



CENTRO VATICANO II

CVII

STUDI E RICERCHE

2015 | IX | 1

PIERO DORIA, La dichiarazione conciliare "Nostra aetate" nel pensiero di Luigi Maria Carli e del cardinale Augustin Bea

MARIALUISA LUCIA SERGIO, Alle origini della "Nostra aetate": una profezia femminile? Il ruolo di Sr Geneviève Gendron e di Maria Vingiani

STEFANO SALUCCI, Dalla Bibbia al concilio. La categoria «segni dei tempi» nel magistero di Giovanni XXIII

GIOVANNI TANGORRA, L'attualità della "Gaudium et spes". A proposito di un libro di Philippe Bordeyne

CVII – STUDI E RICERCHE

a cura del *Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II*
della Pontificia Università Lateranense

Comitato direttivo:

PHILIPPE CHENAUX
JEAN-DOMINIQUE DURAND
EMILIA HRABOVEC
MATHJIS LAMBERIGTS
GILFREDO MARENGO
GILLES ROUTHIER
GIOVANNI TANGORRA
LUBOMIR ŽAK

Comitato di Redazione:

PHILIPPE CHENAUX [DIRETTORE]
FERMINA ÁLVAREZ ALONSO
CATERINA CIRIELLO
PIERO DORIA
CHIARA MORABITO
MARIALUISA LUCIA SERGIO

Segreteria

CHIARA MORABITO

Redazione:

CENTRO STUDI E RICERCHE SUL CONCILIO VATICANO II
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel. e fax: +39 06 69895651 – E-mail: centrovaticanoii@pul.it

Abbonamenti:

LATERAN UNIVERSITY PRESS
Ufficio Abbonamenti
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2015:

Abbonamento annuo (2 numeri)	30,00 €	Estero 45,00 €
Un fascicolo	18,00 €	Estero 30,00 €
Annata arretrata	40,00 €	Estero 55,00 €

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

Banco Posta - Poste Italiane S.p.A. - Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire international (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

Bic-SWIFT BPPITRRXXX

intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificia Università Lateranense - Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento CVII - Studi e Ricerche e l'annata di riferimento".

www.e-lup.com

ISBN PDF 978-88-465-1137-9

© COPYRIGHT 2015 - ISBN 978-88-465-1049-5

ISSN 2308-6556

LATERAN UNIVERSITY PRESS
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
CITTÀ DEL VATICANO

CENTRO VATICANO II STUDI E RICERCHE

*Rivista internazionale a cura del
Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II
della Pontificia Università Lateranense*

Publicata fra 2000 e 2005, riprende dal 2012
con la Nuova Serie, periodico semestrale

Ph. Chenaux (Svizzera) - Direttore

Redazione

C. Morabito (Italia) - Segretaria

F. Álvarez Alonso (Spagna), C. Ciriello (Italia),
P. Doria (Italia), M.L. Sergio (Italia)

Comitato direttivo

Ph. Chenaux (Svizzera), J.-D. Durand (Francia),
E. Hrabovec (Slovacchia), M. Lamberigts (Belgio),
G. Marengo (Italia), G. Routhier (Canada),
G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *mission* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica riguardante il Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli istituti storici e teologici di tutto il mondo, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline storiche e teologiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Centro Vaticano II. Studi e Ricerche* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstracts analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections about the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological and historical faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in the history of the Church, and also in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, especially regarding the XXth century and its relation with Second Vatican Council.

The contents of *Centro Vaticano II. Studi e Ricerche* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici (Università di Bologna, Italia)

INDICE

Piero DORIA, <i>La dichiarazione conciliare “Nostra aetate” nel pensiero di Luigi Maria Carli e del cardinale Augustin Bea</i>	7
Marialuisa Lucia SERGIO, <i>Alle origini della “Nostra aetate”: una profezia femminile? Il ruolo di Sr Geneviève Gendron e di Maria Vingiani</i>	19
Stefano SALUCCI, <i>Dalla Bibbia al concilio. La categoria «segni dei tempi» nel magistero di Giovanni XXIII</i>	43
Giovanni TANGORRA, <i>L’attualità della “Gaudium et spes”. A proposito di un libro di Philippe Bordeyne</i>	71
Recensioni	
Philippe CHENAUX, su Léon-Joseph Card. SUENENS, <i>Mémoires sur le Concile Vatican II</i> , édités et annotés par Werner Van Laer. Préface du Cardinal Godfried DANNEELS. Introduction par Leo DECLERCK, Peeters, Leuven 2014, 68 pp.	79
Piero DORIA, su Francisco Gill HELLÍN, <i>Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Declaratio De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas “Nostra aetate”</i> , Roma 2013, pp. XXIV-201.	80
Mario IMPERATORI, su Francesco IANNONE, <i>Una Chiesa per gli altri. Il Concilio Vaticano II e le religioni non cristiane</i> , Cittadella, Assisi 2014, 260 pp. (Studi e ricerche. Sezione teologica).	82

Bertrand LESOING, su Mauro VELATI, *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962-1965)*, il Mulino, Bologna 2014, 743 pp. (Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie, 52). 84

Marialuisa Lucia SERGIO, su Daniele MENOZZI, «*Giudaica perfidia*». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, il Mulino, Bologna 2014, 247 pp. (Saggi, 807). 86

Emanuele AVALLONE, su Tonino CABIZZOSU, *I vescovi sardi al Concilio Vaticano II. Protagonisti*, Arkadia, Cagliari 2014. (Studi e fonti per la storia della chiesa sarda, 7). 90

Cronache

Fermina ÁLVAREZ ALONSO, *La Chiesa, mistero e comunione. A cinquant'anni dalla "Lumen gentium" (1964-2014)*, convegno svoltosi presso la Pontificia Università Lateranense, 19-21 novembre 2014. 95

La dichiarazione conciliare “Nostra aetate” nel pensiero di Luigi Maria Carli e del cardinale Augustin Bea

PIERO DORIA*

1. PREMESSA

Il 20 novembre 1964 rappresenta una data storica per la dichiarazione *De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*. Nel corso della 127ª congregazione generale, infatti, il documento ottenne un’ampia approvazione da parte dei padri conciliari. Su 1996 votanti i *placet* furono 1651, i *non placet* 99, i *placet iuxta modum* 242 e i voti nulli 4. L’Aula con questo voto decretava il prosieguo dello schema confermandone l’impostazione generale. Tuttavia, alla votazione si era giunti in un clima di forte contrapposizione soprattutto per le implicazioni che provenivano dagli ambienti esterni al concilio e, per certi versi, alla stessa Chiesa. Il concilio, infatti, pur essendo un fatto interno alla Chiesa veniva visto, seguito e vissuto in tutto il mondo e quando esso giunse a trattare un tema particolarmente delicato come la questione ebraica l’attenzione crebbe smisuratamente coinvolgendo in maniera abnorme tutti i soggetti istituzionali che in qualche modo erano interessati. E se le pressioni esterne ebbero un’origine primariamente politica collocate nel contesto del conflitto arabo-israeliano e nel ricordo ancora vivo della tragedia nazista, il dibattito interno pur non trascurando i fattori citati si caratterizzava anche dal punto di vista teologico e della interpretazione delle Sacre Scritture. I giorni che precedettero la discussione e la votazione del 20 novembre vissero questo clima incandescente. Molti cristiani in Medio Oriente subirono ogni sorta di violenza e gli stessi padri conciliari furono oggetto sulla stampa di attacchi

* Archivio Segreto Vaticano.

inauditi. I favorevoli alla dichiarazione vennero accusati di essersi venduti al sionismo internazionale, i contrari di essere antisemiti se non addirittura complici dei nazisti¹.

Nel corso del presente saggio proverò a ricostruire il pensiero teologico di due padri conciliari che, pur su posizioni diverse, giocarono un ruolo davvero importante nella preparazione della dichiarazione. Si tratta di Luigi Maria Carli, vescovo di Segni (Italia), rappresentante di primo piano del *Coetus Internationalis Patrum*, corrente teologica guidata dal francese Marcel Lefebvre CSSp e che si contraddistinse in concilio per le sue posizioni tradizionaliste, e il cardinale gesuita di origine tedesca Augustin Bea, già confessore di Pio XII e presidente del Segretariato per l'unità dei cristiani, che svolse un ruolo fondamentale sia nella preparazione del documento, sia nella sua approvazione nel 1965.

1 Recentemente mi sono già occupato di questi temi innanzitutto in occasione della redazione dell'inventario dell'Archivio del Concilio Vaticano II. Cfr. a questo proposito l'Indice 1198, in Archivio Segreto Vaticano, *Conc. Vat. II, Secretariatus ad christianorum unitatem fovendam*, vol. XVIII, bb. 1422-1494, Città del Vaticano 2012, pp. 483. Quindi, ho sviluppato questi medesimi temi in diverse altre sedi. Il 21 agosto 2012 partecipando al *CAHS Summer Research Workshop Schedule*, organizzato dallo United States Holocaust Memorial Museum di Washington DC (USA), ed intitolato *The Roman Catholic Church and the Holocaust: New Studies, New Sources, New Questions*, ho presentato una relazione sul tema *The declaration on the Jews and the reactions of the Arab Countries*. Il testo è stato successivamente edito nella versione italiana: *La dichiarazione conciliare sugli ebrei e le reazioni dei Paesi Arabi*, in «Notes et documents», 22-23/2012, pp. 84-94. Ancora, il 5 dicembre 2013 partecipando al *Convegno Jacques Maritain e il Concilio Vaticano II*, organizzato dalla Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana e dall'Istituto Internazionale Jacques Maritain, ho presentato una relazione avente per titolo *Maritain e la "Nostra aetate"*. Il contributo è in corso di stampa. Infine, il 21 gennaio 2015, partecipando alla giornata di studi organizzata dalla Real Academia Burgense de Historia y Bellas Artes Institución Fernán González y Facultad de Teología del Norte de España, intitolata *El Diálogo interreligioso en el Concilio Vaticano II. Una reflexión cincuenta años después*, ho tenuto una conferenza sul tema *La declaración conciliar "Nostra Aetate" y la actitud de la Iglesia ante las religiones no cristianas*. Sulla dichiarazione *Nostra aetate* naturalmente fondamentali e imprescindibili restano il volume di S. SCHIMDT SJ, *Agostino Bea il cardinale dell'unità*, Roma 1987, in part. il cap. 8; e la *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, edizione italiana a cura di A. MELLONI, 5 voll., Bologna 1995-2001, ad indicem. Si vedano inoltre: T. STRANSKY CSP, *Holy diplomacy: making the impossible possible*, in R. BROOKS (ed.), *Unanswered questions. Theological views of Jewish-Catholic relations*, Notre Dame 1988, pp. 51-69; M. FUSS, *Riconoscere, conservare, promuovere. Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla "Nostra aetate"*, in *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Roma 2006, pp. 71-108; N. LAMDAM-A. MELLONI (edd.), *"Nostra Aetate". Origins, promulgation, impact on jewish-catholic relations. Proceedings of the international conference* (Jerusalem, 30 october-1 november 2005), Berlin 2007; M. MOYAERT-D. POLLEFEY, *Never revoked. Nostra Aetate as ongoing challenge for Jewish-Christian dialogue*, Louvain 2010; J. CONNELLY, *From enemy to brother. The revolution in catholic teaching on the Jews (1933-1965)*, Cambridge, Mass., 2012. Per un più completo elenco bibliografico degli studi editi nel corso dell'ultimo decennio sulla *Nostra aetate* si rinvia ai puntuali bollettini bibliografici curati da Massimo Faggioli per la rivista «Cristianesimo nella storia».

I testi ai quali farò riferimento in questa sede sono entrambi del 1965: il primo è *La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II* di Luigi Maria Carli e venne edito in «Palestra del Clero» del 15 febbraio 1965, appena alcuni mesi dopo la votazione del 20 novembre 1964²; il secondo, *Il popolo ebraico nel piano divino della salvezza*, del cardinale Augustin Bea SJ venne pubblicato da «La Civiltà Cattolica» dopo l'approvazione conciliare della dichiarazione *Nostra aetate*³. Il testo del cardinale Bea che si presenta come un breve commento al documento è in realtà una risposta alle tesi della minoranza a partire proprio dall'articolo di Carli.

2. LE TESI DI LUIGI MARIA CARLI

Le tesi sviluppate dal vescovo Carli nel suo articolo, in contrapposizione al testo approvato dall'Aula, vengono esaminate strettamente sotto il profilo teologico e si dispiegano lungo tre direttrici: a. il popolo ebraico accusato di deicidio; b. il popolo ebraico riprovato da Dio; c. il popolo ebraico maledetto da Dio.

Per dimostrare le proprie tesi Carli prende in esame i tre testi redatti fino a giungere a quello finale approvato il 20 novembre. Il primo, *De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*, era il capitolo quarto dello schema sull'ecumenismo; il secondo, *De Iudaeis et de non christianis*, era la seconda dichiarazione annessa allo schema sull'ecumenismo; il terzo, *De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*, costituisce, infine, la dichiarazione indipendente.

Tuttavia, prima di affrontare il tema sotto il profilo teologico per Carli è necessario soddisfare almeno quattro condizioni:

1. un'accurata esegesi storica dei riferimenti biblici presenti nella Sacra Scrittura (Vecchio e Nuovo Testamento)
2. un'esauriente indagine sull'interpretazione dei testi biblici data dai Padri e Dottori della Chiesa e dal Magistero ordinario
3. evitare di trasferire ai fatti storici la mentalità di oggi
4. non lasciarsi condizionare nel giudizio teologico, per quanto riprovevole, da quanto è avvenuto durante il nazismo

2 L.M. CARLI, *La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II*, estratto da «Palestra del Clero», n. 4, 15 febbraio 1965, pp. 1-19.

3 A. BEA, *Il popolo ebraico nel piano divino della salvezza*, in «La Civiltà Cattolica», IV (1965), pp. 209-229.

Ecco, dunque, come il vescovo di Segni ha sviluppato il proprio ragionamento:

a. Il popolo ebraico accusato di deicidio.

Per quanto riguarda il concetto di deicidio Carli contesta subito le due tesi che negano valore all'accusa secondo le quali: a. Dio non può essere ucciso e b. gli ebrei ignoravano la natura divina di Cristo⁴. Nel primo caso, per il vescovo di Segni, «l'uccisione di Gesù Cristo, vero Figlio di Dio, merita, a strettissimo rigore teologico, il nome di *deicidio*»⁵. Nel secondo, a maggior ragione, scrive Carli «si trattò di vero deicidio perché Gesù è veramente Dio e perché come tale si era esplicitamente dichiarato»⁶. Per quanto riguarda, poi, l'ignoranza o l'incredulità di coloro che hanno condannato alla crocifissione Cristo sulla sua reale persona è cosa che deve essere lasciata al giudizio finale di Dio. Il vero punto per Carli è invece capire se il popolo ebraico tutto deve essere considerato colpevole di deicidio.

Per la dichiarazione approvata il 20 novembre «quanto è stato commesso durante la sua passione (di Cristo) non può essere imputato né indistintamente a tutti i giudei allora viventi né ai giudei del nostro tempo». E, soprattutto, «Cristo [...] si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini, affinché tutti conseguano la salvezza». Entrambe le citazioni testè riportate sono categoricamente respinte da Carli. Ora se per il vescovo «è fuori contestazione, e pertanto non bisognoso di dichiarazione conciliare, il fatto che soltanto una parte, numericamente non preponderante, del “popolo” giudaico vivente allora in Palestina e in Diaspora abbia prestato opera attiva o consenso alla crocifissione di Gesù [...] con ciò non rimane ancora scagionato da colpa o da pena il “giudaismo”, la “religione” giudaica, cioè il “popolo” inteso in senso religioso»⁷.

«Orbene – prosegue ancora Carli –, a me sembrano nel vero i numerosi e valenti esegeti i quali vedono emergere chiaramente da tutta l'economia del Vecchio Testamento il principio della “responsabilità collettiva” nel bene come nel male. La storia d'Israele è tutta intessuta sul canovaccio di questa bipolarità: da una parte Dio coi suoi benefici e coi suoi castighi collettivi, dall'altra il “popolo eletto” con la sua corrispondenza o in corrispondenza. L'intero popolo è ritenuto responsabile, e quindi punito, per i delitti commessi ufficialmente dai suoi capi, anche quando gran parte del popolo ne sia

4 L.M. CARLI, *La questione giudaica...*, cit., pp. 7-8.

5 *Ibidem*, p. 7.

6 *Ibidem*, p. 8.

7 *Ibidem*, pp. 8-9.

estraneo»⁸. E di seguito Carli, per tre pagine, produce una serie di citazioni a partire da Gesù per proseguire con Santo Stefano, San Giovanni, Caifa, San Pietro, San Paolo e altri ancora per dare fondamento a quanto scritto sopra. Anche se, a mio modesto avviso, Carli tralascia proprio l'ultima citazione, la più importante, vale a dire la preghiera che Cristo, nel momento di maggiore sofferenza, rivolge al Padre sulla croce e che muta tutta la storia della salvezza: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno (Lc. 23, 34)». E se è vero, con Carli, che la responsabilità del popolo ebraico è collettiva anche la richiesta di perdono di Gesù deve avere una valenza collettiva.

In conclusione, proseguendo con Carli, «tutto il popolo giudaico dei tempi di Gesù – inteso in senso religioso, cioè quale collettività, professante la religione di Mosè – fu responsabile *in solidum* del delitto di deicidio, quantunque soltanto i capi, seguiti da una parte degli adepti, abbiano materialmente consumato il delitto»⁹. In sostanza, per Carli, «la sentenza di condanna fu emanata dal Concilio, cioè dal massimo organo autoritativo della religione giudaica, appellandosi alla Legge di Mosè, e motivando la sentenza come un'azione difensiva di tutto il popolo e della stessa religione. Fu il sacerdozio aaronitico, sintesi ed espressione massima dell'economia teocratica e ierocratica del Vecchio Testamento, a condannare il Messia. È lecito, pertanto, attribuire il deicidio al *giudaismo*, in quanto comunità religiosa. In questo senso ben precisato, e attesa la mentalità biblica, anche il giudaismo dei tempi posteriori a nostro Signore partecipa oggettivamente della responsabilità del deicidio nella misura in cui tale giudaismo costituisce la libera e volontaria continuazione di quello di allora»¹⁰.

Per quanto invece riguarda il secondo aspetto richiamato nella dichiarazione approvata il 20 novembre, vale a dire la volontaria sottomissione di Cristo alla passione, pur ritenuta da Carli «cosa verissima e santissima», non è giudicata dal vescovo citata «a proposito»¹¹.

b. Il popolo ebraico riprovato da Dio.

