto più contestato, fu la costituzione dogmatica *Pastor aeternus* sul primato del papa.

La definizione dei dogmi relativi alla figura del papa è il risultato di una lunghissima evoluzione e di un progressivo antefatto di idee che si è andato componendo nei settant'anni precedenti, partendo dalla Rivoluzione francese e dalle sue affermazioni.

Ciò non significa che in quest'ambito fosse stata programmata la definizione dell'infallibilità del papa come fatto strettamente necessario. Solo un sesto dei padri conciliari intervistati prima del Concilio (8 su 47) l'aveva indicata come uno dei temi auspicati.

Di certo però, nella più gran parte dei padri conciliari, era presente il desiderio di accentuare la necessità di un rafforzamento del "*principio d'autorità*" come unico freno al dilagante liberalismo. Comunque è chiaro che questo tema non fosse ritenuto il tema centrale del Concilio, ma solo uno dei suoi temi all'interno di un orizzonte più vasto.

Il tema dell'infallibilità papale era divenuto di dibattito pubblico dal 1869, soprattutto in Francia e in Germania, con il crearsi di due opposti schieramenti nell'opinione pubblica.

A sostegno di questa tesi vi furono articoli sul periodico dei gesuiti *Civiltà cattolica* e prese di posizione di intellettuali cattolici, come il Veillot, che sul suo giornale *Univers* giunse a proporre la definizione dell'infallibilità senza discussione conciliare, ma per semplice acclamazione ecclesiale "ispirata dallo Spirito", raccogliendo su questa proposta anche l'adesione dell'Arcivescovo Manning di Westminster.

I sostenitori del cattolicesimo liberale, temendo che ciò potesse condurre alla scomparsa di qualsiasi conciliazione tra Chiesa e Libertà e il ritorno di "pretese medievali" di sovranità del papato sugli Stati, mobilitarono l'opinione pubblica tramite articoli, conferenze e dibattiti.

Non si trattava affatto di un semplice contrasto interno alla Chiesa tra le sue correnti ultramontane e gallicane, ma sostanzialmente del rapporto tra la Chiesa e le libertà proposte dal liberalismo: in un mondo in piena trasformazione la Chiesa doveva presentarsi preferibilmente come un'autorità salda e immutabile, o piuttosto come un'entità storica, esposta essa stessa al mutamento e pronta ad approvare, come conforme al vangelo, la moderna evoluzione libertaria?

Questa polarizzazione dell'opinione pubblica si pose di fronte ai padri conciliari, un silenzio del Concilio sarebbe apparso come una decisione negativa e segno di debolezza.

Già alcuni vescovi, sull'esempio di Manning, si fecero promotori della tesi dell'infallibilità nel periodo immediatamente preconciare, ma soprattutto divenne importante la convinzione che crebbe in papa Pio IX° che il silenzio del Concilio su questo tema ne avrebbe comportato il fallimento generale. In coerenza con ciò fu proprio il papa a condurre il Concilio in questo senso, anche con una certa insensibilità verso le motivazioni della minoranza contraria, che pur avevano motivazioni serie sia pastorali che teologiche.

Il papa considerava necessario che in un momento come quello "in cui le porte dell'inferno chiamavano tutti a raccolta contro la Santa Sede", si fosse disposti ad una posizione totalitaria lasciando perdere le eventuali riserve critiche personali.

L'ansia per le vicende della guerra e il timore che il Concilio fosse interrotto fecero anticipare il voto. La trattazione del primato del papa fu discussa dal 13 maggio al 4 luglio, la votazione preliminare del 13 luglio vide su 601 presenti, 451 sì, 88 no, 62 sì con riserva di modifica (32 per maggiori limitazioni nel primato, 25 per maggior rigore del primato). La votazione definitiva avvenne il 18

luglio con soli tre voti contrari, ma la maggior parte dei vescovi minoritari non partecipò alla seduta per protesta.

Non si può interpretare questa conclusione come una manipolazione o una coercizione, la minoranza dei padri conciliari (circa il 20%, quasi 140 su 700) ebbe spazio per il 40% degli interventi in aula, e se la condizione di “unanimità morale” auspicata dal papa non venne ottenuta si deve riconoscere che nella maggior parte dei Concili ritenuti validi dalla Chiesa essa non è mai stata perseguita o realizzata in modo irrevocabile.

