



RIVISTA
TEOLOGICA
DEL SEMINARIO
ARCIVESCOVILE
DI MILANO

LUGLIO-SETTEMBRE 2025

N. 3 - ANNO CLIII

ISSN 3035-1286

UN CORPO IN TENSIONE:
DISSENSO E SINODALITÀ
NELLA CHIESA/2

PIERLUIGI BANNA

Ambrogio e la condanna degli eretici

LUCA MASSARI

Una maturata esigenza di sinodalità

PIERLUIGI BANNA - PAOLO
BRAMBILLA

Un corpo in tensione:
dissenso e sinodalità nella Chiesa. Conclusioni

STUDI

EZIO PRATO

La doppia ambivalenza del sacrificio e il volto
cristiano di Dio

SAMUELE FERRARI

Il linguaggio materno della Bibbia/1.
Un'opzione per la pastorale giovanile?

ENRICO GARLASCHELLI

Per una rinnovata comprensione del religioso
nell'umano

ALDO MARTIN

Il ruolo della *mimesis* di Ef 5,1-2

Recensioni

Luca Massari

UNA MATURATA ESIGENZA DI SINODALITÀ

Una rilettura delle tensioni tra teologi e pastori nel post-concilio

Sommario

Il tentativo di ricostruire la storia della recezione del concilio Vaticano II si imbatte nella difficoltà di intrecciare due opposte ermeneutiche. Da un lato si imputa la attuale crisi di fede all'eccessiva autonomia dei teologi; questi accusano la gerarchia di aver mostrato troppa timidezza nel tradurre contenuti e linguaggi secondo la grammatica esistenziale della modernità. Questo articolo intende ripercorrere i principali eventi che portarono a tale incomunicabilità di prospettive, capace di prestarsi quale categoria interpretante il tempo trascorso: gli anni del dissenso teologico. In conclusione, si suggerisce una lettura positiva delle tensioni tra i carismi nel quadro dei processi di discernimento di una Chiesa sinodale.

Summary

A Matured Need of Synodality. A Rereading of the post-conciliar Tensions between Theologians and Pastors

The attempt to reconstruct the history of the reception of the Second Vatican Council comes up against the difficulty to interweave two opposing interpretations. On the one hand the present crisis of faith is blamed on the excessive autonomy of theologians; these accuse the hierarchy of having not shown enough bravery in translating the contents and language according to the existential grammar of modernity. This article intends to retrace the main events which brought to such an incommunicability of perspectives, capable of offering itself as an interpretative category of times passed: the years of theological dissent. In conclusion, a positive reading of the tensions is suggested between charisms within the framework of the processes of synodal-church discernment.

Luca Massari*

UNA MATURATA ESIGENZA DI SINODALITÀ

Una rilettura delle tensioni tra teologi e pastori nel post-concilio

SOMMARIO: I. DA UN ANNO DELLA FEDE ALL'ALTRO – II. IL CONSENSO CONCILIARE GREMBO DEL FUTURO DISSENSO: 1. *La presa della parola: la prima sessione conciliare*; 2. *Concilio e conciliabili: la conclusione del Vaticano II* – III. IN NOME DEL POPOLO SOVRANO: 1. *La recezione del Vaticano II e le prime evenienze di dissenso*; 2. *Per la libertà: azioni e rivendicazioni dei teologi*; 3. *La Dichiarazione di Colonia ed il "sindacato" dei teologi* – IV. IL POPOLO DI DIO SOTTOPOSTO A TUTELA: 1. *L'autorità di governo corre ai ripari: Donum veritatis*; 2. *A tutela della fede dei semplici: perché il cagnolino azzanni il leone* – V. SIAMO POPOLO DI DIO: L'ERMENEUTICA DELLA SINODALITÀ

I. DA UN ANNO DELLA FEDE ALL'ALTRO

Il 22 febbraio 1967 Paolo VI indisse con l'esortazione apostolica *Petrum et Paulum apostolos* il primo *Anno della fede* che si sia mai celebrato nella storia della Chiesa¹. Primo ma non unico, in quanto Benedetto XVI volle imitare il predecessore, con la lettera apostolica *Porta fidei*, recante la data dell'11 ottobre 2011².

Tali eventi si prestano a rappresentare una cornice significativa in ordine all'ermeneutica del tempo seguito al Vaticano II: Paolo VI e Benedetto XVI espressero pubblicamente la preoccupazione per come la fede dei credenti fosse costretta a difendersi dagli attacchi non solo della mentalità secolarista e atea, ma da pericoli interni, in particolare da un'eccessiva libertà dei periti nella materia teologica di divulgare esiti e conclusioni dei

* Professore incaricato di Cristologia all'Istituto Superiore di Scienze Religiose Sant'Agostino di Crema, Cremona, Lodi, Pavia, Vigevano.

¹ Cf PAULUS PP. VI, «Esortazione apostolica *Petrum et Paulum apostolos* (22 febbraio 1967)», *AAS* 59 (1967) 193-200.

² Cf BENEDICTUS PP. XVI, «Lettera apostolica *motu proprio Porta fidei* (11 ottobre 2011)», *AAS* 103 (2011) 723-734.

loro studi anche in aperta contraddizione al patrimonio dottrinale della Chiesa³.

Paolo VI, suggerendo una sorta di terapia, esortava tutti i cristiani ad approfondire la conoscenza del Credo, secondo le due formulazioni adottate dalla liturgia e a renderne frequente la pubblica professione, nei diversi contesti di vita. Il 30 giugno 1968 alla fine dell'anno celebrativo volle poi egli stesso rinnovare la professione della fede *coram populo*, ma adottando un nuovo testo, scritto di proprio pugno⁴. Il testo pronunciato in piazza san Pietro non venne presentato come *Credo di Paolo VI*, ma come *Credo del popolo di Dio*, in quanto il successore di Pietro disse di prendere la parola per esprimere la fede della Chiesa nel suo complesso. Diversi passaggi suonavano come una risposta ai temi sollevati dal *Nuovo Catechismo Olandese*, divenuto emblema di un'esplicitazione dei contenuti di fede poco attenta a difenderne la continuità formale con la tradizione e a farsi eco dei pronunciamenti magisteriali⁵.

Benedetto XVI con la celebrazione di un nuovo *Anno della Fede* propiziava piuttosto la diffusione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, un'ampia presentazione del dogma cristiano che intendeva evitare pericolose elucubrazioni, fonte di instabilità e dubbi presso il popolo di Dio, e offrire un'articolazione ordinata e rasserenante dell'intero patrimonio dottrinale. Negli anni del suo pontificato tale pubblicistica di carattere apologetico conobbe una crescente fortuna, propiziando la nascita di diversi testi analoghi al catechismo e corrispondenti a diversi contesti o fasce d'età⁶.

In entrambi i casi i pontefici vollero porsi a difesa della fede dei semplici e sottolinearono i danni causati da un ruolo spregiudicato del carisma della ricerca teologica. Magistero, teologia e popolo di Dio appaiono dunque quali protagonisti di un segmento di storia che si può descrivere anche a partire dall'affievolirsi della dimensione pubblica e celebrata della fede.

³ Cf PAULUS PP. VI, «Esortazione apostolica *Petrum et Paulum apostolos* (22 febbraio 1967)», *AAS* 59 (1967) 193-200, 198-199.

⁴ Cf PAULUS PP. VI, «*Sollemnis Professio Fidei* (30 giugno 1968)», *AAS* 60 (1968) 433-446.