Il secondo interrogativo che Carli si pone è se gli ebrei collettivamente presi possono essere considerati riprovati o meno da Dio, intendendo il vescovo con questo concetto se sia possibile stabilire che quella comunità «abbia conseguito o meno il fine terrestre per il quale Dio l'aveva eletta»¹². Tuttavia, precisa Carli,

8 *Ibidem*, p. 9.

9 *Ibidem*, p. 12.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*, p. 8.

12 *Ibidem*, p. 13.

nessun singolo ebreo, come tale deve essere considerato «come già destinato alla dannazione eterna»¹³ in quanto Dio concede a tutti, anche quindi agli ebrei in buona fede, «la grazia sufficiente per conseguire la vita eterna»¹⁴.

Ora, sulla questione che considera gli ebrei riprovati da Dio, Carli pone in evidenza come su questo punto esistano tre diverse posizioni:

La prima considera Israele riprovato «a causa della sua incredulità»¹⁵ e per questo motivo «è stato da Dio privato del ruolo speciale che avrebbe dovuto avere nella Storia della Salvezza, e di tutti i privilegi connessi con quel ruolo»¹⁶. Al suo posto «è subentrato il Nuovo Israele, la Chiesa»¹⁷.

La seconda posizione nega che Israele sia stato ripudiato da Dio. Al contrario, «la sua caratteristica di popolo “eletto” continua ininterrotta»¹⁸. Con la Chiesa, come dei fratelli maggiori, «i Giudei hanno una missione particolare da compiere nella Storia della Salvezza»¹⁹.

La terza posizione è a metà strada tra la prima e la seconda: «perdita della elezione e dei privilegi originari, senza dubbio, ma ciononostante una posizione nel piano divino diversa da quella degli altri popoli non cristiani; posizione derivante dal fatto storico indistruttibile di essere stato il “primo amore” dello sposo divino [...]»²⁰.

Non v'è dubbio che la preferenza di Carli si soffermi sulla prima tesi in quanto, come spiega il vescovo, «mi sembra la meglio suffragata dalla divina Rivelazione, e confortata dall'esegesi pressoché unanime dei Padri e dei teologi»²¹. Per Carli, infatti, «Israele, a un dato momento della storia, risulta aver infranto il Patto di Alleanza con Dio. E questo, non tanto per il fatto di aver trasgredito i comandamenti di Dio, cioè di non aver adempiuto *le condizioni* del Patto (tante volte lo aveva commesso, questo peccato, da Dio sempre perdonato!), quanto piuttosto per il fatto di aver rifiutato *il fine* stesso del Patto», vale a dire Gesù²².

Insomma, per Carli da Gesù e dagli Apostoli non è tanto condannato il peccato della crocifissione, quanto il peccato di incredulità nei confronti di Gesù. Scrive, infatti, Carli: «La religione mosaica la quale, per disposizione

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem.*

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem.*

18 *Ibidem.*

19 *Ibidem.*

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.*

22 *Ibidem.*

dichiarata di Dio, doveva sfociare nel cristianesimo per trovarvi il proprio fine e la propria perfezione, si è invece costantemente rifiutata di aderire a Cristo, “riprovando” così la Pietra angolare posta da Dio. Per propria colpa si è cristallizzata in una *situazione* obiettiva di contrarietà al volere di Dio, e quindi di disordine. Non si tratta di un puro e semplice “rinunciare” al piano di Dio (sarebbe già una colpa gravissima), ma un positivo “opporvisi”; sotto questo profilo il rapporto tra cristianesimo e giudaismo è di solito molto peggiore del rapporto tra cristianesimo e altre religioni. Soltanto Israele, infatti, aveva ricevuto vocazione, elezione, doni, storia ecc. diversissimi da quelli di ogni altro popolo della terra: Israele, nel piano di Dio, era tutto “relativo” a Cristo e al cristianesimo. Non avendo inverato, per propria colpa, tale e tanta “relatività”, da se stesso si è posto in uno stato di obiettiva “riprovazione”. E tale stato perdurerà fino a quando il giudaismo-religione non avrà ufficialmente e globalmente riconosciuto e accettato Gesù Cristo»²³.

Per Carli questa interpretazione è giustificata sia dalla Sacra Scrittura, sia dalla tradizione patristica²⁴.

In conclusione, Carli accusa Israele di non aver adempiuto alla missione affidatagli da Dio. Gli Ebrei, come popolo, erano stati scelti da Dio per generare il Messia e «per entrare per primi nella Chiesa, portandovi il deposito della Rivelazione ricevuta»²⁵. «Il Messia – prosegue Carli – nuovo Adamo, doveva infatti collegarsi al primo Adamo per via di generazione umana, attraverso Davide, Giacobbe, Isacco, Abramo. Una volta raggiunto questo scopo *etnologico* con la nascita di Gesù dalla Vergine Maria «de domo David», il popolo di Israele ridiventava uguale a tutti gli altri popoli della terra. Gli rimaneva invece da realizzare lo scopo *religioso* della sua elezione ed è questo appunto quello in cui Israele volontariamente fallì»²⁶.

Quindi, per Carli il fatto che Israele sia sempre amato da Dio, come scrive San Paolo, non ferma la giustizia e l’ira divina, e neppure l’arresta la misericordia divina che utilizza la riprovazione degli ebrei per permettere ai «gentili» di entrare nella Chiesa «per abbreviare il tempo della riprovazione di un popolo che non intende distruggere per sempre»²⁷.

Infine, come scrive San Paolo, sicuramente gli ebrei giungeranno alla salvezza, ma ormai – conclude Carli – «non ci troviamo più nell’originario

23 *Ibidem*, p. 14.

24 A questo proposito, Carli presenta un lungo elenco di citazioni che il lettore interessato può direttamente visionare in *ibidem*, pp. 14-16.

25 *Ibidem*, p. 16.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

piano provvidenziale; siamo decaduti in un altro. I doni di Dio sono “senza pentimento”, cioè rimangono sempre tali per parte sua; ma per parte di chi li rifiuta o non li utilizza a tempo debito, si trasformano in titoli di condanna»²⁸.

c. Il popolo ebraico maledetto da Dio.

La terza e ultima questione esaminata da Carli è se gli ebrei possono essere definiti «maledetti da Dio». In questo caso per il vescovo non si tratta di una maledizione «formale», vale a dire pronunciata direttamente da Dio. Carli con «maledizione oggettiva» indica «una situazione concreta, sulla quale Dio esprime il suo giudizio di condanna e alla quale è concretamente connessa una pena. Tale situazione è stata liberamente accettata da Israele; finché dura questa libera accettazione, permane lo stato di «oggettiva» maledizione, con tutte le sue conseguenze. Va però categoricamente negato che alcuna autorità umana, privata o pubblica, possa, a qualsiasi titolo o pretesto, farsi esecutrice della pena connessa al giudizio divino di condanna: solo Dio può, se come e quando lo voglia»²⁹.

Per Carli non ci sono dubbi: il giudaismo, in senso religioso, può essere definito legittimamente «“maledetto” allo stesso titolo e nella stessa misura in cui [...] può dirsi “riprovato” da Dio»³⁰.

3. LA CONCLUSIONE DI LUIGI CARLI

Per Carli i riferimenti tratti dalla Sacra Scrittura sono sufficienti per dimostrare che il “giudaismo” «deve ritenersi responsabile del deicidio, riprovato e maledetto da Dio»³¹ almeno nel senso e nei limiti evidenziati nel suo articolo. Infine Carli, avendo scritto l'articolo prima del voto conclusivo dell'Aula conciliare sulla Dichiarazione, si augurava che allo schema fosse lasciata libertà di discussione e che le questioni ancora aperte fossero sottoposte allo studio dei teologi e degli esperti rinviando l'approvazione del testo a tempi più adatti. In realtà, come noto, le cose andarono diversamente e la dichiarazione *Nostra aetate* venne approvata il 28 ottobre 1965.

28 *Ibidem*, p. 17.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*, p. 19.

4. LA RISPOSTA DEL CARDINALE AUGUSTIN BEA

Come già sottolineato il cardinale Bea ha redatto il suo articolo dopo la votazione finale in Aula della dichiarazione *Nostra aetate*. I continui riferimenti poi allo studio di Carli sono giustificati dallo stesso presidente del Segretariato per il fatto che nel saggio l'autore «ha raccolto e riproposto in tempo recentissimo quelli che sono i consueti argomenti a sostegno della tesi della responsabilità collettiva del popolo ebraico per la crocifissione di Gesù con tutte le relative conseguenze. Perciò esso ci offre un vivo e concreto esempio sul quale si possono vagliare questa tesi stessa e i suoi argomenti. L'uso di questo studio come tipico esempio è giustificato anche a causa della notorietà che esso ha avuto, si può dire, fin nella stampa mondiale»³².

Nell'articolo di Bea, come già per quello di Carli, i riferimenti alla Sacra Scrittura sono ovviamente molto numerosi, e a volte la stessa fonte (per es. la *Lettera di San Paolo ai Romani*) è utilizzata dagli autori, pur con sottili distinzioni teologiche, per dare fondamento alle proprie tesi. Inoltre, anche se può apparire superfluo dirlo, il dibattito tra Bea e Carli rimase sempre, e così deve essere considerato, su un piano strettamente teologico.

Vediamo allora qual è per Bea il passaggio dal quale partire. Ha scritto il cardinale: «In altre parole, dopo l'ingiusta condanna di Gesù e per causa di essa, a questo popolo vengono contestati i suoi privilegi, anzi viene contestata tutta la sua posizione particolare, risultante dalla sua elezione e dalla parte avuta nel preparare e realizzare l'opera della Redenzione; anzi esso viene considerato addirittura come inferiore, dal punto di vista religioso, a qualsiasi altro popolo, appunto perché deicida, riprovato e maledetto da Dio»³³.

Il primo punto dal quale prende l'avvio la “risposta” di Bea è l'accusa di deicidio. Come Carli anche Bea afferma che la condanna e l'uccisione di Gesù, oggettivamente parlando, è un atto di deicidio perché Cristo è il Dio fatto uomo. Tuttavia, aggiunge Bea, si può accusare qualcuno di deicidio solo se questi è veramente consapevole della natura divina del condannato. Nel caso di Cristo, il Sinedrio e soprattutto il popolo erano davvero consapevoli della reale natura divino-umana di Gesù? Per rispondere a questa domanda Bea ricorre a Pietro, a Paolo e allo stesso Gesù che in croce chiede al Padre di perdonare «loro perché non sanno quel che fanno». Per Bea «la domanda di perdono di Gesù non avrebbe ragione di essere se ci fosse stata una ignoranza completa e quindi una completa assenza di colpa. D'altra parte – prosegue

32 A. BEA, *Il popolo ebraico...*, cit., p. 209, n. 1.

33 *Ibidem*, p. 212.

il cardinale – queste parole non possono nemmeno essere considerate come vuote formule senza significato; soprattutto nella preghiera di Gesù è chiaro che egli appoggia la domanda di perdono, adducendo una vera scusante a favore degli ebrei»³⁴. In ogni caso per Bea l'ignoranza dei responsabili non può essere scissa dalla difficoltà per gli ebrei di accogliere e comprendere la «divinità di Gesù». Per il cardinale, infatti, «questo popolo era stato per secoli educato al più stretto monoteismo e ad una concezione spirituale di Dio. Non sorprende, dunque, che per un giudeo un Dio “fattosi carne” e “un figlio di Dio” erano cose difficilissime da capirsi, tanto che anche Pietro non le aveva imparate da sé, bensì per rivelazione del Padre»³⁵. Certo Gesù aveva parlato della sua natura divina e aveva dato anche ampie manifestazioni di questa sua natura, ma da ciò si evince una ignoranza colpevole degli ebrei e non una assenza di ignoranza.

E, allora, se questa «era la situazione dei capi del popolo riguardo alla natura *divino*-umana di Gesù, quale non doveva essere l'ignoranza del popolo semplice! Se *dunque* la colpa formale di deicidio non si può senz'altro affermare nemmeno per i capi e per il popolo che ha direttamente partecipato al processo di Gesù, tanto meno la si può affermare per gli assenti sparsi nell'orbe, e ancor meno per quelli dei secoli posteriori»³⁶.

Tuttavia, scrive Bea, resta la responsabilità della condanna e dell'uccisione dell'innocente, vale a dire del Messia. A questo proposito per il Gesuita il punto centrale diventa capire il ruolo del popolo se vi è una sua responsabilità collettiva e se sì in che misura. Per far ciò il cardinale ricorre ad una serie di riferimenti tratti dai Vangeli che in questa sede non è però possibile seguire. In maniera sintetica, invece, riassumo i risultati ai quali giunse Bea a partire da questo *excursus* biblico:

a. nei testi citati gli autori (Paolo, Pietro, Stefano) non si considerano colpevoli della crocifissione. I colpevoli sono sempre gli altri: Sinedrio, folla, ebrei di Gerusalemme. Se considerassero la colpa come collettiva dovrebbero includere anche se stessi.

b. nelle ammonizioni alla folla Pietro invita i presenti a ravvedersi e a convertirsi (colpa personale). Per Bea, infatti, «una colpa contratta semplicemente in virtù dell'appartenenza al popolo non si toglie evidentemente col ravvedimento e la conversione, poiché sta su un altro piano»³⁷.

34 *Ibidem*, p. 213.

35 *Ibidem*, pp. 213-214.

36 *Ibidem*, p. 214.

37 *Ibidem*, p. 218.

c. per la crocifissione di Cristo gli Apostoli rimproverano solo gli ebrei di Gerusalemme e non anche quelli di altre città. Se essi pensassero ad una colpa collettiva del popolo ebraico dovrebbero estendere a tutti la medesima responsabilità, cosa che invece non accade, fatta eccezione per gli ebrei di Tessalonica guidati dallo stesso spirito di Gerusalemme.

d. la profezia di Gesù sul giudizio che colpirà Gerusalemme. Per Bea il giudizio su Gerusalemme rappresenta «una specie di conclusione di tutta una storia millenaria di infedeltà e di opposizione a Dio. Anche qui, perciò, non è il fatto dell'appartenenza al popolo che caratterizza il giudizio, bensì l'agire in opposizione a Dio, ai suoi messi e profeti, soprattutto a Gesù, naturalmente»³⁸.

e. la conclusione è consequenziale: se manca la colpa collettiva del popolo ebraico, allora, scrive Bea, non lo si può considerare né riprovato, né maledetto.

In conclusione, Bea si sofferma sulle relazioni tra Chiesa e popolo dell'Antica Alleanza in quanto vi sono alcuni aspetti di esse che meritano una particolare chiarificazione. Per il cardinale «Spesso queste relazioni si concepiscono come se, ad un determinato momento, vi fosse stata una completa rottura tra il popolo d'Israele e la Chiesa: perché il popolo sarebbe stato ripudiato o almeno si sarebbe da se stesso escluso dai benefici del Regno di Dio col ripudio del Messia, e al *suo posto* sarebbe subentrata la Chiesa, “Israele secondo lo spirito”. Ora questa concezione non è esatta. Certo, esiste un decisivo nuovo inizio. Cristo fonda la *sua* Chiesa sugli Apostoli. Questo nuovo inizio si manifesta al mondo con la venuta dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste. Però anche questo *nuovo inizio*, come del resto Gesù stesso, *proviene dal popolo dell'Antica Alleanza* e lo stesso sarà anche della prima comunità che costituisce la Chiesa. Sono queste “le sante primizie”, “la santa radice” del popolo eletto, “il residuo”, che costituiscono il primo nucleo della Chiesa. Tanto è vero che gli Apostoli, pur avendo già in nucleo una propria liturgia, la *fractio panis* e la “dottrina degli Apostoli”, continuano ad andare a pregare nel Tempio e, come abbiamo visto, predicano ancora per decenni tra gli israeliti. In seguito al ripudio della predicazione degli Apostoli da parte d'Israele, Dio offrirà il Regno di Dio, le sue grazie e i suoi doni ai gentili e, pur mantenendosi fedele all'elezione e continuando ad amare il suo popolo, mostrerà, appunto in seguito al rifiuto ricevuto da questo popolo, un più grande amore ai gentili»³⁹.

38 *Ibidem*, p. 220.

39 *Ibidem*, pp. 227-228.

Partendo da quanto appena scritto, per Bea è possibile chiarire ancora un equivoco: «A volte si sente dire: *Israele secondo la carne non è più il popolo eletto di Dio*, poiché lo è “Israele secondo lo spirito”, ossia la Chiesa. E si sottintende: dunque Israele ha perso la sua particolare posizione, se non se ne deduce addirittura che esso l’ha persa, *perché* è stato rigettato da Dio in punizione della colpa del deicidio e del ripudio del Messia. Che cosa bisogna dire di un tale ragionamento? Naturalmente è vero che il popolo ebraico non è più il popolo di Dio nel senso di *istituzione di salvezza per l’umanità*. Ma la ragione non è che esso sia stato rigettato e addirittura per punizione, bensì semplicemente per il fatto che la sua funzione di preparare la venuta del Regno di Dio è terminata con la venuta di Gesù e con la fondazione della Chiesa. D’ora in poi la natura stessa del popolo di Dio e il modo di venir aggregati ad esso, cambiano completamente. Il “popolo di Dio” del Nuovo Testamento non è più confinato ad un solo popolo, né si propaga con la discendenza carnale, bensì con la fede. Ma tutto ciò non comporta affatto la sconfessione dell’elezione di “Israele secondo la carne”. [...]. Anche la dolorosa *mancaza di fede* da parte di questo popolo – conclude Bea rifacendosi a Paolo – è nei piani di Dio soltanto *temporanea*»⁴⁰.

5. CONCLUSIONE

Come è noto, con la votazione della dichiarazione *Nostra aetate* la Chiesa, riunita in concilio, fece conoscere al mondo la propria posizione nei confronti del popolo ebraico. Il documento condannò, anche se il verbo «damnat» rimase sottinteso, ogni discriminazione e ogni persecuzione nei confronti degli ebrei. Quindi, nella predicazione e nella catechesi, veniva impedito qualunque insegnamento che non fosse conforme alle verità del Vangelo e allo spirito di Cristo. Infine, raccomandava ai cristiani e agli ebrei la reciproca conoscenza con spirito fraterno attraverso lo studio biblico e teologico. Al pensiero dominante, che non era però il magistero, subentrò finalmente la dottrina certa della Chiesa votata dai vescovi e approvata da Paolo VI.

40 *Ibidem*, pp. 228-229.

Alle origini della “Nostra aetate”: una profezia femminile? Il ruolo di Sr Geneviève Gendron e di Maria Vingiani

MARIALUISA LUCIA SERGIO*

Il XX secolo è stato definito anche come il «secolo delle donne», un'epoca cioè in cui il mondo femminile ha espresso significative testimonianze di fede, d'impegno intellettuale e di vita personale nei luoghi topici della crisi etica dell'Europa dei totalitarismi, della resistenza antifascista e, infine, della ricostruzione democratica. Ciononostante, soltanto poche di queste testimonianze hanno trovato uno spazio adeguato nella storiografia e nella memoria collettiva europea.