La minoranza dei padri conciliari proveniva soprattutto dai paesi più evoluti (i più dalla Germania e Austria, poi dalla Francia e dal Nord America, solo pochissimi da Inghilterra, Italia e dall’Oriente) e tendeva ad un differente rapporto tra Chiesa e Mondo che considerava legittime una parte delle richieste della moderna evoluzione libertaria, mentre la maggioranza era incline a presentare la Chiesa come il “controdogma” opposto ai principi affermati dagli eventi del 1789, e a sottolineare che la Chiesa deve portare la salvezza al mondo presentandogli un principio d’autorità che gli manca, e senza il quale esso finirebbe nel caos e nella rovina.

I vescovi della minoranza provenivano (quasi tutti) da paesi che avevano Concordati o pattuizioni simili e temevano che si creasse un’evoluzione distinta tra Chiesa locale e Società profana.

I vescovi della maggioranza ritenevano che la Chiesa fosse, sin dal principio, in contrasto con il mondo, dal quale non poteva dipendere in nessun modo (nemmeno dalla sua organizzazione politica). In un mondo in piena trasformazione la Chiesa doveva essere, tramite l’infallibilità tangibile del papato, l’elemento di protezione, di affidabilità, la salda roccia dell’autorità.

Dal punto di vista teologico la posizione della minoranza era che l’infallibilità del papa fosse dovuta al suo legame con la Chiesa tutta nel suo complesso: per loro quando parla infallibilmente il papa è la bocca, il portavoce e il rappresentante di tutta la Chiesa, e l’assistenza dello Spirito santo gli è data non per una particolare “illuminazione” sua, non semplicemente per un intervento diretto di Dio su di lui, ma nel suo ascolto della Chiesa tutta.

Per questo chiesero che nel documento finale venissero introdotte formule come “nella tradizione della Chiesa” o “fondandosi sulla testimonianza della Chiesa” come condizione del loro assenso.

I sostenitori della tesi opposta, cioè dell’infallibilità come dote che giunge alla Chiesa solo attraverso la mediazione del papa, rifiutavano che il legame con la Chiesa dovesse essere ritenuto come una condizione preliminare, perché in tal caso si sarebbe sempre potuto metterne in dubbio l’infallibilità nel caso di decisioni personali “*ex-cathedra*” del pontefice.

Quindi essi non volevano che i riferimenti alla tradizione o alla consultazione della Chiesa fossero contenuti nella formula di definizione dell’infallibilità papale, ma tutt’al più solo nella parte generale introduttiva del documento.

A questa posizione corrispondevano giusti timori di praticità. Già molte volte la mancanza di uno strumento che rendesse possibile prendere rapidamente delle decisioni aveva reso impossibile il controllo immediato di problemi ecclesiali, che fin dal tempo del gallicanesimo in poi avevano comportato in seguito enormi dispendi d’energie ecclesiali.

Nei conflitti, in caso di necessità, si devono prendere decisioni veloci, con efficacia e anche con sicurezza (vale a dire senza possibilità di errore, con infallibilità) e non si poteva certo consultare prima tutta la Chiesa, i tempi di convocazione di un Concilio sono, infatti, di anni.

Quindi, nella formula della dichiarazione dell’infallibilità papale, non dovevano essere introdotti elementi che spuntassero quest’arma, che introducessero elementi di incertezza e fornissero pretesti per coloro che cercavano di sottrarsi ad una decisione dottrinale del papa. L’interesse dominante era dunque d’evitare ogni rischio per l’unità della Chiesa.

La Costituzione sul primato del papa era riuscita a spuntarla anche contro la resistenza di una rilevante minoranza.

Al momento dell'interruzione del Concilio la maggior parte dei vescovi di minoranza non aveva ancora deciso se accettare il contenuto della Costituzione *Pastor aeternus* proprio perché mancava quella condizione di unità morale che ritenevano indispensabile.

Nelle diocesi, però, la maggioranza di clero e popolo dei fedeli era orientata in senso infallibilistico e solo in Germania si assistette ad una divisione netta nell'opinione pubblica.

In modo graduale, anche per l'intervento di padri conciliari che difesero e ben argomentarono pubblicamente la scelta dell'infalibilità, tutti i vescovi minoritari accettarono ufficialmente il dogma.

Un piccolo movimento di protesta popolare si formò tra la Germania e la Svizzera dando luogo alla chiesa "cristocattolica" o "dei veri cattolici". In essa il rifiuto del dogma si associava alle istanze più radicali dell'illuminismo cattolico (liturgia nella lingua locale, sinodi con partecipazione dei laici, soppressione del celibato), quanti si ostinarono nella protesta furono scomunicati ed esonerati dalle loro funzioni ecclesiali da papa Leone XIII°.