⁵ Cf *Il nuovo Catechismo olandese: annuncio della fede agli uomini di oggi, con la Dichiarazione della Commissione Cardinalizia del 15 ottobre 1968 e il Supplemento al Nuovo Catechismo*, Elledici, Torino 1969.

⁶ Ad es. cf ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *YOUCAT*, Città Nuova, Roma 2011; *Youcat for kids*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2019.

I teologi più avanguardisti hanno contestato agli incaricati dell'autorità di governo di non aver voluto assumere fino in fondo le conclusioni del Vaticano II che – a loro dire – spingevano ad andare oltre i testi per mantenerne vivo lo spirito; i custodi del gregge accusarono i ricercatori di aver tentato di costituire un magistero parallelo, principio di sovvertimento dell'ordine tradizionale e motivo di scandalo per la coscienza dei battezzati. Tra un fronte e l'altro, il popolo di Dio è apparso quasi inerte spettatore di tali confronti e schermaglie, così da risultare assente non giustificato (o piuttosto convocato ma costretto ad assistere dalla panchina) nella grande partita della recezione del Vaticano II.

Eppure, a sessant'anni di distanza la *communio omnium fidelium* – tornata protagonista grazie alla riscoperta della dimensione sinodale dell'esistenza ecclesiale – appare il grembo di una possibile riconciliazione tra i due carismi – teologia e Magistero – invischiati in una latente ma persistente conflittualità, eredità di quella che è stata definita la stagione del *dissenso ecclesiale*.

II. IL CONSENSO CONCILIARE GREMBO DEL FUTURO DISSENSO

Per analizzare il dissenso teologico post-conciliare occorre ripartire dal concilio. Il Vaticano II venne a turbare una pacificazione intra-ecclesiale progressivamente raggiunta attraverso successive mutilazioni. Le linee di frattura che una conoscenza sempre più accessibile proponeva e che con sempre più fatica l'autorità pastorale poneva sotto silenzio riemergevano nella coscienza dei credenti, sovente tormentate dalla divaricazione tra conoscenze scientifiche e nozioni dogmatiche, tra appartenenza politica e appartenenza religiosa, tra conquiste liberali e morale cattolica. Quanti restavano al di qua della barricata, dovevano rinunciare alle istanze convincenti poste dalla modernità, perché non vi era luogo per renderle fermento positivo per un discernimento. Quanti propendevano per le novità, dovevano sostanzialmente rinunciare alla propria appartenenza confessionale. Un popolo di Dio infante – ovvero, incapace di esprimersi – ed in particolare l'amministrazione coatta del carisma teologico fecero sì che le istanze di rinnovamento restassero a lungo latenti.

Attraverso la convocazione del concilio ecumenico Vaticano II Giovanni XXIII permise alla Chiesa di uscire dalle secche di una identità antagonista e tentativamente astorica.

1. La presa della parola: la prima sessione conciliare

Il concilio è stato indubbiamente un fenomeno complesso, capace di riaprire uno spazio di autentico ascolto all'interno del corpo ecclesiale e di porre le premesse per la sua successiva svalutazione.

Lo svolgimento della prima sessione in particolare vide con maggior vivacità il manifestarsi di numerose tensioni tra carismi e ministeri diversi all'interno dell'unico popolo di Dio: la Curia romana assistette con crescente sorpresa allo smantellamento dei documenti preparatori e alla condiscendenza che papa Giovanni mostrava rispetto alla libertà dell'aula di esprimere la propria soggettività⁷. Il pontefice intervenne raramente, mai *de re*, esclusivamente a proposito di questioni procedurali perché il regolamento non risultasse ostativo rispetto alla possibilità per i padri conciliari di un autentico confronto, senza esimersi dalla vivacità del contraddittorio. Il rifiuto dei principali schemi preparatori fu una sorta di giudizio di condanna verso la logica che sovrintese alla redazione di questi testi: monopolio della Curia romana, coinvolgimento di periti che fossero espressione unicamente delle università romane, sostanziale elisione delle questioni controverse.

Sull'altro versante si assisteva allo scaturire di uno stile diverso: i padri della maggioranza conciliare stimolavano i teologi – periti e accompagnatori – ad incontrarsi e a redigere testi alternativi, che successivamente circolavano di mano in mano e divenivano sempre più oggetto di dibattito e confronto, prima e più che i testi ufficiali ai quali si proponevano come alternativi.

L'aula e le congregazioni generali offrivano lo spazio per un incontro (talora scontro) tra prospettive diverse, senza che si potesse parlare ancora di schieramenti. E sebbene potessero parere poco produttive, le sedute quotidiane costituivano il continuo raccordo tra tentativi di una parte, resistenze dell'altra, protagonismo tanto dei riformatori quanto dei temporeggiatori.

La prima sessione del concilio – quella che a giudizio di molti avrebbe dovuto essere stata l'unica – risplende per la capacità di realizzare un

⁷ Interessante che il Vaticano II si aprì con un atto di dissenso rispetto alle procedure già fissate: cf A. RICCARDI, *La tumultuosa apertura dei lavori*, in A. MELLONI - G. ALBERIGO (edd.), *Storia del Concilio Vaticano II. La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione (ottobre 1962-settembre 1963)*, Il Mulino, Bologna 2012, 21-86: 55.

ascolto incrociato e reciproco di diversi attori, rispettosi delle proprie competenze: il pontefice, impegnato a garantire con il proprio silenzio l'autentico confronto tra i padri; i vescovi, alla cui libertà di pensiero e intraprendenza di iniziativa si deve il fatto che le congregazioni generali fossero tutt'altro che scontate quanto all'esito; i teologi, capaci di portare le istanze del popolo di Dio raffinate dal proprio studio e competenza e di farsi simultaneamente recettori del consenso che maturava tra i padri conciliari durante lo svolgimento delle assemblee quotidiane.

La prima sessione non permise di approdare all'approvazione di nessun documento, ma garantì la possibilità inedita per la Chiesa di riacquisire confidenza con l'esercizio e l'arte del dialogo e del confronto, con il dovere della ricerca e della domanda esatto dalle questioni poste dalla coscienza dell'uomo contemporaneo. Parve un tempo sterile la prima sessione, in realtà la basilica vaticana si prestò quale grembo per la maturazione anzi-tutto di uno stile ecclesiale, quello che oggi definiremmo sinodale.

2. Concilio e conciliabili: la conclusione del Vaticano II

A partire dalla seconda sessione acquisirono peso due voci che si situavano alla periferia dell'assemblea. Anzitutto quella dell'opinione pubblica (cattolica e non solo). Il popolo di Dio, infatti, aveva reagito alla convocazione del concilio con vivacità ed interesse, scosso da paure e animato da speranze. Chiudendosi le porte di bronzo della basilica vaticana nel dicembre 1962 si aprì – o, meglio, non si chiuse – il dibattito presso i fedeli. A partire dalla prima intersessione, infatti, l'opinione pubblica divenne sempre meno spettatrice e sempre più protagonista di tale evento. Cominciò a far sentire la propria voce nel silenzioso assenso accordato ad alcune tesi, nella simpatia concessa ad alcuni tra i padri e teologi, nel riprendere concetti, affermazioni, intuizioni nei colloqui a margine della celebrazione eucaristica, nelle stanze di casa, nei bar di paese così come nei caffè letterari di città. Acquisì dunque importanza e centralità una voce che per certi aspetti rimaneva silenziosa: difficile da valutare circa la reale consistenza del pensiero o della sensibilità, pur tuttavia soggetto pesante ed incombente sui lavori del concilio. A volte se ne paventavano i timori, più sovente si faceva ricorso alle speranze da non tradire... Recettori di questa silente facondia si fecero specialmente i mezzi di comunicazione: per questo non a torto Benedetto XVI – ricordando a distanza di anni il contributo del Vaticano II – indicò l'esistenza di un concilio dei *media*, un

concilio virtuale, strutturatosi parallelamente a quello ecclesiale o spirituale, con una risonanza su più vasta scala presso il popolo di Dio⁸. Eco interpretante tanto gli avvenimenti assembleari quanto – e più – la voce dei fedeli, i *media* poterono esercitare un potere di voto e di veto maggiore di quanto mai verificatosi prima di allora in un evento ecclesiale.