La presenza delle donne nel movimento interreligioso non sfugge generalmente a questa regola come dimostra il caso, ancora largamente misconosciuto, di alcune figure anticipatrici del dialogo, in particolare quello di Sr Geneviève Gendron e di Maria Vingiani la cui influenza, nel campo dall'amicizia ebraico-cristiana, ha saputo oltrepassare la semplice sfera della riflessione spirituale e teologica per investire, piuttosto, le scelte delle gerarchie vaticane attraverso un'azione concreta e organizzata, sia pure quasi sempre all'ombra della politica ufficiale.

Il presente saggio mira a ricostruire il loro percorso biografico, ricco di avvenimenti, di incontri personali, di date periodizzanti, e sottolinea come esse abbiano contribuito ad aprire nella Chiesa nuovi orizzonti di confronto fra i cattolici e i credenti delle altre fedi.

Il loro impegno appare tanto più significativo quanto più esso si colloca in un'epoca caratterizzata sia dalla particolare irrilevanza del ruolo della donna nella società civile e nella sfera religiosa, sia dall'atteggiamento di prudenza delle autorità ecclesiastiche nei confronti di ogni possibilità di incontro con le fedi non cattoliche.

* Ricercatrice presso il Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II, Pontificia Università Lateranense.

Ancora negli anni '30, infatti, nonostante cominci ad affermarsi una nuova concezione delle religioni non-cattoliche come *praeparatio evangelica* (cioè come un contributo, per i loro seguaci, al mistero della salvezza in Cristo), la teologia non oltrepassa il limite della «teoria del compimento», secondo cui solo Gesù, il cui corpo mistico è la Chiesa cattolica, rappresenta la risposta soprannaturale all'anelito umano di unione con Dio¹. A partire dallo stesso periodo, tuttavia, il dialogo interreligioso appare favorito, quanto meno sul terreno dell'esperienza personale, dagli eventi storici nella loro incalzante drammaticità.

1. LA COLLABORAZIONE JULES ISAAC-GENEVIÈVE GENDRON

La necessità di contrastare la propagazione dell'antisemitismo in Europa spinge, infatti, alcuni rappresentanti dell'ebraismo e delle diverse confessioni cristiane ad avviare una collaborazione, soprattutto in quelle regioni settentrionali della Francia dove è più grave il dramma dei profughi ebrei tedeschi (Lille, Halluin, Roubaix, Tourcoing)².

In particolare nella diocesi di Lille il card. Achille Liénart³, autorevole esponente della sede locale della *Ligue internationale contre l'antisémitisme*⁴, promuove una rete di solidarietà di cui fanno parte il pastore protestante Henry Nick, il rabbino Léon Berman e lo stesso arcivescovo della città. Fra i principali collaboratori della rete di attività interconfessionale e interreligiosa del card. Liénart, un ruolo fondamentale è ricoperto da Sr Geneviève Gendron⁵.

È particolarmente a Geneviève Gendron che si deve, infatti, il contributo di una visione realmente moderna del rapporto ebraico-cristiano in termini di rispetto e di parità piuttosto che di approccio strumentale in funzione dell'assimilazione cattolica⁶.

1 Alle altre confessioni, dunque, non si riconosce ancora alcun ruolo autonomo nel piano salvifico della Provvidenza: come è stato osservato da Jacques Dupuis, «la teologia preconciliare delle religioni [...] cade praticamente nella sua interezza sotto l'ombrello dell'inclusivismo»; in J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, p. 97.

2 D. DELMAIRE, *The Fate of the Jews Communities in the North of France During World War II*, in D. MIKMAN (a cura di), *Belgium and the Holocaust: Jews, Belgian, Germans*, Jerusalem 1998, pp. 329-330.

3 C. MASSON, *Le cardinal Liénart, évêque de Lille, 1928-1968*, Paris 2001, pp. 210-211.

4 Cfr. S. LEVY (a cura di), *Antisemitism. An Historical Encyclopedia of prejudice and persecution*, Santa Barbara 2005, p. 421.

5 P. BERGER MARX, *Les relations entre les juifs et les catholiques dans la France de l'après-guerre 1945-1965*, Paris 2009, pp. 148-152.

6 O. ROTA, *Une fenêtre ouverte sur les coulisses de l'histoire*, in «Sens», n. 352, settembre-ottobre

Sr Geneviève è una giovane donna proveniente dalla Normandia, dotata di una forte personalità. Entrata nell'ordine delle suore salesiane nel 1921, si trasferisce successivamente in Italia per insegnare presso l'Institut Notre-Dame des Grâces di Nizza Monferrato e in seguito ad Alessandria. Anche per l'incoraggiamento del suo vescovo, mons. Nicolao Milone, ella entra presto in contatto con la comunità ebraica alessandrina, già oggetto della persecuzione razziale da parte del regime fascista⁷. Dopo l'occupazione nazista della Francia la suora ritorna in patria, a Grenoble, poi in Bretagna e infine a Lille, dove incontra il pastore Pasche de Roubaix, da tempo impegnato nella Resistenza. Di lei de Roubaix ricorda: «J'avais une complice qui portait les habits de nonne: Sœur Geneviève Gendron, de l'ordre de Don Bosco. Originnaire de Normandie, elle était tout à la fois raffinée et malicieusement intelligente, utilisant sa modeste apparence de bonne Sœur pour pénétrer toutes les strates de la société afin de trouver de l'aide pour les personnes les plus diverses»⁸.

Incaricata da Liénart di curare i rapporti con le confessioni protestanti, Sr Gendron, che porta abitualmente al collo sia il crocefisso cattolico che la croce ugonotta e la stella di David, intensifica dopo la Liberazione le sue iniziative ecumeniche in sinergia con il Comitato diocesano per l'Unità dei cristiani⁹.

Il problema che le sta particolarmente a cuore è però quello delle relazioni ebraico-cristiane.

Per questo motivo Sr Geneviève incontra a Saint-Cloud, il 28 maggio 1949, lo storico Jules Isaac, che la convince a fondare a Lille una sezione dell'associazione *Amitié Judéo-Chrétienne*¹⁰.

Com'è noto, tale associazione era stata fondata da Isaac l'anno precedente a Aix-en-Provence¹¹ allo scopo di approfondire e superare le cause sociali e religiose dell'antisemitismo e soprattutto per promuovere il dialogo fra le due prime fedi abramitiche. Cofondatori dell'associazione erano stati il rabbino Jacob Kaplan¹², Edmond Fleg (lo scrittore ebreo che dalle pagine dei «Cahiers de la Quinzaine» di Charles Péguy celebrava la perenne vocazione d'Israele come eletto del Dio unico e «unificante»¹³), lo storico cattolico Henri Marrou

2010, pp. 579-588, numero monografico: *La correspondance de Sœur Geneviève Gendron à Jules Isaac*.

7 Ivi, p. 581.

8 Ivi.

9 É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle: itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, pp. 786-788.

10 S. VERSTAVEL, *L'Amitié Judéo-Chrétienne de Lille, 1948-1970*, in «Sens», 4/2001, pp. 147-166.

11 F. LOVSKY-R. MASSON, *La fidélité de Dieu*, Fribourg, Paris 1998, p. 93.

12 D. SHAPIRA, *Jacob Kaplan 1895-1994: un rabbin témoin du XXe siècle*, Paris 2007.

13 O. ROTA, *Edmond Fleg: rencontre d'un héraut d'Israël avec le christianisme*, in B. BÉTHOUART-P.-Y.

e Paul Démann, sacerdote della Congregazione dei Padri di Nostra Signora di Sion¹⁴.

È ugualmente noto che, anteriormente alla fondazione dell'*Amitié Judéo-Chrétienne*, Isaac aveva organizzato a Seelisberg nel 1947 una conferenza interreligiosa a cui avevano aderito le associazioni ebraico-cristiane già presenti in alcuni paesi europei¹⁵, per la prima volta tutte insieme in un consesso internazionale di confronto intorno alla difficile questione del rapporto fra il cristianesimo e la religione dei padri.

Ai convenuti provenienti da diciannove nazioni, una settantina fra cattolici, protestanti ed ebrei, era stato consegnato un documento redatto dallo stesso Isaac, *De l'antisémitisme chrétien et des moyens d'y remédier par un redressement de l'enseignement chrétien*¹⁶, che rappresenta il nucleo embrionale di tutta la riflessione dello storico francese, incentrata sull'indagine delle origini del pregiudizio contro il popolo ebraico e sull'identificazione dell'«antisémitisme chrétien [comme] la souche puissante, millénaire, aux multiples et fortes racines, sur laquelle, dans le monde chrétien, sont venues se greffer toutes les autres variétés d'antisémitisme, même les plus opposées de nature, même antichrétiennes»¹⁷.

Al termine dei lavori era stata poi siglata la *Carta di Seelisberg* in 10 punti¹⁸ che sollecitava le autorità cristiane a ripensare l'insegnamento tradi-

KIRSCHLEGER (a cura di), *Juifs et chrétiens dans l'histoire. Entre conflits et filiations* (Actes du Carrefour d'Histoire religieuse organisé les 10-13 juillet 2010 à Lyon), «Cahiers du Littoral», 10/2011, pp. 353-368; ID., *La pensée d'Edmond Fleg. Coopération judéo-chrétienne, messianisme et sionisme*, in «Sens», luglio-agosto 2011, pp. 499-518.

14 O. ROTA, *Dépasser les cadres du philo-sémitisme. La vision œcuménique de Paul Démann*, in «Archives Juives», n. 40/1 (2007), pp.117-130; O. ROTA -B. CHARMET-P. MARX, *Paul Démann, prêtre de Notre-Dame de Sion, artisan d'une nouvelle approche catholique du peuple juif dans le second après-guerre*, in «Sens», febbraio 2006, pp. 67-76.

15 A. SAFRAN, *Mes souvenirs de la conférence de Seelisberg (1947) et de l'abbé Journet*, in *Judaïsme, antijudaïsme et christianisme. Colloque de l'Université de Fribourg, 16-20 mars 1998*, Fribourg 2000, pp. 15 e sgg.

16 J. ISAAC, *De l'antisémitisme chrétien et des moyens d'y remédier par un redressement de l'enseignement chrétien*, in allegato di ID. *Jésus et Israël*, Paris 1948, pp. 575-578.

17 ID., *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paris 1956, p. 18.

18 Il testo fu redatto, fra gli altri, dallo stesso Isaac, dai rabbini Jacob Kaplan e Alexandre Safran, dal padre Charles Journet, dai rappresentanti protestanti Gertrud Kurz e dal pastore svizzero Adolf Freudenberger: *Les Dix Points de Seelisberg, 5 août 1947*, in «SIDIC (Service International de Documentation Judéo-chrétienne)», Roma, 2/1970, p. 3; cfr. H.M. HALPERIN, *Les Dix points de Seelisberg: une génération après*, in M. MARCUS-E.W. STEGEMANN-E. ZENGER (a cura di), *Israel und Kirche Heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für Ernst Ludwig Erhlich*, Herder Freiburg, Basel, Wien 1991, pp. 57-63; J. MARITAIN, *Lettre à la conférence de Seelisberg (1947)*, in *Le Mystère d'Israël et autres essais*, Paris 1965, pp. 220-221; J. DANIELOU, *Jésus et Israël*, in «Études», luglio-agosto 1948, pp. 73-74; P. MAMIE, *La Charte de Seelisberg et la participation du Cardinal Journet*, in *Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme. Colloque de l'Université de Fribourg, 16-20 mars 1998*, Freiburg

zionale della Chiesa sull'ebraismo depurandolo da ogni accento di odio e di recriminazione¹⁹.

Al fine di portare avanti il processo di Seelisberg e di veicolarne i contenuti nel mondo cattolico, Isaac si rivolge appunto in prima istanza a Sr Geneviève che, forte dell'appoggio di Liénart e della pregressa esperienza ecumenica nel campo dell'unità dei cristiani, realizza un'instancabile attività di promozione di incontri e conferenze sull'argomento²⁰. Ma l'ostacolo principale per l'azione congiunta di Isaac e della Gendron è costituito dall'impossibilità iniziale di tradurre concretamente tale impegno in un'effettiva opera di pressione sui vertici della Chiesa cattolica per un radicale cambiamento d'indirizzo in materia di relazioni con l'ebraismo.

Per sensibilizzare il Vaticano sulle problematiche di carattere interreligioso, nel 1949 Isaac consegna a papa Pio XII, in occasione di un brevissimo incontro durante un'udienza pubblica a Castel Gandolfo il 16 ottobre (data che casualmente coincideva con l'anniversario della deportazione nazista degli ebrei romani nel 1943), un dossier contenente la *Carta di Seelisberg* e lo statuto dell'*Amitié*. A ridosso dell'incontro, Isaac scrive a Sr Geneviève una lettera piena di ottimismo e di aspettative sull'esito del colloquio, definito «très encourageant, d'une parfaite simplicité», pieno di «bienveillante attention»²¹.

In realtà questo primo tentativo di contatto con la Santa Sede si era risolto in un sostanziale nulla di fatto. Lo stesso Isaac, anni dopo, avrebbe ammesso che l'incontro con il pontefice era stato alquanto deludente e privo di un minimo interessamento tangibile da parte di Pio XII, il quale sembrava completamente all'oscuro del contenuto del dossier²².

Restavano dunque irrisolti i problemi di un contatto reale con le gerarchie vaticane e della ricerca di un canale percorribile a tale scopo. Un'operazione, questa, già difficile di per sé, ma praticamente impossibile in assenza di un'attività di penetrazione in Italia dell'ideale interreligioso già coltivato dai circoli francesi.

2000, pp. 23-34; A. SAFRAN, *Mes souvenirs de la Conférence de Seelisberg (1947) et de l'abbé Journet*, ivi, pp. 13-22.

19 Sul pensiero di Isaac e sul suo operato cfr. C. IANCU, *Le cheminement de Jules Isaac: de l'affaire Dreyfus à l'enseigne du mépris*, in A. BECKER-D. DELMAIRE-F. GUGELOT, *Juifs et chrétiens: entre ignorance, hostilité et rapprochement, 1898-1998*, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2002, pp. 161-174.

20 A. BECKER-D. DELMAIRE-F. GUGELOT, *Juifs et chrétiens...*, cit., pp. 170 e sgg.; P. PIERRARD, *Juifs et catholiques français: d'Édouard Drumont à Jacob Kaplan (1886-1994)*, Paris 1997, p. 354.

21 O. ROTA, *Une fenêtre ouverte sur les coulisses de l'histoire*, cit., lettera di Jules Isaac a Geneviève Gendron del 3 novembre 1949, p. 607.

22 E. MAZZINI, *Jules Isaac e il dialogo ebraico-cristiano*, in L. MARTINI (a cura di), *Giorgio La Pira e la vocazione d'Israele*, Firenze 2005, p. 150.

Per comprendere tutto ciò occorre prendere in esame due aspetti complementari: la lentezza dello sviluppo del pensiero teologico della Chiesa di quegli anni relativamente appunto al dialogo interreligioso, e il ritardo della società italiana sul fronte del rapporto politica/religione.

Nell'immediato secondo dopoguerra il magistero della Chiesa registra un'oscillazione favorevole al dialogo con le altre fedi, ma ancora all'interno di un contesto dottrinario sostanzialmente refrattario alle proposte più avanzate.

Riprendendo l'*Orientalium animos* di Pio XI sulla questione di un accordo con i cosiddetti «acattolici», papa Pacelli, nell'*Orientalis omnes Ecclesias* (23 dicembre 1945) e nella *Comunicazione con gli acattolici, in sacris* del 5 giugno 1948, stabiliva che gli Ordinari potessero convocare delle conferenze nazionali tra cattolici e non cattolici nelle proprie diocesi ma che, per le conferenze interdiocesane e internazionali, la competenza rimanesse al Sant'Uffizio poiché spettava alla gerarchia il diritto-dovere di vigilare, dal momento che l'unica via legittima per l'unione era l'adesione dei non cattolici alla vera Chiesa²³.

Tale stretta identificazione della Chiesa di Gesù Cristo con la Chiesa cattolica, centrale nell'enciclica *Mystici corporis* (1943) e ribadita ancora nella *Humani generis* (1950)²⁴, era tuttavia mitigata dal riconoscimento dell'esistenza di persone che, seppur non battezzate, appartengono ugualmente alla Chiesa cattolica in virtù del loro stesso desiderio. Per questo motivo Pio XII, attraverso l'Istruzione *Ecclesia Catholica, de motione oecumenica* (20 dicembre 1949) indirizzata dal Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston Richard Cushing²⁵, condannava le posizioni intransigenti del gesuita americano Leonard Feeney. Quest'ultimo, infatti, negava ogni possibilità di salvezza in assenza di un'adesione formale alla Chiesa, secondo un'interpretazione esclusivistica della formula «extra Ecclesiam nulla salus»²⁶. L'insegnamento del pontefice, in questa occasione, distingueva invece tra la necessità dell'appartenenza alla Chiesa per la salvezza («necessitas praecepti») e la necessità dei mezzi indispensabili per la salvezza («intrinseca necessitas»): nel caso di un'ignoranza invincibile del non battezzato, basta il desiderio implicito di appartenere alla Chiesa, sempre presente quando l'uomo aspira a conformare la propria volontà a quella di Dio (Denz 3870).

23 Cfr. P. PALAZZINI, *Ecumenismo*, in F. ROBERTI (a cura di), *Dizionario di Teologia Morale*, Roma 1957², *ad vocem*.

24 AAS 35, 1943, 199; 42, 1950, 571.

25 Lettera della Santa Sede all'Arcivescovo di Boston (1949), in: DS 3866-73.

26 G. D' COSTA, *The Catholic Church and the World Religions: A Theological and Phenomenological Account*, London 2011, pp. 8-9.

Particolarmente cauto restava però l'approccio alla questione dei rapporti con l'ebraismo.

Durante il precedente pontificato di Pio XI, non solo era stata respinta ogni proposta di riforma della liturgia volta a cancellare la locuzione latina *Oremus et pro perfidis Judaeis* presente fin dal VI secolo²⁷, ma i cardinali del Sant'Uffizio avevano imposto lo scioglimento dell'associazione *Amici Israel* (fondata nel 1926 nell'ottica del dialogo interreligioso), colpevole di aver avanzato il suggerimento di riformulazione della preghiera del Venerdì Santo²⁸.

Al riguardo Pio XII non si era discostato di molto dal suo predecessore. Rifiutandosi di abolire la formula controversa, egli si era limitato nel 1948 a far precisare dalla Congregazione dei riti che l'antica enunciazione «pro perfidis judaeis» stava a indicare, non gli ebrei «perfidi», ma «i giudei che non hanno la fede»²⁹.

Vi è dunque qualche iniziale apertura a livello magisteriale, che la società italiana nel suo complesso non sembra tuttavia ancora pronta ad accogliere senza riserve. La società italiana degli anni cinquanta è infatti caratterizzata da chiusure ideologiche e contrapposizioni politiche che investono anche il mondo ecclesiale.

Il pontificato di Pio XII mobilita la Chiesa italiana in funzione di contenimento del comunismo attraverso un progetto di ricristianizzazione che riafferma la capacità di guida e di giudizio del vertice ecclesiastico rispetto alla società³⁰, e che enfatizza i segni dell'appartenenza religiosa della nazione, come il culto mariano.

Le lettere di Sœur Geneviève a Isaac offrono una precisa rappresentazione storica della realtà italiana del tempo, in linea con quanto la storiografia italiana ha poi ricostruito circa i rapporti fra religione e politica³¹.

Nel novembre 1949 la salesiana si mostra sorpresa di fronte all'entusiasmo di Isaac dopo l'incontro col papa, e in una lettera sente il dovere

27 Sulla recita del Venerdì Santo contenuta nel *Missale romanum* di Pio V (1570) e sui suoi tormentati tentativi di revisione, cfr. da ultimo D. MENOZZI, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna 2014.

28 H. WOLF, *Contro razzismo e antisemitismo? La Santa Sede e l'ideologia nazionalsocialista alla luce delle fonti vaticane ora accessibili*, in W. PYTA-C. KRETSCHMANN-G. IGNESTI (a cura di), *Die Herausforderung der Diktaturen: Katholizismus in Deutschland und Italien 1918-1943/45*, Tübingen 2009, pp. 259-260.

29 SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Declaratio*, in AAS 40, 1948, p. 342.

30 F. TRANIELLO, *La Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, in N. TRANFAGLIA-M. FIRPO (a cura di), *La Storia*, v. VII, *L'età contemporanea*, T. 2, Torino 1988, pp. 824-833; P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, Bologna 1997, pp. 322-329.

31 G. DE ROSA, *Chiesa e comunismo in Italia*, Roma 1980; G. MICCOLI, *Chiesa, partito cattolico e società civile*, in V. CASTRONOVO (a cura di), *L'Italia contemporanea (1945-1975)*, Torino 1976, pp. 1497-1548; A. RICCARDI, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Brescia 1983.

d'informarlo sulle riserve che una parte del mondo cattolico nutre sull'impronta strettamente politica del pontificato di Pio XII: «Je serais curieuse de connaître vos impressions sur le Pontife actuel. Dans nos milieux catholiques il nous arrive d'être divisés sur ce sujet, le Pape actuel s'occupant directement de régler les questions politiques et pas toujours d'une manière qui plaît à tous les Catholiques. Je me demande souvent si Pie XII s'occupe autant des questions religieuses et chrétiennes que des sujets politiques. Enfin ... cela est une de mes boutades car personnellement je pense que l'attitude du Vatican semble indiquer que les leçons de l'histoire ne lui enseignent rien, celle-ci est pourtant maîtresse de vie et je me demande si là-bas on est plus sage dans le domaine religieux»³².

Nel luglio 1950 la religiosa constata che la recrudescenza della guerra fredda (per effetto del conflitto in Corea) alimenta nella Chiesa italiana una sindrome da “guerra santa”³³.

La conseguenza di questa marcata ideologizzazione del cattolicesimo italiano – osserva nell'aprile 1951 – è una riduzione della fede a fatto devozionale, a persuasione di massa intorno ai simboli mobilitanti di un messaggio religioso di facile impatto emotivo (Madonne, apparizioni, miracoli) per mezzo di un clero proveniente dai ceti popolari privo di adeguata preparazione teologica: «Pendant les dix ans que j'ai passés en France la religion ici a subi un fort remaniement. On a fait voile arrière. On insiste sur les petites dévotions que l'on multiplie, de même que se multiplient les fondations de nouvelles Congrégations. La Vierge Marie prend de plus en plus de place et “Rome” tient le lieu et le nom du Christ dont j'entends très peu parler. Il n'existe plus que sous la forme eucharistique à laquelle on n'attache aucun sens précis. J'ai l'impression de vivre en plein paganisme romain. [...] En échange de la soumission aveugle ils vous distribuent une petite hostie. Pour une Française, c'est épouvantable. Ce qui fait peur c'est que cette “masse” de religieux et religieuses provient dans presque la totalité des basses couches de la Société avec leurs tares et leurs exigences. Cette domination-là n'est pas meilleure que le communisme. L'essentiel, le point de départ de toute entreprise doit être de “désitalianiser” l'Église»³⁴.

32 Lettera di Geneviève Gendron a Jules Isaac del 25 novembre 1949, in *La correspondance de Sœur Geneviève Gendron à Jules Isaac*, cit., p. 610.

33 «Pour comble de malheur le pèlerinage national français a dû coïncider avec un mauvais moment. J'ignore lequel mais je ne serais pas surprise que l'on devait déjà savoir ce qui allait se produire en Corée et l'on pensait à un triomphe de l'Allié. On n'avait donc pas besoin d'activités pacifiques puisque l'on se préparait à la “Guerre Sainte”», Geneviève Gendron a Jules Isaac, il 27 luglio 1950, *ivi*, p. 632.

34 Lettera di Geneviève Gendron a Jules Isaac del 12 aprile 1951, *ivi*, p. 640.

In questo quadro complessivo emerge il ruolo determinante che hanno i laici cattolici italiani nel processo di rinnovamento della Chiesa e di ricezione dell'ideale interreligioso.

Pur minoranza culturale nel paese e nella Chiesa, essi danno prova di anticonformismo politico e religioso, diventando il punto di riferimento del movimento ecumenico d'oltralpe e il *trait d'union* con le gerarchie vaticane, attraverso una paziente tela di relazioni e contatti ufficiosi, quasi una sorta di diplomazia dal basso *ante litteram*.

2. IL RUOLO DI MARIA VINGIANI (IL CARTEGGIO INEDITO CON ISAAC)

È il caso particolare di Maria Vingiani la quale si propone di portare avanti la mediazione tra la Chiesa e i gruppi interreligiosi già esistenti all'estero, fondando a Venezia (preminente sede metropolitana della Chiesa italiana in quanto Patriarcato) il Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), la prima associazione di laici cristiani italiani attiva nel campo del dialogo interconfessionale e interreligioso³⁵.

È la stessa Vingiani a raccontare nelle sue memorie autobiografiche come – immersa fin dalla giovinezza nella lettura di Chenu, Congar, Mounier e Maritain alla ricerca di nuovi stimoli oltre le ambiguità della cultura cattolica italiana del post-Concordato – abbia cercato di orientare la sua «scelta di vita» verso una idea pluralista e aperta di «nuova cristianità», e soprattutto come abbia preso coscienza dell'incoerenza della divisione fra cristiani rispetto all'ideale evangelico dell'amore fraterno, facendo del superamento di tale disunione l'oggetto della sua vocazione esistenziale e religiosa³⁶.

Pertanto, dopo la laurea conseguita il 17 novembre 1947 all'Università di Padova proprio con una tesi sulle controversie dottrinali cattolico-protestanti, ella intensifica a Venezia i suoi contatti sia con le autorità ecclesiastiche che con le varie comunità religiose, dando vita a un gruppo di studio e di preghiera, rappresentativo di cattolici, protestanti, ebrei e ortodossi, chiamato a maturare, oltre che una meditazione spirituale, anche una «riflessione socio-politica» su aspetti concreti della vita della città³⁷.

35 R. BURIGANA, *Maria Vingiani e il movimento ecumenico italiano*, in «Les Trois Anneaux», n. 5/2003, pp. 9-17.

36 M. VINGIANI, *A quarant'anni dal Concilio: esperienza e testimonianza*, in *Se avete fede quanto un granello di senape...*, Atti della XLII sessione di formazione ecumenica del SAE (Chianciano Terme, 23-29 luglio 2005), a cura del Segretariato per le Attività Ecumeniche, Milano 2006, pp. 166-202.

37 G. PALADINI-G. BATELLI-S. TRAMONTIN, *La Chiesa di Venezia dalla seconda guerra mondiale al Concilio*, Venezia 1997, p. 50.

Il gruppo, inizialmente sviluppatosi grazie a un atteggiamento di prudente benevolenza da parte del card. Adeodato Giovanni Piazza, si era poi dovuto muovere (dal 1949 al 1952) in una condizione di semi-clandestinità per l'opposizione del nuovo patriarca, il card. Carlo Agostini, contrario all'esperienza ecumenica anche in considerazione di ragioni di ordine politico (ossia per le divergenze fra i cattolici e i valdesi, i primi collocati sul fronte democristiano, i secondi su quello della sinistra social-comunista)³⁸.

Ciononostante, Maria Vingiani e suoi collaboratori continuano a impegnarsi per far conoscere le idee ecumeniche dell'abbé Paul Couturier, e a tradurre e diffondere i materiali informativi della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani³⁹.

Nel periodo 1953-58, in cui Angelo Roncalli è Patriarca di Venezia, Maria Vingiani comincia a vivere da protagonista quella che si può considerare una sorta di autentica "primavera" veneziana. Divenuta assessore alle Belle Arti del Comune di Venezia, ella fa parte dell'esigua schiera di donne cattoliche politicamente attive nell'Italia degli anni Cinquanta. Il governo della città lagunare, inoltre, dal 1956 inizia a essere guidato da una giunta di democristiani e socialdemocratici con l'appoggio esterno del Psi. Per la storia italiana, la formula politica veneziana ha una rilevanza determinante in quanto chiude il ciclo della dura contrapposizione fra cattolici e socialisti, che aveva caratterizzato la prima fase della vita repubblicana, e inaugura, sia pure a livello locale, la stagione del centro-sinistra⁴⁰. Maria Vingiani condivide il processo politico in atto, accettato dallo stesso Patriarcato dopo un'iniziale opposizione⁴¹.

Il diverso orientamento del card. Roncalli rispetto ad Agostini implica anche un diverso atteggiamento d'apertura della Chiesa al mondo nella sua complessità, senza preclusioni di ordine civile e religioso. Tutto ciò si traduce in una svolta di tipo pastorale incentrata sul primato della Scrittura, sulla sua potenza di liberazione e promozione dell'uomo, sulla «familiarità di tutto il popolo cristiano con tutta la Scrittura»⁴².

38 G. VIAN, *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull'età contemporanea*, Brescia 2008, p. 166.

39 J. VERCRUYSE, *Oecumenica: Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), quel desiderio di unità*, in «Gregorianum», fasc. 4/2000 (81), pp. 803-804.

40 Cfr. S. TRAMONTIN, *Il primo esperimento di apertura a sinistra: la formula Venezia*, in F. MALGERI (a cura di), *Storia della Democrazia cristiana*, vol. III, Roma 1988, pp. 371-396.

41 Cfr. F. MALGERI, *La stagione del centrismo: politica e società nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1960)*, Soveria Mannelli 2002, pp. 261 e sgg.

42 A. GIOVAGNOLI, *La predicazione del vescovo Roncalli a Istanbul e a Venezia*, in A. MELLONI (a cura di), *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, Gorle (BG) 2003, pp. 162-165.

Tale svolta è destinata a mutare radicalmente lo scenario della interconfessionalità e, in senso più ampio, la storia dell'amicizia interreligiosa. In contatto sin dall'inizio con l'ufficio del patriarcato, la futura fondatrice del SAE ha la possibilità di stabilire con lo stesso Roncalli un rapporto di attiva collaborazione, ottenendo che il suo gruppo socio-politico, trasformatosi nel frattempo in «Gruppo biblico», venga ricevuto, sia pure per cortesia e con la prudenza richiesta dalle circostanze, dallo stesso Patriarca. Mons. Capovilla, che aveva organizzato l'incontro con la dovuta circospezione, ricorda: «[...] ne avevo stilato brevi note, quasi timoroso di lasciare traccia di un incontro clandestino»⁴³.

Si era ancora, com'è evidente, a un livello d'impegno locale, portato avanti con i mezzi di cui la Vingiani poteva disporre in quel determinato frangente storico (scuola, associazioni culturali e religiose, ecc.); tuttavia, man mano che il suo movimento cresce, i suoi sforzi s'intensificano sia in Italia che all'estero. In qualità di assessore alle Belle arti, ella si propone di promuovere l'arte italiana oltre la “cortina di ferro” (Polonia, Romania, Cecoslovacchia, Jugoslavia), convinta che la cultura sia un efficace mezzo di libertà per abbattere le barriere. Approfittando di questo ruolo, diventa anche un soggetto attivo di comunicazione tra la Chiesa veneziana e i paesi dell'Europa orientale, come testimonia lo scrittore Tadeusz Breza, all'epoca addetto culturale presso l'ambasciata di Polonia a Roma⁴⁴.

Ma il vero salto di qualità del movimento ecumenico italiano si compie con l'arrivo al pontificato di Giovanni XXIII, e l'annuncio, il 25 gennaio 1959, del concilio Vaticano II.

Maria Vingiani, entusiasta per le prospettive di svolta ecclesiale che stanno per aprirsi, si mette subito in contatto con la curia papale tramite mons. Capovilla⁴⁵. E il papa, che aveva avuto modo a Venezia di apprezzare la sua carica innovativa, decide di indirizzarla al card. Bea⁴⁶ verso il quale Maria sottolinea il suo debito di riconoscenza; dal canto suo, il «cardinale dell'unità» le

43 Così riferisce Capovilla in una lettera alla Vingiani dell'8 luglio 1974, in cui afferma inoltre che il futuro papa Giovanni XXIII era rimasto favorevolmente impressionato dalla sua interlocutrice; cit. in M. VINGIANI, *Un'esperienza di ecumenismo laicale: il lungo cammino del SAE*, in R. BURIGANA-V. BERTALOT-G. BOF-A. FABRIS, *Dall'amicizia al dialogo: saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi*, Roma 2004, pp. 355-382.

44 T. BREZA, *La porta di bronzo*, Milano 1962, p. 438.

45 M. VELATI, *Sete di unità: Maria Vingiani*, in M. PERRONI (a cura di), *«Tantum aurora est»: donne e Concilio Vaticano II*, Münster 2012, p. 153.

46 G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII: la fede e la politica*, Bari 1988, p. 71; M. RONCALLI, *Giovanni XXIII: Angelo Giuseppe Roncalli: una vita nella storia*, Milano 2006, p. 461; S. SCHMIDT, *Agostino Bea il cardinale dell'unità*, Roma 1987, p. 569.

dimostrerà stima e amicizia tanto da lasciarle, al momento della morte, oggetti privati e libri da destinare al SAE⁴⁷.

Con l'annuncio del concilio, la Vingiani lascia il suo impiego alle Belle Arti e, senza nessuna prospettiva di un nuovo lavoro, si trasferisce dunque a Roma per seguire da vicino i lavori conciliari. Con molte difficoltà ottiene poi un posto di insegnante di lettere e storia al liceo di Viterbo, e da qui un trasferimento in una scuola di Terni da cui le era più facile raggiungere Roma, almeno nel pomeriggio.

Il SAE si trasforma così da attività cittadina a iniziativa nazionale, grazie anche al contributo del pastore valdese Renzo Bertalot⁴⁸ e di Don Germano Pattaro, assistente del Movimento Laureati di Azione cattolica della Diocesi di Venezia⁴⁹. Pur costituendosi formalmente come associazione con personalità giuridica solo il 15 dicembre 1966 a Roma⁵⁰, il Segretariato anima annualmente importanti sessioni nazionali di formazione ecumenica, articolate in meditazioni bibliche, relazioni generali, gruppi di studio, celebrazioni liturgiche e momenti di vita comunitaria fin dal 1964⁵¹.

Nella parabola evolutiva del SAE il passaggio decisivo va rintracciato nel 1957, quando la Vingiani diventa la principale interlocutrice in Italia di Jules Isaac. L'incontro fra di loro è dovuto a un'intuizione profetica di Isaac, il quale aveva presagito nel Patriarca di Venezia Angelo Roncalli, ex nunzio apostolico a Parigi, i segni di un grande cambiamento per la Chiesa universale. Lo storico francese aveva per questo deciso di contattarlo attraverso un canale italiano.

Ed è appunto la Vingiani che promuove, il 16 settembre 1957, una visita di Jules Isaac al Patriarca. L'evento apriva nuovi scenari sul fronte del dialogo interreligioso⁵², e spianava la strada per scambi sempre più frequenti tra cristiani e ebrei che coinvolgevano lo stesso presidente della comunità ebraica veneziana nelle attività del «Gruppo biblico».

47 M. VINGIANI, *A quarant'anni dal Concilio: esperienza e testimonianza*, cit., p. 177.

48 R. BERTALOT, *Il lavoro ecumenico del SAE: verifica storico-critica dei suoi "principi metodologici"*, in *Ecumenismo oggi: bilancio e prospettive*, Torino 1976, pp. 143-152.

49 E. PREZIOSI, *Don Germano Pattaro pioniere dell'ecumenismo*, in «Vita pastorale», 11/2011.

50 G. TOSONI, *Il lavoro ecumenico del SAE: verifica dell'itinerario di ricerca, riflessione e servizio documentati dalla serie degli "Atti"*, in *Ecumenismo oggi...*, cit., pp. 155-178.

51 Così ricorda, ad es., Giovanni Bachelet, coinvolto nell'esperienza delle sessioni annuali del SAE da Luciano Bertalot: «Mio padre [Vittorio Bachelet] fu contento di questa nuova attività. "Ecco – disse – una cosa bella che io, alla tua età, non avrei nemmeno potuto sognare. La Vingiani è bravissima". E conclude: "Del papà di Luciano, il pastore Renzo Bertalot, puoi fidarti: è uno che in Gesù Cristo ci crede veramente"», in G. BACHELET, *La Bibbia e l'Italia*, Torino 2004, p. 71.

52 ID., *J. Isaac e il dialogo ebraico-cristiano*, in «Vita monastica», 166-167/1986, pp. 93-109.

Una volta trasferitasi a Roma, dopo l'indizione del concilio, Maria può aiutare Isaac ancora più concretamente, allargando il raggio di azione del suo gruppo e realizzando le prime iniziative di livello nazionale.

Sulla base di documenti inediti del fondo Vingiani, custoditi presso l'Archivio storico della Pontificia Università Gregoriana, si possono ripercorrere le tappe che conducono all'incontro tra Isaac e il papa.