L'altra voce ad acquisire un maggiore peso specifico con il passaggio alla seconda sessione fu quella del pontefice. Non si trattò di una modificazione in termini di diritto, ma di stile o temperamento. Paolo VI si mostrò molto più incline a far sentire la propria voce non solo al termine del discernimento, ma durante la fase di elaborazione dei testi, inviando proprie correzioni alle commissioni conciliari, rallentando o rinviando l'approvazione di alcuni testi, aggiungendo anche a discussione assembleare esaurita e ad approvazione avvenuta ulteriori criteri di interpretazione del testo finale⁹. L'interventismo del nuovo pontefice era motivato dal desiderio di non esacerbare il confronto tra le parti e di raggiungere il consenso più ampio possibile sui provvedimenti adottati. Anche di questa voce si può dire che sia stata silenziosa: i contributi più decisivi al discernimento conciliare egli non li pronunciò pubblicamente, in aula, attraverso i discorsi e le allocuzioni o avocando a sé la possibilità di intervento al modo di ogni padre conciliare. Agì piuttosto per tramite della propria segreteria e di quella del concilio, attraverso colloqui ed incontri personali e note vergate a mano: Paolo VI si fece, cioè, protagonista di uno stile umbratile, nasco-sto, fatto di pressioni e di autorevoli suggerimenti più che di interventi autoritari.

Queste due voci – quella dell'opinione pubblica filtrata dai mezzi di comunicazione e quella del pontefice – divennero vieppiù interpreti di un dialogo che svuotò di interesse i colloqui ufficiali. Decisivi risultarono gli appelli reconditi alle attese ovvero alle paure dei fedeli, i ricorsi ai timori del pontefice ovvero al suo lucido sguardo sull'esigenza di riforma per la Chiesa. Più efficaci dei dibattimenti in aula che – per ragioni di efficien-

⁸ Cf BENEDICTUS PP. XVI, *Incontro con i Parroci e il Clero della Diocesi di Roma*, 14 febbraio 2013, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html.

⁹ Il caso conclamato fu la gestione di quella che passò alla storia come *settimana nera* del concilio: cf L.A. TAGLE, «La tempesta di novembre: la “settimana nera”», in A. MELLONI - G. ALBERIGO (edd.), *Storia del Concilio Vaticano II. La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione (settembre 1964-settembre 1965)*, Il Mulino, Bologna 2013, 417-482.

za – si erano progressivamente cristallizzati e mutati nella semplice successione di interventi, il cui testo era da consegnarsi con alcuni giorni di anticipo nella speranza di poterne dare pubblica lettura (in lingua latina) prima che si dichiarasse esaurito il tema e si passasse a quello successivo.

I padri conciliari sembrarono piombare in un mutismo di fatto, cui supplirono la voce dell'opinione pubblica e quella del pontefice, invocate dall'una o dall'altra parte, dalla compagine progressista o da quella conservatrice. Le due tendenze si strutturarono sempre più, quasi a formare due partiti, che mostrarono da subito tutt'altro intendimento che il dissolversi al termine del concilio ecumenico. La stagione del dissenso che ne sortì trova le proprie radici nel Vaticano II, in un tentativo di accelerare la nascita di uno stile ecclesiale cui la prima sessione aveva offerto condizioni ottimali di gestazione.

Il concilio – giustamente celebrato per gli splendidi frutti donati al cammino della Chiesa universale – fu percorso da fatiche e passi incerti, approssimazioni e compromessi, e soprattutto dalla difficoltà nel ricordare libertà di parola, dovere di ascolto, efficacia dei risultati. Il suo risultato più promettente si accompagna a braccetto con il suo esito più precario: se da una parte ha permesso che diversi soggetti ritrovassero parola (i vescovi, il popolo di Dio attraverso i *media*, i teologi), d'altra parte non ha maturato una prassi di interrelazione e confronto capace di evitare che i diversi contributi si trasformassero in monologhi autoreferenziali.

Le due tendenze ravvisabili nell'assemblea finirono col mutarsi in veri e propri partiti: quello vincente puntava a raccogliere ben più di quanto i compromessi conciliari avevano permesso di ottenere, quello sconfitto mirava a far resistere l'argine faticosamente eretto a difesa delle innovazioni che pure erano state in parte introdotte. Per gli uni e per gli altri il concilio rappresentava dunque un punto da superare, nell'una o nell'altra direzione, affrontandolo sotto la prospettiva delle conclusioni più che dello stile.

III. IN NOME DEL POPOLO SOVRANO

Il primo post-concilio rappresentò non tanto il tentativo di operare un sovvertimento dell'ordine costituito, quanto la faticosa ricerca di un nuovo equilibrio a motivo di una già intervenuta rivoluzione, particolarmente in campo ecclesiologico ma non solo. La liturgia celebrata nelle lingue nazionali, i messaggi di speranza e di apertura alla cultura moderna, una

migliore configurazione della dimensione gerarchica della Chiesa e della natura della divina rivelazione... in tutti i campi si trattava di mettersi al lavoro per ripensarsi. Certamente vi furono eccessi e fraintendimenti, ma questi rappresentarono semmai il sottoprodotto negativo o problematico di un fenomeno positivo e ammirevole: la recezione degli insegnamenti conciliari. Non si intende sottostimare la portata e l'incidenza delle deviazioni – che non attesero la fine del Vaticano II per manifestarsi – ma è necessario ricollocarle quanto ad una ordinata e oggettiva valutazione degli anni definiti come marcati dal *dissenso*.

1. La recezione del Vaticano II e le prime evenienze di dissenso

Procediamo da una prima definizione. Per *dissenso teologico* si intende la contestazione pubblica di un insegnamento magisteriale da parte di chi ne esibisca le ragioni. Se si analizzano i fatti con lucidità primo e vero interprete di dissenso rispetto al concilio fu il vescovo M. Lefebvre, anima del *Coetus internationalis patrum*, firmatario di quasi tutti i documenti approvati, protagonista nel proporre una recezione selettiva degli insegnamenti autorevolmente definiti¹⁰.

Per quanto attiene alla teologia, inizialmente non si verificò una analoga contestazione al concilio: sarebbe pertanto corretto parlare di un tempo di creatività più che di dissenso. I teologi potevano vantare un notevole credito maturato presso i padri conciliari e presso la pubblica opinione, tanto da potersi ritenere i principali attori della rivoluzione compiuta e da credersi incaricati di custodirne l'eredità ovvero di prestare opportuna vigilanza perché i frutti del Vaticano II permeassero davvero la vita e le scelte della Chiesa¹¹.

Di vero e proprio dissenso di matrice “progressista” si può parlare a proposito di due materie che Paolo VI aveva sottratto al discernimento dei padri e per le quali – negli anni successivi – aveva in autonomia ribadito la posizione tradizionale: il celibato dei presbiteri e la regolazione delle nascite. Questi due temi catalizzarono l'attenzione dell'opinione pubbli-

¹⁰ Cf L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*, Marietti, Genova 1991; N. BUONASORTE, *Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Studium, Roma 2003; L. SAPIENZA, *La barca di Paolo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

¹¹ Esempio lampante è la fondazione di una nuova rivista di teologia intitolata semplicemente *Concilium*, quasi a volerne rivendicare l'eredità.

ca ecclesiale, sia per la loro rilevanza sia perché simbolicamente vennero adottati quali cartine di tornasole di un rinnovamento vero o solo presunto.

Se quanto al primo tema fu la Chiesa olandese il soggetto ponente la contestazione, attraverso alcuni provvedimenti del concilio pastorale¹², il tema della contraccezione vide alcuni teologi pubblicare testi in aperta contraddizione alle conclusioni maturate dall'autorità magisteriale. Non è possibile in questa sede ricostruire l'iter redazionale di *Humanae vitae*, il provvedimento con cui Paolo VI ribadì la posizione tradizionale a proposito della illiceità della contraccezione, rifiutando le conclusioni cui era giunta la commissione da lui stesso istituita¹³. Il giorno stesso della pubblicazione negli Stati Uniti il teologo moralista Charles Curran convocò una conferenza stampa per manifestare pubblicamente le ragioni del suo dissenso¹⁴.

Hans Küng comprese come all'origine di *Humanae vitae* vi fosse un nodo ben più intricato da sciogliere: la questione della continuità nel magistero ed in particolare – a proposito del ministero petrino – il dogma dell'infallibilità, definito dal concilio Vaticano I¹⁵. Con la pubblicazione di *Infallibile* – opera che ebbe una fortissima divulgazione – Küng offrì alcuni criteri di reinterpretazione del dogma, che sposavano semmai la tesi dell'indefettibilità, ovvero volta a professare una più vaga permanenza nel campo del vero per gli interventi autorevoli *ex cathedra*, senza che se ne affermasse *ipso facto* l'inerranza¹⁶.

In questo caso il dissenso teologico arrivò a contestare un dogma di fede, ma, pur scuotendo animo e sensibilità di molti, sembrò potersi ugualmente ascrivere ai fenomeni di vitalità (per quanto eccessiva) postconci-

¹² Si veda la dura risposta al concilio pastorale olandese affidata da Paolo VI al Segretario di Stato vaticano: cf PAULUS PP. VI, «Lettera al Segretario di Stato Vaticano sul sacro celibato ecclesiastico (2 febbraio 1970)», *AAS* 62 (1970) 98-103.

¹³ Cf G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica: Humanae vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2018.

¹⁴ Il teologo statunitense fu poi curatore di una raccolta di interventi critici verso l'enciclica: cf C.E. CURRAN - R.E. HUNT, *Dissent in and for the Church: Theologians and Humanae vitae*, Sheed & Ward, New York 1969.

¹⁵ Il già citato testo di Marengo permette infatti di mostrare come Paolo VI, pur essendo sensibile alle posizioni di apertura assunte dalla maggioranza della commissione, si risolse per il parere contrario in considerazioni delle pubbliche prese di posizione di alcuni suoi predecessori.

¹⁶ Cf H. KÜNG, *Infallibile? Una domanda*, Queriniana, Brescia 1970.

liare ed ebbe come iniziale reazione il semplice generarsi di un dibattito, dallo stesso autore propiziato invitando diversi studiosi ad esporre tesi contrarie alla propria in contesto accademico.

Queste prime avvisaglie di dissenso si inscrivevano in un più generale protagonismo dei detentori del carisma della ricerca teologica, i quali con i propri articoli e conferenze indicavano la linea, suggerivano correttivi, invocavano provvedimenti, il tutto – a loro dire – a servizio della fede del popolo di Dio. Vi era latente una torsione democratica nella lettura delle dinamiche ecclesiali: il popolo sovrano pone le questioni, i teologi ne sono gli incaricati interpreti, all'autorità di governo si chiede di recepirne le istanze.

2. *Per la libertà: azioni e rivendicazioni dei teologi*

Questa assunzione di una specifica soggettività da parte dei detentori del carisma teologico si esercitò non solo individualmente ma anche attraverso forme di corporazione. Il primo numero di *Concilium* del 1969 usciva preceduto da una *Dichiarazione*, datata 17 dicembre 1968, a firma di trentotto illustri teologi e inerente alla *libertà e funzione della teologia nella chiesa*¹⁷. Il testo voleva inaugurare una riflessione pubblica su quale fosse il posto dell'approfondimento teologico nella Chiesa dopo il concilio, stante una prima percezione di irrigidimento da parte della gerarchia. I firmatari richiamavano come alle concezioni teologiche giudicate erronee non si potesse più rispondere con atti autoritari e provvedimenti disciplinari, strada a lungo percorsa dalla Chiesa nella sua storia: solo la discussione scientifica priva di qualsiasi costrizione avrebbe potuto permettere alla verità di emergere secondo la sua intrinseca forza.

Teologia e «*magistero pastorale della predicazione*» venivano posti tentativamente come due ministeri paralleli, al servizio della Chiesa. Alla prima veniva demandata l'indagine e la ricerca *scientifica* della verità, al secondo l'incarico dell'insegnamento *pastorale* della verità stessa:

Per questo noi attendiamo dal magistero pastorale della predicazione del papa e dei vescovi una fiducia spontanea nel nostro senso della chiesa e un sostegno senza preconcetti al lavoro teologico che noi compiamo per il bene degli uomini nella chiesa e nel mondo. Saremmo lieti di assolvere il nostro

¹⁷ Cf *Dichiarazione sulla libertà e la funzione della teologia nella Chiesa*, «Concilium» 5/1 (1969). Il testo usciva in apertura del volume, senza numeri di pagina.

compito di ricerca e di annuncio della verità, senza essere messi a disagio da misure e da sanzioni amministrative. Noi intendiamo che si rispetti la nostra libertà ogni volta che comunichiamo, con la parola e con lo scritto, le nostre convinzioni teologiche fondate e quando noi lo facciamo mettendo in opera il meglio della nostra scienza e della nostra coscienza¹⁸.

I firmatari della dichiarazione sembravano voler immaginare una sorta di zona franca per l'approfondimento teologico, nella quale vigesse solo il confronto retto dalle regole imposte dall'argomentazione e dalla ragione scientifica, sollevando il magistero pastorale da una competenza specifica in questo campo e suggerendo per il bene della Chiesa e della verità che non vi si lasciasse coinvolgere nemmeno in maniera velata. I teologi – da parte loro – si impegnavano a lasciarsi guidare dal *sensus Ecclesiae* e ad essere avvertiti della responsabilità di non mettere in pericolo l'autentica unità e la vera pace della chiesa.

Sebbene alcune espressioni e affermazioni risultassero particolarmente dure e forse parziali, il tono della dichiarazione era fondamentalmente conciliante e dialogante: non si ipotizzava per la teologia una sorta di libertarismo assoluto, riconoscendo al *magistero pastorale* il diritto di intervenire, sebbene in un libero dibattito da situarsi in contesto accademico.