Con l'avvento di Giovanni XXIII, infatti, Isaac aveva messo a punto per il pontefice un dossier intitolato *Della necessità di una riforma dell'insegnamento cristiano nei confronti di Israele. Memoria presentata dal prof. J. Isaac, Presidente d'onore dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Francia, Ispettore Generale onorario della Pubblica Istruzione, Storico (famiglia sterminata ad Auschwitz e a Bergen-Belsen)*⁵³.

È in vista della consegna di questo dossier al papa che Isaac organizza una conferenza alla Sorbona su *La necessità di correggere l'insegnamento cristiano concernente Israele*, con l'obiettivo di suscitare l'interesse della Chiesa cattolica nei confronti del dialogo ebraico-cristiano⁵⁴, come egli scrive alla Vingiani in una lettera del novembre del 1959⁵⁵.

Dopo il successo della conferenza alla Sorbona, tenuta il 15 dicembre 1959, Isaac richiede – per vie ufficiali – un'udienza presso il pontefice. Il 15 gennaio 1960 scrive a Maria di essere fiducioso, nonostante la consapevolezza delle difficoltà dell'operazione legate alla necessità di essere introdotto in Vaticano attraverso il potente canale della Segreteria di Stato⁵⁶.

Da questo momento la corrispondenza di Isaac con Maria s'intensifica: in maggio e in giugno egli scrive alla sua interlocutrice per fissarle un appuntamento a Roma e per informarla sull'imminente concessione dell'udienza⁵⁷.

Ben presto, tuttavia, la speranza di essere ricevuto dal papa secondo il protocollo ufficiale va incontro a un'amara delusione. Il 9 giugno Isaac, respinto dalla nomenclatura della Curia (forse spaventata dal contenuto del dossier), fa avere a Maria, attraverso il portiere dell'Hotel Commodore, un biglietto con la richiesta urgente d'incontrarsi nella hall dell'albergo. Isaac si presenta «in

53 A questo proposito, nell'Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana (AHPUG), nel Fondo Vingiani, si trova una lettera del 5 gennaio 1964 indirizzata a Suor Gendron da parte del figlio d'Isaac, Jean Claude, unico sopravvissuto della famiglia ad Auschwitz, in cui egli racconta come suo padre, rimasto solo dopo la Shoah, fosse stato accolto tra il 1943 e il 1944 dai coniugi Bocquet; doc. VII in appendice.

54 A. BECKER-D. DELMAIRE-F. GUGELOT, *Juifs et chrétiens. Entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Lille 2002, p. 173.

55 AHPUG, Fondo Maria Vingiani, *Lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 28 novembre 1959*; doc. I. in appendice.

56 *Ibidem*, lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 15 gennaio 1960; doc. II in appendice.

57 Docc. III e IV in appendice.

lacrime»⁵⁸ all'appuntamento e le dice: «A 84 anni! Alla mia età! Ho fatto un viaggio così lungo e mi si rimanda indietro. Io non posso tornare indietro perché è questa l'ultima mia possibilità; io devo vedere il Papa. Qui non si vuole che io veda il Papa»⁵⁹. Maria entra così direttamente in gioco, mettendosi in contatto con il card. Bea e il segretario personale di quest'ultimo, il padre Stjepan Schmidt, perché intervengano presso Giovanni XXIII.

Il 13 giugno del 1960 finalmente Isaac si trova al cospetto del papa a cui trasmette il memoriale con l'appello per una rimediazione cattolica della questione ebraica centrata sulla riforma della liturgia e sulla revisione dei contenuti del catechismo⁶⁰.

Nel documento infatti si legge: «Se si vuol venire a capo dell'antisemitismo cristiano (due parole che accoppiate stridono) bisogna affrontare l'insegnamento, perché esso è la base di tutto; l'insegnamento di tutti i gradi e sotto tutte le forme, la predicazione compresa. Solo l'insegnamento può disfare ciò che l'insegnamento ha fatto...; l'insegnamento del disprezzo è durato fin troppo, non ha fatto che troppo male, non ha più il diritto di esistere. Piaccia a Dio che sia oggetto di una condanna solenne»⁶¹. La consegna è dunque avvenuta; con essa Isaac affida nelle mani di Giovanni XXIII la grande causa della riconciliazione della Chiesa con Israele; causa che il papa colloca fra i compiti irrinunciabili del concilio.

Dopo l'udienza, tuttavia, Isaac non smetterà di seguire da vicino l'andamento dell'iter conciliare. Come scrive in una lettera del 1962 a Sr Gendron (ora fra le carte Vingiani), Isaac ritiene che il card. Bea sia troppo fiducioso e che la questione dell'insegnamento cristiano sull'ebraismo possa non trovare realmente spazio nella discussione conciliare⁶².

La preoccupazione dello storico francese è d'altronde fondata: fin dalle prime battute del concilio Bea deve superare forti resistenze per portare avanti il tema del «dialogo ebraico-cristiano», nonostante l'intenso lavoro preparatorio da lui condotto su mandato di Giovanni XXIII.

Col motu proprio *Superno Dei nutu* (5 giugno 1960) il papa aveva infatti creato il Segretariato per l'unità dei cristiani, affidandone la redazione dei testi alla direzione di Bea.

58 La Vingiani riporta l'episodio in G.B. BRUNORI, *La Croce e la Sinagoga. Ebrei e cristiani a confronto*, Milano 2005, p. 166.

59 Ivi.

60 M. RONCALLI, *La donna che fece incontrare il Papa e l'ebreo. Maria Vingiani e le origini della dichiarazione conciliare "Nostra Aetate"*, in «L'Osservatore Romano», 14-15 giugno 2010.

61 AHPUG, Fondo Maria Vingiani, copia dattiloscritta dell'esemplare originale consegnato al papa.

62 *Ibidem*, lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 9 settembre 1962; doc. V in appendice.

Davanti alla Commissione centrale preparatoria del concilio il Segretariato presenterà ben cinque documenti: lo schema di decreto pastorale *De verbo Dei*; lo schema di decreto *De Necessitate Orationis Pro Unitate Christianorum, maxime temporibus nostris*; lo schema di decreto pastorale *De Oecumenismo Catholico*, lo schema di decreto *De Judaeis*⁶³, e infine lo schema di costituzione *De libertate religiosa*. Il Segretariato aveva elaborato anche un *Votum* per l'invito dei non cattolici al concilio, pubblicato nell'opuscolo *Quaestiones de non Catholicis invitandis ad Concilium Oecumenicum Vaticanum II*.

La stesura del testo sull'ebraismo, affidata alla sottocommissione per le *Questiones de Judaeis* (costituita nell'ambito del Segretariato nel novembre 1960), si rivelerà particolarmente complessa.

Infatti la discussione su un tema così delicato come quello dell'antisemitismo e della questione interreligiosa, riportata in seno alla Commissione centrale preparatoria, aveva incontrato manifestazioni di dissenso da parte del mondo arabo, preoccupato che il testo potesse essere interpretato in un senso politico-diplomatico favorevole allo Stato d'Israele, tanto che la stessa Commissione aveva chiesto, nel giugno 1962, che il documento *De Judaeis* fosse rimosso dall'ordine del giorno del concilio, a tempo indeterminato⁶⁴.

Malgrado ciò, il card. Bea continua a impegnarsi preparando un nuovo *memorandum* per Giovanni XXIII, il quale risponde positivamente con una lettera al concilio del 13 dicembre 1962, nella quale sottolinea «la gravità e

63 Sull'iter dello schema *De Judaeis* cfr. PH. CHENAUX, *Le Temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, Paris 2012, pp. 141 e sgg.

64 È lo stesso Bea, nel corso della 69ª Congregazione generale (il 19 novembre 1963), a richiamare esplicitamente i problemi politici e diplomatici sottesi al ritiro del documento: «Il Segretariato per l'unità dei cristiani ha lavorato per esplicito mandato di Giovanni XXIII. Ha iniziato a lavorare da più di due anni per preparare lo schema che sostanzialmente era terminato nel mese di maggio dell'anno scorso. Doveva essere discusso nelle sedute della Commissione centrale nel mese di giugno del 1962, ma la discussione non fu fatta, non per le idee o la dottrina, ma solo per talune sfortunate circostanze politiche di quei giorni. Finalmente quest'anno è stato inserito nello schema *De Oecumenismo*. Il decreto è molto breve; per la materia trattata non è molto facile. Non si tratta di una questione nazionale o politica ed in special modo non si tratta di un riconoscimento dello Stato di Yisra'el da parte della Santa Sede. Nessuna di queste questioni è trattata né in alcun modo toccata. Si tratta di una questione puramente religiosa. [...] Trattandosi qui una questione meramente religiosa, è chiaro che non c'è alcun pericolo che il Concilio si immischi in quelle ardue questioni che riguardano le relazioni tra le nazioni Arabe e lo Stato di Yisra'el o il così detto Sionismo»; in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II* (AS), II/V, 431 e sgg. Congregazione generale LXIX, Seconda sessione. R (Bea), III, II, 481-485. Sull'influenza del conflitto arabo-israeliano sulla stesura dello schema, cfr. T. STRANSKY, *The Genesis of Nostra Aetate: An Insider's Story*, in N. LAMDAN-A. MELLONI (a cura di), *“Nostra Aetate”: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Proceedings of the International Conference, Jerusalem, 30 October-1 November 2005, Münster 2007, pp. 29-53; e U. BIALER, *Israel and “Nostra Aetate”: the View from Jerusalem*, *ibidem*, pp. 82-86. Le vicende che hanno accompagnato la stesura della Dichiarazione sono descritte da S. SCHMIDT in *Agostino Bea il cardinale dell'unità*, cit., pp. 531 e sgg., in particolare 564-589.

la responsabilità di un nostro interessamento» per far progredire il progetto relativo alla dichiarazione sugli ebrei⁶⁵.

Da quel momento la possibilità della dichiarazione è salva, ma cessa di essere un documento autonomo e viene inserita come cap. IV dello schema *De Oecumenismo*⁶⁶, presentato davanti alla 69^a congregazione generale il 19 novembre 1963.

Ancora una volta, però, vengono avanzate da parte di alcuni padri conciliari ulteriori osservazioni critiche sul decreto, dettate – in realtà – dalla preoccupazione di possibili ripercussioni negative nel mondo arabo⁶⁷.

A queste difficoltà si aggiunge, nel frattempo, la scomparsa in giugno di Giovanni XXIII, che per Isaac rappresenta un colpo durissimo: il papa di tutte le sue speranze usciva di scena senza portare a compimento il concilio.

Maria Vingiani decide allora di recarsi di persona ad Aix en Provence nell'agosto 1963, per rassicurare il fondatore de l'Amitié judéo-chrétienne, all'epoca molto anziano e malato, sulla tenace volontà del card. Bea e del nuovo papa Paolo VI di portare a termine l'opera intrapresa da Giovanni XXIII⁶⁸.

In effetti Montini, animato da un grande afflato ecumenico tanto da scegliere come nome quello dell'apostolo delle genti, appoggia pienamente il cardinale tedesco, sempre costretto a fronteggiare critiche e proteste.

Il cardinale, d'altra parte, si sente emotivamente coinvolto nel problema ebraico anche per la sua origine tedesca, come ricorda l'ex rabbino capo di Roma Elio Toaff in una suggestiva testimonianza⁶⁹.

Tra il 28 e il 30 settembre 1964 egli rielabora dunque il testo tenendo conto degli emendamenti conciliari: vengono aggiunti due nuovi paragrafi (uno sulla universale paternità di Dio, con la menzione dei musulmani, l'altro sul

65 Cit. in A. BEA, *La Chiesa e il popolo Ebraico*, Brescia 1966, p. 22.

66 N. J. HOFMANN-J. STEVERS-M. MOTTOLESE, *Chiesa ed ebraismo oggi: percorsi fatti, questioni aperte*, Roma 2005, pp. 155 e sgg.

67 AS 11/V, Ignace Gabriel I Tappouni, pp. 527-528; Stéphanos I Sidarous, p. 54; Maximos IV Sayegh, pp. 542-545.

68 Il contenuto della visita è spiegato dalla stessa Vingiani in un documento autografo allegato alla cartolina originale spedita da Isaac a Sr Gendron poco dopo quest'incontro; in AHPUG, Fondo Maria Vingiani, *Cartolina postale a Sr G. Gendron del 31 agosto 1963*; doc. VI in appendice.

69 «Quando mi trasferii a Roma da Venezia [nel 1951] – ricorda Toaff – cominciai a frequentare la biblioteca del Pontificio Istituto Biblico, diretta da Agostino Bea, persona di gentile squisitezza, che mi colmò di cortesie. La nostra conoscenza si trasformò ben presto in amicizia, e un giorno monsignor Bea mi confidò che, essendo tedesco di nascita, sentiva tutto il peso del male che il suo popolo aveva fatto agli ebrei e voleva fare qualche cosa per riparare, sia pure in minima parte. Gli nacque così l'idea di un Concilio ecumenico nel quale si sarebbe dovuto approvare un documento sugli ebrei. Lui stesso ne voleva essere il promotore e l'estensore», in E. TOAFF, *Perfidi ebrei, fratelli maggiori*, Milano 1986, pp. 214-215.

rifiuto di ogni discriminazione); la parte relativa all'ebraismo è tuttavia più breve⁷⁰.

Pur ridotto all'essenziale, il testo rappresenta un'inversione di rotta e di prospettiva della Chiesa e indica una nuova apertura nei confronti degli ebrei e dei credenti delle altre fedi.

Per comprendere il ruolo svolto da Bea nella mediazione conciliare si può leggere un rapporto del *Secretariat ad christianorum unitatem fovendam* del 23 maggio 1966, redatto dal gesuita padre Paolo Bessa de Almeida (che si trova fra le carte d'archivio di mons. Michele Maccarrone): «La relazione [sul decreto *De Oecumenismo*] esponeva con grande obiettività ciò che la Chiesa ha ricevuto dal popolo eletto, precisava che Dio non ha definitivamente respinto questo popolo, condannava con energia l'antisemitismo ed affrontava la difficile questione della responsabilità della morte di Cristo, per terminare rievocando l'esempio di Cristo e degli Apostoli in materia di carità, ed accennando all'esplicita approvazione data alla questione dal Papa Giovanni XXIII. La 2a [relazione] fu letta nella 88a Congregazione generale del 25 settembre 1964, ed aveva come tema la nuova dichiarazione *De Judaeis et de non Christianis*. Il relatore vi accennava all'interesse che la questione aveva suscitato nella pubblica opinione. Esponeva quindi il lavoro di revisione compiuto dal Segretariato e spiegava le ragioni per cui lo stesso Segretariato riteneva colpevoli, per la morte Cristo, soltanto coloro che lo avevano condannato. In merito alla questione degli altri non cristiani, riferiva che la commissione di coordinamento dei lavori conciliari aveva affidato al Segretariato il compito di esporre tre idee principali: che Dio, cioè, è Padre di tutti gli uomini, che tutti gli uomini sono fratelli, che tutte le forme di discriminazione sono riprovevoli»⁷¹.

È proprio in quest'ottica che, con una lezione su *Israele nell'economia della salvezza*, il SAE, movimento interconfessionale di laici fondato da Maria, inaugura, nell'estate del 1964 alla Mendola, la sua I Sessione di formazione dedicata all'*Ecumenismo, vocazione della Chiesa*, e che anticipava, nei temi, il Decreto Conciliare *Nostra aetate* con il quale, il 28 ottobre 1965, veniva portato definitivamente a compimento l'iter iniziato col *Decretum de Judaeis*.

70 Cfr. G. MICCOLI, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia*, Annali, vol. XI: C. VIVANTI (a cura di), *Gli ebrei in Italia. Dall'emancipazione ad oggi*, Torino 1997, pp. 178 e sgg.

71 Archivio storico del Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II, presso la Pontificia Università Lateranense, Fondo Michele Maccarrone, rapporto del 23 maggio 1966 redatto dal padre gesuita Paolo Bessa de Almeida.

Con l'aiuto di padre Schmidt la fondatrice del SAE estende poi il proprio raggio d'azione ad altre realtà ecclesiali (i fratelli di Taizè, il vescovo ortodosso Cassien Bezobrazov, il teologo Leon Zander, ecc.), movimentando un ambiente italiano che si apriva «a fatica a questi nuovi titoli di responsabilità cristiana: un po' per inerzia di coscienza, per cristallizzazione di forme, per insufficienza teologica e di pensiero»⁷².

La discussione sui temi all'ordine del giorno (dialogo, libertà religiosa, secolarizzazione, evangelizzazione) era aperta a tutti con grande partecipazione di intellettuali di alto livello sia italiani che stranieri (Balducci, Pyrot, Lombardo Radice, Zarri, Segre, La Pira, Turollo, La Valle, Zizola, Vinay)⁷³. Il contributo fornito da esperti di ogni fede e provenienza ha fatto sì che si potesse affinare ulteriormente la metodologia del dialogo per poter affrontare questioni oggetto di reticenze o di aperto dissenso, come il confronto con l'esperienza ebraica o con quella islamica⁷⁴.

Veniva così a delinearci una sorta di rivoluzione copernicana, per la quale l'interconfessionalità, non più in discussione, diventava lo spazio comune di clero e laicato, entrambi soggetti, allo stesso titolo, dell'unico popolo di Dio, che parla il linguaggio della libertà religiosa e che riflette insieme anche sugli aspetti liturgici e sull'incidenza dell'ecclesiologia nel dialogo ecumenico e interreligioso⁷⁵.

72 M. VINGIANI, *La chiesa, mistero e segno di unità*, in «Humanitas», 20/1965, pp. 1201-1203.

73 Id., *Parole di apertura. Ecumenismo e storia della Salvezza*, in «Humanitas», 22/1967, pp. 9-16; G. URBANI, *Libertà religiosa ed ecumenismo, documento presentato in chiusura della VI sessione del Sae*, (agosto 1968) in «Humanitas», 1-2/1969, pp. 203-217; *Programma della VII Sessione di Formazione Ecumenica – SAE – Ecumenismo ed evangelizzazione della pace* (5-12 agosto 1969); *Le Chiese si interrogano sulla pace*, in «Humanitas», 1-2/1970, pp. 54-95.

74 M. VINGIANI, *Parole di apertura. Ecumenismo e dialogo*, in «Humanitas», 23/1968, pp. 7-14.

75 Cfr. P. VISENTIN, *Incidenze della liturgia nel dialogo ecumenico*, e J. DE LA CROIX, *Incidenze dell'ecclesiologia nel dialogo ecumenico: indicazioni ed esperienze*, in «Humanitas», 12/1965, pp. 1247-1268.

APPENDICE*

Doc. I

Lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 28 novembre 1959

Chère mademoiselle,

Je ne vous oublie pas, et le projet dont nous avons parlé tient toujours. Mon intention est de le réaliser au début de l'année prochaine, si vous êtes d'accord. Pour le moment je prépare une conférence que je dois faire à Paris, à la Sorbonne, le 19 décembre prochain. Je resterai à Paris du 12 décembre à la fin du mois, Hôtel Terminus St. Lazare.