Il vero punto di svolta per i teologi avanguardisti fu rappresentato però dal congresso internazionale di teologia promosso dalla rivista *Concilium* in occasione del suo quinto anno di vita, svoltosi al *Palais des Congrès* di Bruxelles dal 12 al 17 settembre 1970, che metteva a tema “*L'avvenire della Chiesa*”¹⁹. Segno del grande richiamo che aveva rappresentato l'evento sono i 230 teologi ed i circa 700 uditori presenti. L'intento della *convention* era quello di verificare come attraverso la pluralità teologica esistente si potesse comunque maturare un consenso circa alcune proposizioni sui temi posti all'ordine del giorno. Il momento cruciale di ogni giornata era costituito dalle discussioni nei gruppi di lavoro, che avrebbero condotto alla votazione circa alcuni intendimenti, a comporre una sorta di programma da sottoporre ai detentori di autorità.

¹⁸ *Dichiarazione sulla libertà e la funzione della teologia nella Chiesa.*

¹⁹ Cf CONGRESSO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA (ed.), *L'Avvenire della Chiesa. Il libro del congresso*, [s.n.], Bruxelles 1970; G. ZIZOLA - C. MOLARI (edd.), *Bruxelles: documenti. L'avvenire della Chiesa (congresso internazionale di teologia)* (= Collana Attualità 008), Edizioni Dehoniane, Bologna 1970.

Dai gruppi di studio emersero dodici proposte, di cui una riguardava il rapporto tra teologi e Magistero²⁰. Il testo introduceva il riferimento ai diritti umani come criterio estrinseco da osservare nella gestione dei casi di sospetto errore teologico o deviazione dottrinale. D'altra parte, non comparivano gli accenti più polemici, come la vicendevole correzione tra i due ministeri ecclesiali. Anche le altre proposizioni risultarono alquanto mitigate, rispetto ad alcune sollecitazioni provenienti dalle relazioni. Si chiedeva di rivedere la pratica dell'elezione del papa e dei vescovi, ma – ad esempio – non compariva alcun riferimento al desiderio di un ripensamento della legge del celibato né della legge morale matrimoniale, argomenti che pure furono affrontati durante le discussioni. Le proposizioni furono tutte approvate con maggioranza dei due terzi, comprese tre delle quattro aggiuntive, proposte da un congruo numero di teologi. Ad ulteriore dimostrazione di una sostanziale volontà di dialogo e non di rottura con l'autorità, l'unica respinta fu quella contrassegnata da maggior *vis polemica*, approvata ma con la sola maggioranza semplice (92 *placet*, 52 *non placet*, 34 astenuti)²¹.

L'evento di Bruxelles si mantenne ancora sul versante propositivo, ma già si poteva coglierne una tendenza eversiva, testimoniata dal pratico intendimento di offrire un'*agenda* di temi e correlate soluzioni da adottarsi da parte dei pastori. Il congresso *L'Avvenire della Chiesa* rappresentò uno spartiacque, perché per la prima volta si assistette ad un coordinamento su vasta scala: un consistente gruppo di teologi operò in autonomia, sug-

²⁰ «Il magistero della Chiesa e i teologi sono, in seno alla comunità credente, locale e universale, al servizio dello stesso messaggio cristiano. [...] La responsabilità specifica dei teologi nell'interpretazione attuale della fede non può tuttavia esercitarsi se non a condizione ch'essi godano della libertà di discutere e di approfondire i problemi in un confronto tra i teologi stessi. Ci sembra che l'autorità ecclesiastica non dovrebbe mai far pesare un sospetto su un teologo senza aver prima discusso con lui, rispettando una procedura conforme ai diritti dell'uomo e alla libertà del cristiano»: cit. in *L'Avvenire della Chiesa*, 226.

²¹ «Vi sono uomini e donne che soffrono nella loro fede, a causa della Chiesa. [...] Dei teologi sono limitati nella libertà della loro ricerca. Dei vescovi sono ridotti al silenzio. I divorziati restano emarginati. [...] Tutti i problemi concernenti la sessualità sono bloccati, in particolare la libertà di scelta del celibato per i preti, con il conseguente penoso processo di 'riduzione' allo stato laicale. E tutto questo avviene nella Chiesa di Cristo, messaggera di libertà e di speranza. Noi protestiamo contro l'insieme di queste pratiche, che rafforzano la non credibilità della Chiesa per l'uomo contemporaneo»: cit. in *L'Avvenire nella Chiesa*, 230.

gerendo come occorresse superare il Vaticano II per mantenerne vivo lo spirito.

Tra i partecipanti figurava anche U. Betti, che si recò a Bruxelles per volontà di Paolo VI e dopo lunga concertazione²². È interessante che il papa decidesse di inviare un suo rappresentante – sebbene non ufficiale – a quell'incontro di studiosi, segno di come le rivendicazioni di questa pubblicistica destassero interesse e preoccupazione nel successore di Pietro. Betti non mancò di esprimere lo sdegno in lui suscitato dalle conclusioni del convegno²³.

3. La Dichiarazione di Colonia ed il “sindacato” dei teologi

Con il pontificato di Giovanni Paolo II si assistette ad un maggior protagonismo dell'autorità di governo che intervenne a sanare situazioni da tempo intricate (ad esempio nel confronto con le Chiese di Olanda²⁴) e si assunse il compito di determinare l'ermeneutica conciliare (convocando una sessione del Sinodo dei vescovi a vent'anni dalla conclusione del Vaticano II per propiziarne una recezione più ordinata e in continuità con la tradizione precedente)²⁵. Tale più marcato interventismo propiziò un'esacerbazione nel confronto con i teologi, fino all'apice di una aperta contestazione, curiosamente occasionata non da materia dottrinale ma dalla

²² «È espresso desiderio del Papa che io vada a Bruxelles, pur consapevole delle difficoltà da me prospettate. Devo quindi ubbidire»: U. BETTI, *Diario del Concilio: 11 ottobre 1962-Natale 1978*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, 162.

²³ Annotava il 17 settembre: «Ore 15,30: è notificato il risultato delle votazioni sulle mozioni fatte la mattina alle 11. Io avevo votato contro tutte. E invece sono state approvate tutte. [...] il Congresso è stato viziato da dittatura fin dall'inizio; è stato come la montagna che partorisce un topo: e aggiungo che dal topo non si fa impressionare nessuno»: U. BETTI, *Diario del Concilio*, 166-167.

²⁴ Cf L. LAEYENDECKER, *Du cardinal Alfrink au cardinal Simonis, vingt ans de catholicisme hollandais*, in R. LUNEAU - P. LADRIÈRE (edd.), *Le retour des certitudes: événements et orthodoxie de puis Vatican II*, Le Centurion, Paris 1987, 122-141.

²⁵ Cf G. COLOMBO, «La rilettura del concilio Vaticano II: il sinodo 1985», in S. NOCETI - G. CIOLI - G. CANOBBIO (edd.), *Ecclesiam intelligere: studi in onore di Severino Dianich*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, 251-264; F. RUTIGLIANO, *Il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985: Chiesa mistero di comunione. Al centro dello sviluppo ermeneutico e di ricezione del Concilio Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2016.

reazione ad un atto di governo dalle coordinate decisamente locali, ovvero la nomina del nuovo vescovo di Colonia²⁶.

Il 6 gennaio 1989 alcuni tra i principali teologi e pensatori di nazionalità tedesca pubblicarono un testo di denuncia e contestazione passato alla storia col nome di *Dichiarazione di Colonia*²⁷. I firmatari sottoponevano alla pubblica considerazione tre ordini di questioni, dove – a detta loro – la condotta della Chiesa era meritevole di riprovazione: le nomine dei vescovi, la concessione delle cattedre per l'insegnamento della teologia, la sottovalutazione del ruolo della coscienza in campo morale.