Tâchez de me donner de vos nouvelles et des nouvelles, je vous en serai très reconnaissant.

Croyez bien, chère mademoiselle, à mes sentiments tant dévoués.

Jules Isaac.

Doc. II

Lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 15 gennaio 1960

Aix en P.^{ce}. av. des Armandiers

15 janvier 1960

Chère Mademoiselle

J'ai eu de vos nouvelles par Sœur Geneviève.

Croyez bien que je n'oublie pas tout ce dont nous avons parlé à Venise. Je sais aussi toutes les difficultés auxquelles on se heurte.

Il faut donc, avant d'engager l'action, une préparation minutieuse.

J'espère qu'il me sera possible d'aller à Rome au printemps prochain. A une condition, c'est d'avoir l'assurance d'une audience pontificale, ce qui peut je crois se réaliser par les appuis dont je dispose, mais si importante qu'elle soit une telle audience ne suffit pas. Il faut également que je puisse être entendu du Cardinal secrétaire d'Etat et d'autres personnalités influentes. Je ne désespère pas d'y arriver.

* Documenti dell'Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana (AHPUG), Fondo Maria Vingiani.

De votre côté, ne soyez pas en peine si tout ne marche pas comme vous le souhaitez. Le mieux est dépasser par la grande sortie.

Mais je serais heureux de penser que nos entretiens de Venise n'ont pas été inutiles et que, personnellement vous travaillerez à renverser les hautes barrières de préjugés.

Chère Mademoiselle Vingiani, veuillez agréer mes hommages, tous mes vœux de bonne année, et l'assurance de ma vive sympathie,

Jules Isaac.

Doc. III

Lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 21 maggio 1960

Aix av. des Armandiers 21 mai 60

Chère Mademoiselle

L'affaire est en bonne voie. L'audience promise sera fixée dès qu'on connaîtra la date de ma venue.

Je viens de prévenir l'ambassadeur de la Tournelle que je serai à Rome à partir du 8 juin – lendemain de

Pentecôte –, et que l'audience pourra être demandée à partir du 10. Il me faudra un peu de repos après le voyage.

On doit me retenir une chambre à l'Hotel Flora. J'espère avoir le plaisir de vous voir.

Tous mes hommages, chère mademoiselle, et toute ma sympathie.

Jules Isaac

Doc. IV

Lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 4 giugno 1960

Aix 4/juin 60

Chère Mademoiselle Vingiani

Je serai à Rome à partir du 8 juin Hotel Comodore, via Torino. La date de l'audience n'est pas encore connue.

J'espère avoir le plaisir de vous voir et vous prie d'agréer mes bien sympathiques hommages.

Jules Isaac

Doc. V

Lettera di Jules Isaac a Maria Vingiani del 9 settembre 1962

Aix, 9 septembre, 62

Ma Sœur

Si vous le pouvez voyez l'Europeo – Milano du 26 août dernier. Vous m'y trouverez, dans une robe de chambre de malade, avec un bon article de Carlo Bo dont on me dit qu'il est «magnifico» recteur de l'Université d'Urbino.

J'ai retrouvé aussi M.^{me} Maria Vingiani dans un livre récemment paru, la Porte de Bronze (p.200), notes et souvenirs d'un écrivain polonais, attaché culturel de son ambassade à Rome, 1956 – 58, Tadeusz Breza.

Avez-vous de ses nouvelles ? Se souvient – elle de notre accord, conclu à Venise?

Les nouvelles qui me viennent de Rome ne sont pas fameuses. Le Card. Bea était trop optimiste.

Toute fois je ne désespère pas encore de voir la question (de l'enseignement) posée devant le Concile.

Et il reste l'action que je pense exercer par le livre, l'Enseignement du mépris. Peu à dire de ma santé. Je n'ai pas grand espoir de sortir de cet état de demi-convalescence, il faut que j'en prenne mon parti.

Croyez bien, ma Sœur, à mon fidèle dévouement rappelez-moi au bon souvenir de Votre Supérieure.

Jules Isaac

Doc. VI

*Cartolina postale da Aix en Provence di Jules Isaac
a Sr G. Gendron del 31 agosto 1963*

«Insieme, la ricordiamo con tanta simpatia e commozione. Bien heureux d'avoir reçu la visite inattendue de Maria Vingiani et d'avoir renoué le pacte d'alliance conclu à Venise».

*Appunto manoscritto (posteriore s.d.) di Maria Vingiani,
allegato alla cartolina*

«Il pensiero di sapere il Prof. così grave, e senza notizie, m'indusse a presentarmi direttamente ad Aix per rivederlo. Ero certa che la notizia della morte di

Giovanni XXIII – il Papa di tutta la sua speranza – lo aveva ridotto a grande depressione e isolamento. Ignorava che il nuovo – Papa Paolo VI – aveva già programmato la continuità del Concilio, con la migliore disposizione a portarlo a compimento. Gliene lessi i passaggi più importanti (del documento che avevo portato con me) e glielo lasciai con altre notizie – come l’assicurazione del Card. A. Bea a portare avanti il suo impegno per la causa delle relazioni ebraico-cristiane – da rinnovare radicalmente e ne fu tranquillizzato. Anzi la gioia fu tale che volle comunicarla immediatamente – per telefono – al figlio Jean Claude a Parigi (l’unico dei suoi cari reduce dalla Shoà) e dirgli la gioia della mia visita (J. Claude mi conosceva; lo aveva lui accompagnato da me a Venezia, quel memorabile 16 settembre 1957). Quindi, insieme, decidemmo di mandare un saluto all’amica comune, Suor G. Gendron (allora a Padova)».

Doc. VII

*Lettera di Jean Claude Isaac a Suor Geneviève Gendron
del 5 gennaio 1964*

Paris, le 5 janvier 1964

Ma Sœur,

J’ai été particulièrement heureux d’avoir de vos nouvelles et m’excuse de vous répondre avec quelque retard : j’ai trouvé votre lettre à mon retour de voyage.

Ma femme et moi sommes très sensibles à votre pensée et vous en remercions : nous vous adressons à notre tour nos vœux les meilleures pour l’Année nouvelle.

Je me réjouis de la perspective de vous revoir à Florence à l’occasion de l’hommage que la municipalité s’apprête à rendre à mon père.

Au sujet du renseignement que vous me demandez, je pense qu’il s’agit de Madame Germaine Bocquet : elle et son mari Jacques ont sauvé la vie de mon père en 1943 et 1944, l’ont pris en charge complètement et lui ont toujours témoigné un amour filial : je la considère comme ma sœur. Elle est en effet professeur de mathématiques au collège de Figeac, elle et son mari vivent d’une façon si chrétienne qu’elle confine à la sainteté.

Adresse : Moulin Du Vernet Balaguier D’Olt par St Pierre Toirac (Lot)

Je vous prie de croire, ma sœur, à l’assurance de mon respectueux et fidèle attachement.

Jean Claude Isaac

Il ventesimo secolo è stato il “secolo delle donne”, un’epoca in cui il mondo delle donne ha espresso grandi testimonianze di fede e d’impegno intellettuale e sociale, ma solo alcune di esse hanno trovato un’adeguata storicizzazione. La presenza delle donne nel movimento ecumenico non fa eccezione a questa regola generale. Rimane ancora quasi del tutto sconosciuta la figura di Maria Vingiani, una pioniera degli incontri interreligiosi. Maria costituì a Venezia un piccolo gruppo interreligioso diretto a stabilire un primo contatto tra il mondo cattolico e i partecipanti agli incontri internazionali di Seelisberg per il dialogo ebraico-cristiano, promossi da Jules Isaac nel 1947. Quando il patriarca di Venezia Angelo Roncalli sale al soglio pontificio col nome di Giovanni XXIII, Maria continua a lavorare instancabilmente a Roma, dietro le quinte, per sviluppare il dialogo interreligioso attraverso il suo movimento SAE. È così che, durante i preparativi del Vaticano II, aggirando la resistenza della Curia vaticana, ella consegue il proprio obiettivo, vale a dire l’incontro tra Giovanni XXIII e Jules Isaac. Si tratta di un’udienza di grande portata storica che ha aperto nella Chiesa nuovi orizzonti di confronto tra i cattolici e i credenti di altre religioni. Questo saggio si propone di ricostruire, attraverso documenti inediti, un percorso che ha contribuito a estendere la presenza dei laici nel movimento ecumenico.

The twentieth century was the «Century of women», ie, a time of history when the women gave great testimonies of intellectual, social engagement and of faith. Nevertheless only some of these stories have found an adequate historicization. The presence of women in the ecumenical movement makes no exception to this general rule. The figure of Maria Vingiani, a forerunner of inter-religious meetings, still remains almost unknown. Maria arranged a small interreligious group in Venice aimed at establishing an initial contact between the Catholic world and the international milieu of Seelisberg meetings for Jewish-Christian dialogue promoted by Jules Isaac in 1947. When the Patriarch of Venice Angelo Roncalli became Pope John XXIII, Maria continued to work tirelessly in Rome, behind the scenes, in order to develop the interreligious dialogue through her movement S.A.E. During the preparation of Vatican II, bypassing the resistance of the Vatican curia, Maria achieved her goal, namely the meeting between John XXIII and Jules Isaac. This audience had a great historical significance which opened in the Church a new perspective of rapprochement between Catholics and believers of other religions. This essay, on the basis of unpublished documents, aims at reconstructing a biographical route which contributed to extend the presence of the laity in the ecumenical movement.

Dalla Bibbia al concilio.

La categoria «segni dei tempi» nel magistero di Giovanni XXIII

STEFANO SALUCCI*

INTRODUZIONE

La categoria «segni dei tempi» può ben dirsi una delle più paradigmatiche tra quelle che, nel comune sentire, hanno incarnato lo spirito del concilio ecumenico Vaticano II¹. È noto e ben documentato da tutta la letteratura² come Giovanni XXIII, convocando il concilio³, lo avesse pensato secondo una

* Docente di Teologia Dogmatica presso lo Studio Teologico Interdiocesano “Enrico Bartoletti” di Camaiore (LU) e Segretario dell’Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria presso la Sede Centrale di Roma del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.

1 Cfr. a tal proposito le riflessioni di K. Rahner citate da: G. ROUTHIER, «*Les signes du temps*». *Fortune et infortune d’une expression du Concile Vatican II*, in «*Transversalités*», 118 (Avril-Juin 2011), pp. 79-102, 80.

2 Segnaliamo, tra gli infiniti studi, i recenti testi di: PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Roma 2012; Id., *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due papi del Concilio*, Roma 2013; P. CHENAUX-N. BAUQUET, (a cura di), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Roma 2012; che hanno il pregio di fornire una sintesi efficace, aggiornata e ben curata. Fondamentali restano gli studi di G. ALBERIGO, (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. I-IV, Bologna 1995 (nuova edizione aggiornata 2012 a cura di A. MELLONI); infine, per una lettura sintetica, si segnalano gli ultimi due volumi dell’opera iniziata da A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*. Vol. XXV/1-2. *La chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, a cura di M. GUASCO-E. GUERRIERO-F. TRANIELLO.

3 Tra i più interessanti studi storici sull’imprevisto annuncio del concilio da parte di papa Giovanni XXIII, il 25 Gennaio 1959, è l’articolo di A. VON TEUFFENBACH, *L’annuncio del Concilio cinquanta anni fa. Una lettura nell’ambito della storia della Chiesa*, in «*Alpha Omega*», XII, n. 3 (2009), pp. 399-446. Restano comunque imprescindibili i molti contributi offerti da Alberigo e Melloni, tra i quali si segnalano: G. ALBERIGO, *L’annuncio del concilio. Dalle sicurezze dell’arroccamento al fascino della ricerca*, in Id. (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II. Vol. I: Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L’annuncio e la preparazione gennaio 1959-1962*, Bologna 1995, pp. 19-70; A. MELLONI, «*Questa festiva ricorrenza*». *Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)*, in «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*», 28 (1992), pp. 607-643;

prospettiva pastorale, come un momento, cioè, in cui la chiesa avrebbe potuto intraprendere quella necessaria operazione di aggiornamento di cui si sentiva tanto bisogno. L'idea del papa, in altre parole, era quella di assumere in senso propositivo l'esito del confronto tra la fede cristiana e quelle ideologie che ebbero nei lumi del XVIII secolo i loro natali e nell'altro, che poi sarà detto «breve»⁴, l'apice della loro diffusione.

Tali rilievi giustificano la necessità di approfondire lo studio della summenzionata espressione, soprattutto in considerazione del fatto che, a fronte della fortuna poi incontrata, già ad una prima e corsiva lettura si può scoprire come essa compaia solo in pochi passi del magistero conciliare. Si tratta, allora, di capire cosa, con essa, il concilio abbia voluto esprimere realmente, e dunque anche di vedere se le successive interpretazioni, che ne fecero una delle categorie ermeneutiche per eccellenza⁵, trovino effettivamente corrispondenza con ciò che l'assise ecumenica intese fare usandola. D'altronde è ben documentabile come l'espressione «segni dei tempi», successivamente al termine del concilio, sia stata utilizzata nella riflessione teologica quasi acriticamente e spesso enfatizzandone la portata. In particolare i motivi del suo successo possono essere ricondotti a due "postulati", di cui il nostro studio vuole indagare la fondatezza: 1) che tale espressione, di matrice biblica, trovi ampia attestazione nella Sacra Scrittura e che 2) sia presente in maniera altrettanto importante nel magistero di Giovanni XXIII, che per primo la introdusse e dal quale il concilio la mutuò⁶. Questi presupposti hanno, invece,

Id., *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo Concilio*, Torino 2009 (*Parte Quarta. Tre studi sul Concilio, L'annuncio del Vaticano II*, pp. 195-225).

- 4 Cfr. E.J. HOBBSBAWM, *Il Secolo breve, 1914-1991. L'era dei grandi cataclismi*, Milano 2006. Si dica, per esattezza, che il titolo originale inglese di questo fortunato e ponderoso saggio è *The age of extremes*, cioè il secolo degli estremi, rappresentati dall'attentato di Sarajevo all'Arciduca Ferdinando (che innescò il primo conflitto mondiale) e dall'appello ad un'era di pace lanciato nel medesimo luogo, dopo quasi ottant'anni, dal Presidente francese F. Mitterrand. Pure il titolo con il quale questo libro è divenuto celebre ha un suo innegabile fascino ed anche una sostanziale veridicità, in quanto lo stesso autore utilizza questa espressione contrapponendola all'altra "il lungo secolo XIX (1801-1900)", con la quale va ad indicare l'800, concettualmente iniziato con la rivoluzione francese del 1789.
- 5 Chenu osserva che, sebbene utilizzata una sola volta nei testi conciliari l'espressione «peut-être doit-elle être considérée et interprétée comme l'une des trois ou quatre formules les plus significatives du Concile [...]». Sa diffusion, spontanée ou savante, confirme ce diagnostic: la voci entrée, non sans ambiguïté, dans le langage courant de la réflexion théologique-apostolique». (M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, in K. RAHNER-H. DE RIEDMATTEN (a cura di), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution "Gaudium et spes"*, Commentaire du schéma XIII, Tours 1967, pp. 97-116, 97.
- 6 Ne è un esempio l'articolo di O. DE DINECHIN, *Segni dei tempi*, in «Aggiornamenti Sociali», (giugno 2012), pp. 539-543: egli legge sbrigativamente l'espressione mattea equiparandone il significato al solo termine "i tempi", assai più largamente presente nella Bibbia; inoltre ne fa una "lettura ecclesiale" assai discutibile, in quanto fa sembrare che il magistero, da *Rerum novarum* (1891) fino

necessità, per dirla con San Paolo, di essere passati al vaglio di una accurata indagine, così da trattenere ciò che realmente ha valore⁷: in altri termini se «segni dei tempi» è categoria veramente indicativa dello spirito del concilio, occorre comprendere bene e previamente in che senso lo sia, al di là di ogni stereotipata lettura⁸. Con il presente studio, pertanto, non intendiamo compiere un'indagine sistematica dell'utilizzo conciliare di questo concetto ma solamente limitarci ad indagarne l'emergere, cercandone le linee genetiche prima nella Sacra Scrittura (1) e poi vedendo le modalità con le quali papa Roncalli lo ha assunto nel suo magistero (2).

1. «SEGNI DEI TEMPI» NELLA BIBBIA

L'espressione «segni dei tempi» compare, letteralmente, solo tre volte nella Bibbia⁹, segnatamente due, in Sir 42,18 e 43,6, e una nel Nuovo Testamento, in Mt (16,3; cfr. anche Lc 12,56). Come si può ben capire dall'esiguità del suo utilizzo non siamo di fronte ad una categoria biblica di primissimo piano: certamente se cercassimo il solo termine «segni» o l'altro «tempi» ci troveremmo di fronte a ben altri numeri¹⁰. Ma questo, probabilmente, non ci aiuterebbe, almeno all'inizio, a focalizzare il significato preciso dell'espressione. Pertanto inizieremo ad esaminare i pochi passi dove essa appare completa:

a *Caritas in veritate* (2009), abbia trattato con il medesimo peso l'espressione. Ciò è oltremodo discutibile, in quanto "segni dei tempi" non compare affatto precedentemente a *Humanae salutis* ma, quand'anche fosse presente, non sarebbe comunque corretto interpretare tali testi alla luce di altri cronologicamente successivi.

7 1Ts 5, 21: «πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε».

8 Routhier cita gli studi di Valadier il quale ricorda la cautela ed anche le perplessità con le quali l'assieme conciliare introdusse l'espressione: cfr: G. ROUTHIER, «*Les signes du temps*», cit., pp. 99-101. Vedi anche: P. VALADIER, *Signes des temps, signes de Dieu?*, in «*Études*», 335 (Aout-Septembre 1971), pp. 261-280.

9 In senso più lato, invece, possono essere individuati *loci* molto più numerosi: in quest'ottica resta sempre valido l'antico studio di D. MOLLAT, *Segni dei tempi nella Bibbia*, in M. PELLEGRINO... [et al.], *Segni dei tempi e risposta dei cristiani*, Roma 1970, pp. 41-65. Il nostro approccio, tuttavia, intende connotarsi per una ricerca rigorosa della lettera dell'espressione.

10 Per una panoramica si vedano, tra gli altri: H. D. PREUSS, "ὄλᾱμ" in H.J. FABRY-H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Vol. VI, Brescia 2006; W.F. ARNDT-F.W. GINGRICH, "σημεῖον", "αἰὼν" e "καῖρός", in ID., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London 1978; T. HOLTZ, "αἰὼν", in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Vol. I, Brescia 1998; J. BAUMGARTEN, "καῖρός", in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Vol. I, cit.; O. BETZ, "σημεῖον", in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Vol. II, cit.; K.H. RENGSTORF, "σημεῖον", in G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Vol. XII, Brescia 1979.

dedicheremo spazio maggiore all'esame di Siracide, che presenta maggiori problemi testuali, e quindi passeremo al Vangelo. Da questa iniziale ricognizione contiamo di trarre importanti, pur se brevi, riflessioni.

1.1 «Segni dei tempi» nell'Antico Testamento

Seguendo la traduzione in italiano della CEI, nell'Antico Testamento l'espressione «segni dei tempi» parrebbe essere utilizzata una sola volta nel libro del Siracide (in 42,18)¹¹; se invece la cerchiamo secondo il greco della LXX essa ha, in questo medesimo libro, una seconda ricorrenza in 43,6¹². Questa prima – apparente – incongruenza (cioè tradurre la stessa frase in due modi diversi all'interno di un contesto pressoché analogo) ci segnala l'utilità di soffermarci un po' ad affrontare criticamente alcuni problemi del passo in questione a partire dall'esame dei testi originali. Sappiamo che il Siracide è tra i libri cosiddetti Deuterocanonici, non accolti nel canone ebraico¹³. Anche San Girolamo, seguendo la Bibbia ebraica, non incluse nel Canone il Siracide e quindi non lo tradusse; perciò il testo di questo libro che troviamo nella *Vulgata* è, di fatto, una *Vetus Latina*, con tutte le relative problematiche testuali. Dunque, a ben vedere, noi possediamo non un testo univocamente attestato (pur se, come tutti i libri antichi, con una molteplicità di varianti) ma sue varie forme: due greche (una lunga e una più breve), una ebraica parziale (circa 1000 versetti su 1600), la *Peshitta Siryaca* e la *Vetus Latina*. Senza addentrarci troppo nelle questioni filologiche, per le quali rimandiamo ad una più ampia lettura dei testi indicati in nota¹⁴, segnaliamo che delle due ricorrenze in esame

11 Sir 42, 18: «Egli scruta l'abisso e il cuore, e penetra tutti i loro segreti. L'Altissimo conosce tutta la scienza e osserva i segni dei tempi»: traduzione CEI 2008. [*Septuaginta*: «καὶ ἐνέβλεψεν εἰς σημεῖον αἰῶνος»; *Biblia Vulgata*: «et inspexit in signum aevi»].

12 Sir 43,6: «Anche la luna, sempre puntuale nelle sue fasi, regola i mesi e indica il tempo»: traduzione CEI 2008. [*Septuaginta*: «ἀνάδειξεν χρόνων καὶ σημεῖον αἰῶνος»; *Biblia Vulgata*: «ostensio temporis et signum aevi»].

13 È per questo che «fino alla fine del diciannovesimo secolo, non avevamo nessuna traccia del testo ebraico del Siracide. La prima scoperta del testo ebraico fu fatta nella Geniza del Cairo alla fine del XIX secolo. Un'altra importante scoperta fu fatta a Qumran a metà del XX secolo. Fino al tempo presente abbiamo otto manoscritti ebraici di Ben Sira. [...] Il manoscritto B del Cairo fu pubblicato per la prima volta nel 1899; quello di Qumran invece nel 1965. Abbiamo inoltre le due versioni dei LXX leggermente diverse: l'edizione di A. Rahlfs e l'edizione di E. Ziegler»: Ks. SL. J. STASIAK, «Acrostico di Sir 51,13-30. Prova di ricostruzione del testo ebraico», in «*Perpectiva*», 2 (2003) 5-20, 5. Oggi, in realtà i manoscritti in nostro possesso oggi sono ormai nove: mss. A, B, C, D, E, F, Masada [M], 2Q18, 11QPsa.

14 Per il testo ebraico seguiamo la versione critica di P. C. BEENTJES, *The book of Ben Sira in hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel hebrew Ben Sira*

la prima, cioè Sir 42,18, è completa solo nel frammento di Masada (V colonna, righe 6-7), mentre il manoscritto B della Geniza del Cairo (XII colonna, *recto*, rigo 10) manca del secondo emistichio, probabilmente per una omissione del copista¹⁵. Per quanto riguarda, invece, Sir 43,6 essa è completa solo nel B del Cairo (XII colonna, *verso*, rigo 7) mentre in Masada (V colonna, rigo 4) il testo è lacunoso a causa del deterioramento del papiro. Per completezza notiamo poi che l'espressione ebraica 'ôt [al singolare] 'ôlām, che qui (al plurale) viene tradotta con «segni/o dei tempi», compare di nuovo nella Bibbia ebraica, come sintagma, in Es 31,17¹⁶ e in Is 55,13¹⁷: non a caso, i LXX in Es 31,17 [Vulg: «*signum perpetuum*»] e in Is 55,13 [Vulg: «*signum aeternum*»] traducono con σημεῖόν αἰώνιον.

In ordine a cosa debba intendersi con *segni*, varie possono essere le spiegazioni: «secondo Spicq G allude agli astri (43,6; cf. Gn 1,14) o a speciali presagi del cielo (cf. Ger 10,2)»¹⁸. Questa è anche la nostra personale opinione. Per quanto riguarda, invece, il termine «tempi» qui è utilizzato il sostantivo greco αἰών (diversamente dal vangelo dove si trova καιρός e al plurale), che in genere in LXX, traduce l'ebraico 'ôlām termine che e sta ad indicare «il tempo più remoto, in riferimento sia al passato che al futuro»¹⁹ e solo marginalmente, nella letteratura tardo-giudaica assume il significato di *mondo* con connotazioni escatologiche²⁰. Tuttavia si deve considerare che attribuire con certezza il significato non è agevole in quanto, come nota Preuss, in Siracide

non si può stabilire a priori se “perpetuo” significhi già, solo in certi casi o addirittura in generale “eterno” in senso realmente escatologico. [...] Tutto sommato, il Siracide si trova chiaramente in una situazione di transizione per quel che

Texts, Atlanta 2006. Altri due testi di particolare importanza che vogliamo qui segnalare sono: P.W. SKEHAN, *The wisdom of Ben Sira, Doubleday*, New York 1987; C. MOPSIK, *La Sagesse de ben Sira*, Lagrasse 2003.

- 15 Per una rassegna delle problematiche testuali di questa pericope si veda: A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*, Roma 1995 (Cap. 8 “Sapienza del Creatore e bontà delle sue opere (42, 15-25)”, 116-125). Egli interpreta, in particolar modo, la frase *mbyl'lywt 'wlm* (M) nel suo significato temporale («le cose che vengono») ma, ritiene che Siracide a differenza di Is 41,23; 44,7; 45,11, dove il termine 'wlm «esplicita il riferimento al “futuro”», lo intenda «nella sua accezione più recente di “mondo” (cf. 3,18): “le cose che vengono nel mondo”». Minissale pertanto si discosta da chi interpreta il testo come «segni delle cose future».
- 16 Es 31,17: «Eso [il sabato] è un segno perenne fra me e gli Israeliti» (traduzione CEI 2008).
- 17 Is 55,13: «Invece di spini cresceranno cipressi, invece di ortiche cresceranno mirti; ciò sarà a gloria del Signore, un segno eterno che non sarà distrutto» (traduzione CEI 2008).
- 18 A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide*, cit., 122, nota 157.
- 19 T. HOLTZ, «αἰών», in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 2 Vol., Brescia 1995, p. 117.
- 20 Cfr. *ibidem*.

riguarda il contenuto semantico di *‘ôlām*. L’antico significato continua ad essere presente, il nuovo è in fase incipiente e alcuni testi oscillano chiaramente tra vecchio e nuovo, tanto che non se ne può determinare con precisione il senso²¹.

Un ulteriore aspetto da considerare in ordine alla comprensione esatta del significato teologico di questi versetti è il cercare di capire se *αἰῶνος* è qui usato in senso qualificativo (cioè se significa «segno *perpetuo*») o è un oggetto («segno del *tempo*»), visto che l’ebraico di rado ha l’aggettivo e più frequentemente usa sostantivi in funzione aggettivale. Dal nostro punto di vista, passando in rassegna i più autorevoli commentatori, per ciò che riguarda il testo di 43,6, propenderemmo per considerarlo un aggettivo²². Al contrario per quanto riguarda 42,18, crediamo che il contesto permetta di ipotizzarne un differente significato: qui il tema è quello dell’onniscienza divina, cui nulla è nascosto, sia nella natura più impenetrabile (gli «abissi») che nel cuore²³: allora il senso di questi *σημεῖον αἰῶνος* potrebbe essere qui quello di realtà celesti che assumono funzione divinatoria e svelano ciò che sarà nel futuro. In altre parole si potrebbe avvicinare al senso di «segni dei tempi» laddove si intenda per «tempi» non tanto l’epoca storica quanto piuttosto le realtà astrali che, come la luna, anticamente erano usate per computare la scansione temporale dei mesi. Infatti l’espressione greca *ἐνέβλεψεν εἰς* riferito ai *σημεῖα* significa «scrutare nei segni», cioè partecipare, in certo modo, alla prerogativa di Dio e saper *divinare* (appunto!) il futuro a partire dal movimento delle stelle e dei pianeti. Potremmo dire, in sintesi che la traduzione dell’espressione con «segni dei tempi» si adatta meglio al contesto di Sir 42,18 (sebbene sarebbe preferibile renderla con una perifrasi come «scrutare nel moto degli astri»²⁴). Infatti

si la science divine n’est pas limitée par aucun mystère, elle n’est pas davantage restreinte par le temps. Dieu observe, en effet, “le signe du temps”, ce qui désigne la connaissance de l’avenir, qu’il s’agisse des astres, créés pour servir de signes (cf.

21 PREUSS, “*‘ôlām*”, cit., 541-542.

22 Così anche, tra gli altri, L. PIROT, *La Sainte Bible. Texte latine et traduction française d’après les textes originaux*, Paris 1951, p. 794; C. MOPSIK, *La Sagesse de Ben Sira*, cit., p. 264; SKEHAN, *The wisdom of Ben Sira*, cit., p. 485.

23 Mopsik a tale riguardo avanza l’ipotesi suggestiva che qui Ben Sira «adapte vraisemblablement Exode 15,8: “Au souffle de les narines les eaux s’amoncelèrent, les flots se dressèrent comme un bloc, les abîmes se figèrent au cœur de la mer”. “Cœur” ici [in Siracide 42,18] ne désigne pas le cœur humain mais les profondeurs marines, il est synonyme “d’abîmes”» (C. MOPSIK, *La Sagesse de Ben Sira*, cit., 258-259, nota 4).

24 Non ci paiono perciò soddisfacenti le traduzioni: «sees the things that are to come forever» (SKEHAN, *The wisdom of Ben Sira*, cit., 484); «il scrute les événements à venir» (C. MOPSIK, *La Sagesse de Ben Sira*, cit., 259); preferendo la più letterale «il a l’œil fixé sur les signes du temps» (L. PIROT, *La Sainte Bible*, cit., 702).

XLIII, 6; Gen., I, 14) ou de présages dans le ciel qui permettent de pronostiquer l'avenir (cf. Jer., X, 2)²⁵.

Tale significato, al contrario, si adatta meno al contesto di 43,6 dove il primo stico parla della luna «ἐν πάσιν εἰς καιρὸν αὐτῆς», cioè «in tutti i suoi tempi». Qui è chiaramente usato il sostantivo καιρός che sta ad indicare un tempo preciso, puntuale (come αἰών indica un tempo non limitato, che va dal passato al futuro, e χρόνος esprime il tempo nella sua successione): è, cioè, il tempo esatto nel quale le fasi lunari che periodicamente e puntualmente si ripetono. Il secondo stico ribadisce che proprio per questo la luna «ἀνάδειξιν χρόνων καὶ σημεῖον αἰῶνος», cioè manifesta lo scorrere del tempo (χρόνων) ed è segno perenne («σημεῖον αἰῶνος»), vale a dire immutabile.

Perciò ben fa il traduttore CEI ad usare un'espressione diversa da «segni dei tempi», sebbene, traducendo il secondo emistichio, con «indica il tempo», è poi costretto a rendere il primo con l'espressione poco letterale «regola i mesi», così da non incorrere in una endiadi un po' cacofonica quale potrebbe risultare «manifesta lo scorrere del tempo ed indica il tempo»! È nostra opinione, invece, che l'espressione «σημεῖον αἰῶνος» ('ὄτι 'ὄλām), non possa che essere compresa se non come «segno perenne» o «segno di perennità», visto che con essa l'autore biblico intende indicare una realtà (la luna) che, nella sua *immutevolezza*, permette di cogliere il circostante *scorrere* del tempo.

Compiuta questa prima ricognizione possiamo fare alcune prime e sintetiche considerazioni: l'Antico Testamento presenta rare ricorrenze dell'espressione «segni dei tempi», tutte in Siracide, dove sono usate per indicare la necessità dell'uomo di essere attento alle realtà astrali e metereologiche, indicatrici della volontà divina. Coerentemente a ciò il Signore è visto come il solo capace di vedere sia la dimensione interna dell'uomo («scruta i cuori») che comprendere il significato dei fenomeni esterni (cfr. Sir 42,18): a «segni dei tempi», quindi, non può essere attribuito un significato di natura escatologica, quanto piuttosto intramondana: solo nei due sintagmi di Es 31,17 ed Is 55,13 (dove però è usata con il singolare «segno») si può ravvisarne un utilizzo diverso: il sabato come segno perenne dell'alleanza ci dice l'attenzione ad un tempo non metereologico ma storico e anche in Isaia la scomparsa delle desolazioni dal paesaggio agricolo sono additate a segno perpetuo della gloria di Dio, che, come un cipresso, si erge rigoglioso in mezzo al suo popolo. In ogni caso, anche qui, non può dirsi presente un significato escatologico: certamente i termini «segno/segni» che l'AT presenta in una sovrabbondanza

25 L. PIROT, *La Sainte Bible*, cit., p. 702.

di ricorrenze, ha anche sovente questa connotazione: tuttavia crediamo che allargare le maglie e prendere in considerazione testi che non presentano letteralmente l'espressione «*segni dei tempi*», non ci aiuti a comprendere bene la portata dei passi dove essa compare integra.

Adesso, però, occorre passare ad esaminare il Nuovo Testamento, così da comprendere più adeguatamente se, in ordine al nostro tema, l'espressione «*segni dei tempi*» presenti i medesimi significati che in Siracide e, successivamente, per vedere quale significato essa assuma nel contesto in cui Giovanni XXIII l'ha citata.

1.2 «*Segni dei tempi*» nel Nuovo Testamento

Il testo utilizzato da papa Giovanni XXIII nella bolla *Humanae salutis*, con la quale indisse il concilio ecumenico²⁶ è quello di Mt 16,3. Qui, di fronte ai farisei che vogliono metterlo alla prova Gesù dice: «Quando si fa sera, voi dite: “Bel tempo, perché il cielo rosseggia”; e al mattino: “Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo”. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non siete capaci di interpretare i *segni dei tempi*?»²⁷.

Questa locuzione, la cui attestazione, peraltro, non è univoca (manca, ad esempio, in molti dei più autorevoli codici maiuscoli, nel B e nelle versioni siriache) è un *hapax legomenon* nel Vangelo: per tal motivo molti commentatori ritengono Mt 16, 2-3 un' interpolazione (l'edizione XXVIII di Nestle-Aland lo mette infatti tra parentesi quadre²⁸) e, visto anche che tra Mt 16,1 e Mt 16,4 vi

26 GIOVANNI XXIII, *Constitutio Apostolica “Humanae salutis”*, (25.12.1961) AAS 64 (1961) 5-13, 6: «Nobis vero fiduciam Nostram firmissimam perplacet in divino generis humani Servatore collocare, qui mortales a se redemptos minime dereliquit. Immo vero monitis obsecuti Christi Domini nos hortantis ut “*signa... temporum*” (Mt 16,3) dignoscamus, inter tot taetricas caligines, indicia pervidemus, eaque non pauca, quae Ecclesiae humanoque generi melioris aevi videntur auspicia portendere» (sottolineatura nostra).

27 Traduzione CEI 2008 (il corsivo è nostro); il testo greco è quello della XXVIII Edizione del *Novum Testamentum Graece*, post Eberhard et Erwin Nestle editione vigesima optava revisa communiter ediderunt B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012. Mt 16, 1-4: «¹Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάαι αὐτοῖς. ²ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς: [ὀψίας γενομένης λέγετε: εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός· ³καὶ πρωί: σήμερον χειμῶν, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε;] ⁴γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωάν. καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν».

28 Ricordiamo il significato di tale indicazione nell'edizione critica: «Square brackets in the text ([]) indicate that textual critics today are not completely convinced of the authenticity of the enclosed words (Cf. Mt 18,19; Ac 16,1; for word order, 1 Cor 10,20). These passages are always noted explicitly in the apparatus so that the texts shows the preference of the editors. For practical reasons

è continuità di senso, avanzano l'ipotesi che i versetti 2-3 possano essere stati aggiunti come concordanza a Lc 12, 54-56, dove il termine *καιρός* è utilizzato in senso simile, sebbene compaia al singolare e disgiunto da *σημεῖα*²⁹. Se infatti leggiamo il testo matteoano senza i vv. 2-3 si nota bene come il senso sia perfettamente compiuto³⁰: «(1) I farisei e i sadducei si avvicinarono per metterlo alla prova e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo. (2a) Ma egli rispose loro: [vv. 2b-3] (4) “Una generazione malvagia e adultera pretende un segno! Ma non le sarà dato alcun segno, se non il segno di Giona”. Li lasciò e se ne andò».

Qui, a differenza che in Siracide, il contesto si connota per un forte clima escatologico: Gesù è lui stesso quel *segno* che mostra come sia giunto il *tempo* del Regno di Dio (Gesù *segno* dei *tempi* messianici). La stessa osservazione la potremmo estendere anche al passo parallelo di Lc 12,56 dove i «τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς» non si riferisce tanto ai tempi storici, quanto piuttosto all'incapacità di vagliarne la portata di rivelazione messianica («οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν»). Il senso in cui Giovanni XXIII assume l'espressione è invece caratterizzata da una maggiore focalizzazione sul momento storico presente, visto certamente come rivelatore della presenza di Cristo nella sua chiesa, ma scervo, com'è logico, da ogni connotazione escatologica. Pertanto ci troviamo di fronte ad una espressione che, nel Nuovo Testamento (e, possiamo anche dire, nell'intera Bibbia), risulta, di fatto, esser presente un'unica volta e neppure univocamente attestata: dobbiamo quindi riconoscere che il suo utilizzo da parte del papa ha un'intenzionalità molto forte, in quanto non costituisce la recezione di una categoria biblica “di peso” ma indica una precisa volontà di assumere e sottolinearne una che, dal mero punto di vista della sua ricorrenza, non è quantitativamente centrale³¹. Ed infatti non possiamo non ricordare come

the evidence given in the apparatus always includes the support for the reading in th text» (*Novum Testamentum Graece*, cit., Introduction, 49*.)