Quanto al primo ambito, i teologi denunciavano come le nomine episcopali più recenti, attraverso il ruolo dei nunzi, mirassero ad affermare un nuovo centralismo romano, senza un reale coinvolgimento delle Chiese locali. Circa l'identificazione dei docenti, i firmatari richiamaavano come in quest'ambito occorresse rispettare l'autorità della Chiesa locale e quanto ai criteri si opponeva come la fedeltà al magistero dovesse valere in forma diversa per insegnamenti diversi, più o meno certi e più o meno centrali. Quanto all'ultimo ambito, si contestava il tentativo del magistero di porre sullo stesso piano le verità più fondamentali della dottrina teologica con i precetti e le indicazioni morali, quasi che l'adesione alle une e agli altri vincolassero nello stesso modo il credente.

I firmatari concludevano il proprio appello richiamando come anche l'esercizio della critica dovesse intendersi quale frutto dello spirito di servizio e contestando a Giovanni Paolo II la volontà di impedire il dialogo ed il confronto.

La *Dichiarazione di Colonia* costituiva una sonora presa di distanza dalla direzione assunta dalla Chiesa nel post-concilio, così da presentarsi quale offerta di un'alternativa piuttosto che di un correttivo. Ciò che non era scontato attendersi fu l'onda d'urto generata dalla presa di posizione dei teologi di lingua tedesca. La *Sala stampa vaticana* aveva infatti in prima istanza bollato la *Dichiarazione di Colonia* come un problema locale, legato alle vicende della Chiesa tedesca, mentre nelle settimane successive, teologi e pensatori di altre zone del mondo si associarono a tale mani-

²⁶ Cf L. PREZZI, «Colonia: nomina in tre atti», *Il Regno - attualità* 34/2 (1989) 39-40.

²⁷ Cf «La Dichiarazione di Colonia: Per una cattolicità aperta e contro una cattolicità messa sotto tutela (6 gennaio 1989)», *Il Regno - attualità* 34/4 (1989) 71-74. Tra i 163 firmatari ricordiamo: F. Böckle, H. Fries, O. Fuchs, N. Greinacher, B. Häring, P. Hünermann, H. Küng, N. Mette, J.B. Metz, D. Mieth, K. Walf, J. Werbick.

festata preoccupazione per l'involuzione ecclesiale: francesi²⁸, spagnoli²⁹, brasiliani³⁰ e anche un gruppo di pensatori italiani.

Questi ultimi – 63 firmatari – stesero una lettera ai cristiani nel maggio 1989³¹. Tre i punti proposti alla discussione: identificare la recezione del Vaticano II innanzitutto con un diverso stile di presenza della Chiesa nel mondo; comprendere la Chiesa come comunione di Chiese, dunque rivedendo le procedure di nomina dei vescovi e dando reali margini di azione alle *Conferenze episcopali*; ripensare compiti e prerogative del Magistero, specialmente in ambito etico. In questo campo i sottoscrittori ribadivano la positività del contributo dei teologi nella Chiesa, anche se talora indirizzato alla critica o all'esplorazione di prospettive nuove.

La *Dichiarazione di Colonia* rappresentò il *canto del cigno* per l'azione coordinata dei teologi: per un verso fu il più esplicito atto di resistenza al Magistero, d'altra parte mostrò chiaramente come un dinamismo mosso dallo spirito di servizio alla fede del popolo di Dio si stava piuttosto mutando (o perlomeno così veniva recepito) in un atto di rivendicazione avente a fuoco diritti di categoria, avocandosi inoltre prerogative proprie del carisma dei pastori.

IV. IL POPOLO DI DIO SOTTOPOSTO A TUTELA

La prima reazione alla vivacità della teologia post-conciliare e ai suoi eccessi fu all'interno del campo della stessa ricerca teologica, tanto che già la *Dichiarazione per la libertà della teologia* del 1969, sebbene non avesse sortito alcuna risposta dall'autorità di governo, occasionò piuttosto un primo collasso del fronte "progressista". Tale presa di posizione – di cui si intuiva la possibile deriva eversiva – portò infatti alcuni tra i membri

²⁸ Cf «Non possiamo più tacere. Documento di intellettuali cattolici francesi: vescovi e Vaticano uccidono la libertà», *ADISTA notizie* (1989).

²⁹ Cf F. VALLS, «62 teólogos españoles acusan al Vaticano de actuaciones "autoritarias y excluyentes"», *El País* (1989), Madrid.

³⁰ Cf «Il documento di Vitoria», *Il Regno - attualità* 34/14 (1989) 400.

³¹ Cf 63 TEOLOGI ITALIANI, *Lettera ai cristiani*, *Il Regno - attualità* 34/10 (1989) 244-245. Tra i firmatari spiccava la presenza di alcuni docenti del blasonato studio teologico di Venegono: G. Borgonovo, T. Citrini, R. Dell'oro, M. Serenthà.

del comitato redazionale ad abbandonare il progetto e a fondare una nuova rivista teologica, significativamente denominata *Communio*³².

1. *L'autorità di governo corre ai ripari: Donum veritatis*

Alla *Dichiarazione di Colonia* rispose ufficialmente la *Congregazione per la Dottrina della Fede* con un'istruzione volta a ribadire la qualità ecclesiale del ministero del teologo³³. In realtà, la volontà di riequilibrare i rapporti tra magistero docente e ricerca teologica era intendimento già esplicitato dalla *relatio finalis* del *Sinodo* 1985³⁴. La reintroduzione di un analogo del giuramento antimodernista per quanti assumevano un incarico da esercitarsi in nome della Chiesa – e quindi per i teologi docenti – costituì un primo tassello di questa operazione³⁵. Il nuovo pronunciamento del dicastero rappresentava in maniera più complessiva e unitaria il tentativo di riarticolare i rapporti di forza all'interno del *munus docendi*.

Il documento si divideva in quattro parti: una brevissima introduzione circa la verità, presentata come dono di Dio al suo popolo; la funzione dei teologi; la missione dei pastori; il rapporto tra pastori e teologi. È all'interno di quest'ultimo capitolo che la *Congregazione per la Dottrina della Fede* assumeva una posizione esplicita a proposito del cosiddetto *dissenso teologico*. Innanzitutto, se ne escludeva la possibilità a proposito di definizioni assunte dal Magistero solenne o come affermazioni ritenute definitive, per le quali al teologo – non diversamente che ad ogni battezzato – si chiedevano rispettivamente l'*assensus fidei theologalis* ed il *religiosum voluntatis et intellectus obsequium*. Solo nel caso di un intervento magi-

³² I fatti che portarono alla nascita della rivista *Communio* sono ricostruiti da uno dei protagonisti in una recente pubblicazione: cf A. SCOLA, *Ho scommesso sulla libertà*, RCS, Milano 2018, 72-81.

³³ Cf CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «Istruzione *Donum veritatis* (24 maggio 1990)», *AAS* 82 (1990) 1550-1570.

³⁴ Cf SYNODUS EPISCOPORUM, «*Relatio finalis* "Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi"», in G. CAPRILE, *Il sinodo dei Vescovi: seconda assemblea generale straordinaria (24 novembre - 8 dicembre 1985)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1986, 553-570: 561.

³⁵ Cf CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo* (1° luglio 1988)», *AAS* 81 (1989) 104-106; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Rescriptum ex audientia Ss.mi formulas professionis fidei et iuris iurandi fidelitatis contingens foras datur* (19 settembre 1989)», *AAS* 81 (1989) 1169.

steriale su questioni ancora disputate ed aperte si ammetteva la possibilità del dissenso da parte di un teologo, ma:

1) qualora l'intervento magisteriale su questione dubbia fosse stato mosso dall'intento di preservare la *communio fidei*, i teologi erano tenuti a rispettare la *unitas veritatis*, conformandosi a quell'insegnamento in nome della sua utilità più che della sua acclarata verità;

2) nel caso di questioni che non mettessero in discussione affermazioni vincolanti per la comunione tra i battezzati, la regola cui i teologi si sarebbero dovuti attenere era piuttosto quella della *unitas caritatis*. Questa imponeva, ad esempio, che il teologo non presentasse le proprie opinioni come delle conclusioni e che si astenesse da interventi pubblici intempestivi.

Se, nonostante l'impegno a cogliere le ragioni del magistero, egli rimanesse convinto della sua erroneità, il documento stabiliva un preciso codice etico: le obiezioni del teologo potevano essere presentate ai pastori ma non pubblicamente, così da non turbare le coscienze dei membri del popolo di Dio. Con toni provvidenzialisti, si affermava poi la certezza del miracoloso prevalere della verità cui il teologo doveva prestare credito, celando le proprie resistenze ed eventualmente soffrendo nel silenzio.

Se la condotta del ricercatore era rigidamente normata, nessun obbligo era posto ai pastori, nemmeno quanto alla considerazione di tali mozioni.

2. A tutela della fede dei semplici: perché il cagnolino azzanni il leone

Il 18 maggio 1998 Giovanni Paolo II inserì alcune modifiche al *Codex Iuris Canonici* e al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* per “difendere la fede”³⁶. Obiettivo: sanzionare il comportamento eversivo di alcuni *christifideles* versati nella scienza teologica. L'intervento del papa mirava a dare miglior traduzione normativa alla parte conclusiva della *Professio fidei*, riformulata nel 1988. Si intendeva offrire tutela canonica a quelle verità espresse con giudizio definitivo dalla Chiesa sebbene non immediatamente riconducibili alla rivelazione: si aggiungevano un apposito §2 al

³⁶ Cf IOANNES PAULUS PP. II, «Lettera apostolica *motu proprio Ad tuendam fidem* (18 maggio 1998)», *AAS* 90 (1998) 457-461.

can. 750 del *CIC* e al can. 598 del *CCEO* per rendere imperativo il dovere di *fermamente accoglierle e ritenerle*³⁷.

Il 29 giugno del medesimo anno, la *Congregazione per la Dottrina della Fede* pubblicava una nota dottrinale illustrativa della parte conclusiva della *Professio fidei*³⁸. Principale obiettivo era la trattazione della certezza da attribuirsi agli interventi del magistero circa le verità non appartenenti al nucleo della rivelazione ma ad esso connesse. Se infatti si precisava come l'*assensus fidei theologalis* fosse richiesto solo per le dottrine contenute nella Parola di Dio scritta o trasmessa e definite con giudizio solenne come verità divinamente rivelate, della fattispecie oggetto del secondo comma si diceva che meritassero una sostanzialmente identica adesione, pur adottando una diversa formulazione – *firmiter et definitive assensus*.

La *nota dottrinale* si concludeva con la presentazione di alcuni insegnamenti appartenenti a questa fattispecie: innanzitutto si citava il caso dell'infallibilità del pontefice, prima della sua definizione da parte del Vaticano I. Si nominava poi l'esclusione del sacerdozio femminile, sancita solo successivamente come verità divinamente rivelata da ulteriori interventi magisteriali³⁹. Altri esempi provenivano dal campo della morale: illiceità dell'eutanasia, della prostituzione, della fornicazione. Infine, si citavano altre verità connesse alla rivelazione non in maniera intrinseca ma in ragione della storia della Chiesa: la legittimità dell'elezione del Sommo Pontefice o della celebrazione di un concilio ecumenico, le canonizzazioni dei santi, la dichiarazione di Leone XIII sulla invalidità delle ordinazioni anglicane.

È evidente come si sanciva un ulteriore allargamento delle rivendicazioni magisteriali, così da estenderne la pretesa "infallibilità" a dismisura,

³⁷ La modifica riguardò anche i can. 1371 del *CIC* e 1436 del *CCEO*, aggiungendo tra le situazioni meritevoli di pena quella di quanti avessero infranto la regola connessa alla fattispecie precisata dal medesimo *motu proprio*.

³⁸ Cf CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Nota doctrinalis Professionis fidei formulam extremam enucleans* (29 giugno 1998)», *AAS* 90 (1998) 544-551.

³⁹ Cf IOANNES PAULUS PP. II, «Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* (22 maggio 1994)», *AAS* 86 (1994) 545-548. La risposta ad un *dubium* della *Congregazione per la Dottrina della Fede* e una acclusa nota esplicativa sancirono che il divieto all'ordinazione delle donne fosse da considerarsi sentenza infallibile da ritenersi con interiore assenso della fede: cf CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. "Ordinatio Sacerdotalis" traditam* (28 ottobre 1995)», *AAS* 87 (1995) 1114.

mentre correlativamente si faceva ancora più stretto il campo d'azione per la voce critica della teologia, cui veniva impedito di esprimere pubblicamente le proprie riserve circe verità definite solo prudenzialmente come sicure. Tale ulteriore contrazione si tradusse in una rinnovata campagna della *Congregazione per la Dottrina della Fede* ai danni della libertà di ricerca della teologia⁴⁰.

Contemporaneamente, il Magistero papale si fece carico delle prerogative proprie del carisma dei ricercatori, premettendo alle disposizioni pastorali accurate sintesi dottrinali, così da prestarsi a fungere come una sorta di teologia ufficiale⁴¹.

L'immagine che meglio rende plasticamente visibile il fine di questo interventismo magisteriale è rintracciata dall'allora card. Ratzinger in un bassorilievo della cattedrale di Troia: la difesa della fede dei semplici doveva essere somma preoccupazione per una teologia buona, che avrebbe dovuto scagliarsi come piccolo cagnolino a difesa dell'agnello già preda di un gigantesco e vorace leone, preso ad immagine della teologia dimentica della propria deontologia⁴². La teologia "buona" nel post-concilio non era riuscita a far valere la propria voce per via argomentativa ed in sede accademica, così da rendere necessaria l'assunzione in proprio di tale compito da parte dell'autorità magisteriale, supplenza esatta dal bene maggiore della tutela della fede presso il popolo di Dio⁴³.

⁴⁰ Per una rassegna non esaustiva dei ricercatori attenzionati e sanzionati dalla *Congregazione per la Dottrina della Fede* è rintracciabile: cf A. THELLUNG, *Elogio del dissenso. Il pluralismo della chiesa*, La Meridiana, Molfetta 2007.

⁴¹ È il caso di alcune grandi encicliche di Giovanni Paolo II: cf IOANNES PAULUS PP. II, «Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993)», *AAS* 85 (1993) 1133-1228; Id., «Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998)», *AAS* 91 (1999) 5-88. Un caso simile è rappresentato dai testi su Gesù di Nazareth scritti da Benedetto XVI in cui l'autore – che si firma con il doppio nome, di pontefice e di ricercatore – propone alcune sue considerazioni a proposito della esegesi sui testi Sacri: cf J. RATZINGER - BENEDICTUS PP. XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007; Id., *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2011.

⁴² Cf E. GUERRIERO, *Servitore di Dio e dell'umanità: la biografia di Benedetto XVI*, Mondadori, Milano 2016, 226.

⁴³ Tale fallimento venne certificato da Benedetto XVI nel suo indirizzo di saluto alla *Commissione teologica internazionale* in occasione del 50° anniversario di vita: cf PAPA EMERITUS BENEDICTUS PP. XVI, *Indirizzo di saluto in occasione del 50° anniversario di istituzione della Commissione Teologica Internazionale*, <http://www.vatican.va/ro->

V. SIAMO POPOLO DI DIO: L'ERMENEUTICA DELLA SINODALITÀ

Le tensioni tra i detentori dei diversi carismi hanno segnato con le tinte forti di una conflittualità mai sopita il tempo della recezione conciliare che sta ormai alle nostre spalle. Si è pensato di normalizzare tale dialettica invocando tutela per i rispettivi diritti, quello di libertà di espressione e di indagine, quello di governo e di definizione autorevole, ma in forma irrelata.

La ricostruzione forzatamente sintetica esige che in conclusione si offra – ancor più brevemente – l'intuizione di uno sviluppo alternativo, possibile ed opportuno. Non si tratta di presentare procedimenti altri relativi alla soluzione di fattispecie di dissenso teologico, cosa che al presente risulterebbe alquanto anacronistica, data la sostanziale incomunicabilità tra i due carismi, eredità degli anni del post-concilio⁴⁴. Si tratta piuttosto di recuperare una proficua, assidua e fruttuosa interrelazione tra la funzione dell'indagine teologica e quella dell'insegnamento autorevole, all'interno della quale anche un ipotetico dissenso dei ricercatori circa materie disciplinate dai pastori non si traduca *ipso facto* in una situazione patologica da emendare.

La presente riscoperta dei processi afferenti alla natura sinodale della Chiesa sembra prestare un alveo adeguato a tale auspicata ripresa di contatto⁴⁵. In vista della ricerca del vero e della sua autorevole definizione, il primo movimento consiste nel richiamare alla coappartenenza di tutti all'unico popolo di Dio, cosa che si traduce nell'affermare il dovere per ciascuno di prestare ascolto al contributo di altri, in nome della prioritaria uguaglianza fondata nel battesimo alla diversità di ruoli e ministeri, cosa che assicura come attraverso il reciproco ascolto si crei la possibilità di intuire la voce dello Spirito. Il *sensus fidei fidelium* restituisce al popolo di

man_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20191022_saluto-bxvi-50ann-cti_it.html.

⁴⁴ Recentemente, piuttosto, l'evenienza del dissenso dal magistero pontificio si è data ad opera dei pastori, come nel caso dei *dubia* pubblicati da quattro cardinali all'indirizzo dell'esortazione post-sinodale *Amoris laetitia*: cf S. MAGISTER, «Fare chiarezza». *L'appello di quattro cardinali al papa*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414.html>.

⁴⁵ Cf D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014; COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 marzo 2018), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html.

Dio nella sua interezza il protagonismo sottrattogli dalla trama di paure e sospetti che ha caratterizzato la recezione degli insegnamenti del Vaticano II.

I teologi possono agevolare la seconda fase – quella del discernimento vero e proprio – favorendo la retta recezione di cosa è addotto dall'istanza profetica, secondo il vaglio della ragione teologica⁴⁶. Tale istanza di giudizio si offre quale contributo ecclesiale all'azione propria dell'autorità che è quella della definizione o attuazione, della quale è incaricato il Magistero della Chiesa. Tale determinazione ha sempre da concepirsi come penultima, in quanto la verifica di un insegnamento autorevole si gioca nel contatto con l'esperienza del popolo di Dio disseminato sulla terra, cosa che caratterizza la fase della recezione. In questo passaggio si può verificare l'evenienza di una contestazione posta dai periti nella scienza teologica, i quali possono dunque risultare protagonisti del dissenso da un insegnamento magisteriale. In tal caso, in riferimento al dissenso dei teologi, occorrerebbe passare dallo schema *lecito / illecito* – schiavo di una schematizzazione regolamentativa – a quello *fruttuoso / infruttuoso*, fondato su un auspicato progresso nella conoscenza del *depositum fidei*.

Occorrerebbe, cioè, che il confronto tra autorità docente e ministero della ricerca teologica si svolga non all'oscuro, in qualche stanza di Palazzo Sant'Uffizio, ma in quei luoghi che all'approfondimento sono deputati. Vi sono istituzioni e organismi che a motivo della loro qualifica si prestano ad essere soggetti adeguati a favorire la conciliazione ed il confronto tra autorità docente e ministero della ricerca: la *Commissione Teologica Internazionale*, il teologo della Casa Pontificia, le Pontificie Università, per citare il livello della Chiesa universale. Vi sono prassi maturate nel grembo della vita ecclesiale che andrebbero rispolverate, come il documento *Doctrinal responsibilities*, elaborato nel 1983 dal comitato nazionale di teologi e canonisti statunitensi e dalla locale conferenza dei vescovi, volto a proporre un percorso di conciliazione in caso di dissenso tra studiosi e incaricati dell'autorità docente⁴⁷.

⁴⁶ La tradizione della Chiesa prevede in diverse circostanze nei contesti di discernimento un'espressa e specifica valorizzazione del carisma teologico, come è il caso – ad esempio – del canonico teologo all'interno del capitolo della cattedrale.

⁴⁷ Cf JOINT COMMITTEE CLSA-CTSA, *APPENDIX I: Doctrinal Responsibilities: Procedures for Promoting Cooperation and Resolving Disputes Between Bishops and Theologians, Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 39 (2013).

Nel quadro della sinodalità potrebbe trovare pertanto una possibile ermeneutica positiva il dissenso dei teologi: trattasi di una forma peculiare di recezione di un insegnamento magisteriale, fase transitoria di un processo il cui punto di partenza e quello di arrivo siano un reale coinvolgimento dell'intero popolo di Dio e l'ascolto del *sensus fidei fidelium*.

Il dissenso da un insegnamento magisteriale si può concepire così come momento del processo sinodale, agito da chi ha il diritto ed il dovere di opporre un'obiezione motivata e meditata nella disponibilità a propiziare un processo in cui i rilievi possano chiarirsi o che permetta ai pastori di giungere ad una più chiara esplicitazione dell'insegnamento contestato.

«È necessaria la libertà teologica», come sostenuto da papa Francesco⁴⁸. La libertà della teologia richiede evidentemente che l'autorità si comprenda come interessata ed attenta a realizzare il volto pluriforme della Chiesa, autorizzando l'avvio di processi di recezione e comprensione non immediatamente omogenei. D'altra parte, l'unità della Chiesa richiede che tali iniziative non si diano senza riguardo a quanto autorevolmente stabilito ed evitando di generare scandalo alla fede del popolo di Dio.

In pratica, la storia della reclamata libertà da parte della teologia dopo il Vaticano II – che la si voglia definire o meno, in alcuni casi o sempre, manifestazione di *dissenso* – ci pare la più autorevole attestazione della necessità di una Chiesa che cammini insieme nel discernimento della volontà divina, ovvero che maturi una struttura ed esperienza *sinodale*.

15 aprile 2025

⁴⁸ FRANCISCUS PP., *Discorso in occasione del Convegno sul tema "La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo"* (Napoli, 21 giugno 2019), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html.