29 Lc 12,56: «^εὐποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν» (*Biblia Vulgata*: «Hoc autem tempus quomodo non probatis?»).

30 Così Hagner: «The long passage in brackets (vv 2-3) is omitted by important witnesses [...]. It may have been inserted from Luke 12:54-56 (although the wording is very different) or from some other source; contrariwise, if original, it may have been deliberately omitted by copyists in regions where a red morning sky does not indicate a storm, as, for example, in Egypt. It might, on the other hand, have been omitted because is not found in the Markan parallel or in the otherwise identical pericopes in 12:38-39» (D.A. HAGNER, “Matthew 14-28”, in D.A. HUBBARD-G.W. BARKER-R.P. MARTIN, (a cura di), *Word Biblical Commentary*, Volume 33b, Dallas, Texas 1995, p. 453). Alle stesse conclusioni giungono anche: B.M. METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, Second Edition, Stuttgart 1994, 33; R.L. OMANSON, *A textual guide to the Greek New Testament*, Stuttgart 2006, 25.

31 Nota acutamente il p. Chenu che «elle paraît dans la bulle de convocation du Concile *Humanae salutis*, du 25 décembre 1961, avec référence à Mt. 16,3 (...). Incidence occasionnelle? Textuellemente, oui.

nel successivo dibattito conciliare, quando si trattò di inserire l'espressione in *Gaudium et spes* (al n.4) si discusse, anche con forti attacchi, sulla duplice questione della nozione scritturistica di «segni dei tempi» e sul suo carattere “rivelatorio”, segno che l'interpretazione della locuzione non pareva affatto scontata³². Abbiamo già ricordato come nella Scrittura vi siano plurime attestazioni dei due termini «segni» e «tempi», sia al plurale che al singolare (sebbene, come abbiamo già visto, i due lemmi siano espressi, nell'ebraico e nel greco, con sostantivi diversificati a seconda del significato e del contesto)³³ ma il loro utilizzo è a servizio di significati anche molto diversi. Pertanto non è così agevole attribuire univocamente un valore preciso all'espressione e comprendere in quale senso papa Giovanni l'abbia utilizzata.

Potremmo aiutarci riflettendo nel modo seguente: «segni dei tempi» è composta da due membri legati da una preposizione ed è pertanto possibile interpretarla in modo duplice: se enfatizziamo la portata del primo termine («segni») essa si connota per una certa qual trascendenza, legata all'azione di Dio, mentre sottolineando maggiormente l'altro («tempi»), manifesta principalmente un'attenzione a quelle realtà dell'oggi che rivelano qualcosa di importante. In quale delle due accezioni essa è stata assunta da papa Roncalli? A questa domanda cerca di dare risposta la seconda parte del nostro lavoro dove compiremo un'esegesi del magistero giovanista che andrà a costituire come un *pendant* di quella biblica fin qui svolta: contiamo che questo esame ci consenta di ricavare ulteriori indizi e di trarre più sicure conclusioni in ordine alla complessità del problema.

-
- En tout cas elle ne piqua pas l'attention sur le moment»: M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, in Y.M.-J. CONGAR-M. PEUCHAMAURD (a cura di), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, Commentaire, Tome II, Paris 1967, pp. 205-225, 206.
- 32 Osserva Routhier: «En effet, lors du débat en assemblée, la notion a été parfois durement attaquée. En marge des débats, on sait que les exégètes (et les observateurs non-catholiques) étaient fort réservés sur l'emploi de cette notion néotestamentaire (à portée eschatologique) en un sens qui semblait tout à fait étranger à celui que l'on retrouve dans les récits évangéliques, dont les usages ne renvoient d'ailleurs pas tous à la même signification», G. ROUTHIER, «*Les signes du temps*», cit., p. 88.
- 33 Per una panoramica nel NT, oltre ai testi già indicati *supra* in nota 6 si vedano: H. BACHMANN-W. A. SLABY (a cura di), «σημείον», in *Computer-koncordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Freek New Testament 3rd Edition*, Berlin-New York 1980; B. FISCHER, *Signum*, in Id., *Novae concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critica editam*, Tomus V: S-Z, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977; E. HATCH-H. REDPATH, «σημείον», in *A concordance to the Septuagint and the other greek version of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, Vol. II. K-W, Oxford 1897; P. HOFFMANN-T. HIEKE-U. BAUER, *Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts*, Volume 4, P-W, Berlin-New York 2000; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, «σημείον», in Id., *The vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the papyri and other non-literary sources*, Grand Rapids, Michigan 1930; W. MUNDLE, «σημείον», in L. COENEN-E. BEYERUTHER-H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, pp. 1007-1012.

2. «SEGNII DEI TEMPI» NEL MAGISTERO DI GIOVANNI XXIII

2.1 *Il magistero precedente "Humanae salutis"*

Scorrendo l'ampio magistero di Giovanni XXIII precedente la costituzione apostolica *Humanae salutis* balza all'occhio l'assenza totale dell'espressione evangelica «segni dei tempi»: in particolare risalta la sua mancanza dove maggiormente potremmo aspettarci di trovarla, ovverossia nell'allocuzione *Questa festiva ricorrenza* (25.1.1959), con la quale il papa diede l'annuncio del Sinodo romano, del concilio ecumenico e dell'istituzione della commissione per l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico. Constatata tale assenza, procederemo rilevandone geneticamente la comparsa in base alla presenza di uno o l'altro dei suoi due termini nei documenti del pontefice bergamasco: attraverso questa indagine vogliamo riuscire ad avanzare una fondata ipotesi sul significato che il pontefice intese attribuire all'espressione nel contesto della bolla di indizione del concilio ecumenico.

In questo stadio della nostra ricerca, col solo passare in rassegna i testi, possiamo desumere alcuni primi, importanti, elementi. Infatti, mentre constatiamo l'assenza pressoché totale del termine «segni», ci imbattiamo un gran numero di volte nel concetto di «tempi», che papa Roncalli utilizza, per lo più, per indicare le vicende storiche di una qualche rilevanza per la vita della chiesa, sia del passato che del presente. Proponiamo perciò di seguito una breve rassegna dei testi più significativi che commenteremo, pur se in modo essenziale, per evidenziare con maggior precisione il senso con cui il pontefice intese utilizzare il termine.

Può destare qualche ammirazione il fatto della moltiplicazione delle famiglie religiose, che sotto lo stesso nome del Poverello di Assisi presentano variazioni così numerose, e talora impressionanti, di abito, di vita monastica, di forme di apostolato. Ma per chi sa scrutare le intimità del sentimento, del cuore, del pensiero umano; per chi, avendo veduto molta parte dell'Orbe, si rende conto di antiche e di recenti esperienze, e sa precisare e distinguere fra ciò che è principio sacro e Vangelo eterno, e ciò che è *mutevolezza di climi*, di temperamenti, di contingenze locali³⁴.

Pur se in questo testo l'espressione «segni dei tempi» non compare letteralmente (l'omelia del pontefice parla, infatti, di «mutevolezza di climi»), né vi si

34 Omelia per il 750° anniversario dell'approvazione della Regola francescana (16.4.1959), *AAS* 51 (1959) 307-313, 308 (corsivo nostro).

trovano i termini «segni» o «tempi», lo evidenziamo in quanto Giuseppe Alberigo, nella sua *Storia del Concilio Vaticano II*, lo riporta in modo errato parlando di «mutevolezza dei tempi»³⁵: essendo l'italiano la lingua nella quale l'omelia fu pronunciata non si può addurre a scusante un errore di traduzione (o di interpretazione) dal latino. Potremmo invece avanzare l'ipotesi, plausibilmente fondata, che la svista di Alberigo sia frutto dell'influenza che la categoria teologica «segni dei tempi» assunse nel post-concilio, importanza che spiegherebbe come oggi si possa tendere a leggere, in questa luce, anche altre espressioni formulate, forse, con diverse intenzioni o prospettive. Certo è che se «mutevolezza di climi» non è proprio la stessa cosa di «segni dei tempi» (ed infatti il contesto nel quale si colloca l'espressione parla dell'importanza di distinguere il “nocciolo” della dottrina da quelle che possono essere le legittime varianti attribuibili a sensibilità diverse) già qui il suo utilizzo prelude ad un orientamento più decisamente attento alle dinamiche storiche che informano la vita della chiesa.

Così quando nella sua prima enciclica *Ad Petri Cathedram*³⁶, papa Roncalli introduce il termine «tempi», lo fa in un contesto che lascia intravedere una sua particolare attenzione ai rapporti tra la chiesa e il mondo contemporaneo, attenzione che sarà alla base dello spirito con cui indirà il concilio. Egli infatti afferma che lo «scopo principale del concilio stesso sarà di promuovere l'incremento della fede cattolica, e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri tempi»³⁷. Qui è interessante cogliere l'ermeneutica che il pontefice utilizza riguardo al rapporto tra «i nostri tempi» e gli scopi del concilio, sintetizzabile in tre punti: 1) «promuovere l'incremento della fede cattolica», 2) rinnovare i «costumi del popolo cristiano» e 3) «aggiornare la disciplina ecclesiastica»: tutto questo, «secondo le necessità dei nostri tempi», il che equivale a dire che di tali necessità è indispensabile avere consapevolezza. L'idea del pontefice, dunque, è quella dell'importanza di leggere adeguatamente i tempi contemporanei in ordine ad una corretta impostazione dell'azione pastorale della Chiesa. Poco oltre egli manifesta anche la sua visione estremamente

35 G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. I, Bologna 2012, Nuova edizione riveduta ed ampliata, p. 21: «Il papa, invece, nella stessa allocuzione di gennaio aveva fatto riferimento alla “epoche di rinnovamento”; secondo lui la chiesa, e perciò in primo luogo il cattolicesimo, era alle soglie di una congiuntura storica di eccezionale densità nella quale è necessario “precisare e distinguere tra ciò che è principio sacro e vangelo eterno e ciò che è mutevolezza dei tempi” (Allocuzione del 16 aprile 1959 all'ordine francescano, DMC I, p. 250)».

36 Lettera enciclica *Ad Petri Cathedram* (29.6.1959) sulla conoscenza della verità, restaurazione dell'unità e della pace nella carità, *AAS* 51 (1959) 497-531. Versione italiana: «L'Osservatore Romano», 3 Luglio 1959; «La Civiltà Cattolica», 110 (1959/3) 113-139.

37 Lettera enciclica *Ad Petri Cathedram*, n. III.

positiva nei confronti delle comunità cristiane non cattoliche, sentite come più capaci di mettere da parte vecchie diffidenze a motivo dell'amore per la verità: «Sappiamo bene che *in questi ultimi tempi* si è delineato presso non poche comunità, divise dalla sede apostolica, un qualche movimento di simpatia verso la fede e gli ordinamenti della chiesa cattolica e una crescente stima verso questa apostolica sede. L'amore della verità va finalmente dissipando talune opinioni e diffidenze»³⁸: qui l'espressione «in questi ultimi tempi» non va ovviamente compresa in senso meramente cronologico, bensì come connotante quei tempi favorevoli per cogliere i frutti maturi di un lavoro antico. In questa medesima direzione si muovono altri testi di poco posteriori, come, ad esempio la lettera enciclica *Princeps Pastorum* (28.11.1959) sulle missioni cattoliche³⁹, dove, con chiarezza ancora maggiore, si vede come l'idea di fondo sia quella di cogliere le istanze del tempo presente, bisognoso come forse mai nella storia, di una risposta adeguata da parte della chiesa: non crediamo una forzatura interpretare questi testi come già orientati al passo in avanti che sarà compiuto in *Humanae salutis* con l'introduzione della citazione matteana. Lo stesso potrebbe dirsi per analoghi interventi di questo periodo come, ad esempio nella lettera enciclica *Sacerdotii nostri primordia* (1.8.1959) nel 1° centenario del piissimo transito del curato d'Ars, dove si trovano quattro ricorrenze⁴⁰ o anche nell'altra lettera enciclica scritta in quell'anno, la *Grata*

38 Corsivo nostro: il pontefice poi continua approfondendo il concetto: «Sappiamo altresì che quasi tutti coloro, i quali, pur da Noi e tra di essi separati, si chiamano cristiani, hanno tenuto più volte congressi allo scopo di stringere relazioni tra loro, e a tal fine hanno anche creato appositi organismi. Ciò mostra che essi pure sono mossi dal desiderio di giungere a qualche forma di unione» (lettera enciclica *Ad Petri Cathedram*, n. III). Nel testo dell'enciclica sono presenti anche altre tre ricorrenze similari.

39 *AAS* 51 (1959) 833-864. Versione italiana: «L'Osservatore Romano», 29 novembre 1959; «La Civiltà Cattolica», 110 (1959/4) 561-582. N. I: «Facciamo pregare altresì le anime loro affidate, mentre la chiesa tutta secondo l'esortazione del divino Redentore non cessa di elevare suppliche al cielo per le stesse intenzioni, affinché il Signore «mandi operai per la sua messe» (*Lc* 10,2), specialmente *in questi tempi* in cui «la messe è molta e gli operai sono pochi» (*Lc* 10,2).»; n. III: «Lo stesso Pio XII – e ciò torna a suo singolare merito e lode – con copiosa dottrina e rinnovati incitamenti ha ammonito e incoraggiato i laici a prendere sollecitamente il loro posto attivo nel campo dell'apostolato in collaborazione con la gerarchia ecclesiastica; infatti, fin dai primordi della storia cristiana e in tutte le epoche successive, questa collaborazione dei fedeli ha fatto sì che i vescovi e il clero potessero efficacemente sviluppare la loro opera tra i popoli, sia nel campo propriamente religioso che in quello sociale. Ciò può e deve verificarsi anche *nei nostri tempi*, i quali, anzi, rivelano maggiori bisogni, proporzionati a un'umanità numericamente più vasta e con esigenze spirituali moltiplicate e complesse.

Lo slancio apostolico appartiene essenzialmente alla professione di fede cristiana: infatti «ognuno è tenuto a diffondere in mezzo agli altri la sua fede, sia per istruire o confermare gli altri fedeli, sia ancora per respingere gli attacchi degli infedeli», specialmente *nei tempi, come i nostri*, in cui l'apostolato è un impegno urgente per le difficili circostanze in cui versano l'umanità e la chiesa». Corsivi nostri; nel testo dell'enciclica è presente un'altra ricorrenza similare.

40 *AAS* 51 (1959) 545-579. Versione italiana: «L'Osservatore Romano», 1 agosto 1959; «La Civiltà Cattolica», 110 (1959/3) 337-361.

recordatio (26.9.1959) sulla recita del rosario per le missioni e per la pace, dove si legge al n. III: «Il Nostro sguardo si spinge verso tutti i continenti, là dove i popoli sono in movimento *verso tempi migliori*, e in cui vediamo un risveglio di energie profonde, che fa sperare in un impegno delle coscienze rette nel promuovere il vero bene dell'umana società» (corsivo nostro)⁴¹; qui l'espressione è usata nell'accezione ottimista tipica di Giovanni XXIII, che lo invitava a vedere la chiesa come catalizzatrice delle energie positive presenti nella società civile per indirizzarle al vero bene dell'umanità. Da questa rassegna possiamo quindi desumere l'ulteriore acquisizione che le espressioni ruotanti attorno all'idea di «tempi» contengono in radice il bisogno del papa di aprirsi ad un colloquio fiducioso con la società contemporanea (il «mondo») sia essa quella più laica delle istituzioni civili sia l'altra rappresentata dalle confessioni cristiane separate: questa attenzione si ritrova anche nei numerosi discorsi tenuti come Vescovo di Roma alla diocesi, soprattutto in occasione della celebrazione del Sinodo del 1960⁴².

Ancora in tale direzione necessitano di ricevere una particolare attenzione le diverse allocuzioni che il pontefice tenne alle varie commissioni preparatorie del concilio: in esse, infatti, si affaccia con più decisione l'idea che la convocazione ecumenica sia scaturita da una lettura critica dei tempi odierni, tale da suggerire, in certo senso, una risposta di peso specifico diverso rispetto a quelle più ordinarie con le quali i papi del XIX e XX secolo si erano rapportati ai loro tempi. Già nel primo *Discorso ai membri delle Commissioni preparatorie e dei Segretariati del Concilio* (14.11.1960) si vede come il papa leghi l'idea di una lettura dei tempi all'assise conciliare desumendola da analoghi esempi storici⁴³ ed anche nella *Allocutio Commissionis Centralis Oecumenico Vaticano Secundo Concilio post tertium coetum ordinem exactum* (23.1.1962)⁴⁴ ritroviamo, pur se in ordine diverso, le motivazioni per la convocazione del concilio, già esposte in *Ad Petri Cathedram* (cfr., *supra*): i tempi odierni sono qui mostrati come quelli che richiedono un

41 AAS 51 (1959) 673-678. Versione italiana: «L'Osservatore Romano», 30 settembre 1959; «La Civiltà Cattolica», 110 (1959/4) 191-194.

42 Cfr.: *Allocuzione per l'Inaugurazione del Sinodo Romano* (24.1.1960) [AAS 52 (1960) 180-190]: 3 ricorrenze; *Allocuzione per la Seconda Sessione del Sinodo Romano* (26.1.1960) [AAS 52 (1960) 221-230]: 2 ricorrenze. *Allocuzione per la Terza Sessione del Sinodo Romano* (26.1.1960) [AAS 52 (1960) 240-251]: 1 ricorrenza. *Allocuzione per la chiusura del Sinodo Romano* (31.1.1960) [AAS 52 (1960) 285-296]: 1 ricorrenza.

43 «L'esperienza più vicina ai nostri tempi, quella di Trento e del Vaticano I, darà buon indirizzo ed ammonimento alle proposte, alle discussioni, alle conclusioni» [...]. «Quel primo – il Niceno – fu solenne, venerando battesimo di trionfo e di ordinata unità alla religione che i tempi volevano». Corsivi nostri.

44 AAS 54 (1962) 97-101.

necessario aggiornamento richiesto sia dalla dottrina della chiesa («Ecclesiae doctrinam»), dai suoi costumi («morum disciplinam») e dalla sua opera di apostolato («apostolatus rationes»)⁴⁵. Se nella *Allocutio Commissioni Centralis Oecumenico Vaticano Secundo Concilio habita post exacto labores sessionis quartae* (27.2.1962)⁴⁶ l'espressione «tempi odierni» si carica di sfumature gravi, che il papa dipinge mettendo in parallelo l'odierna vita della Chiesa con i tempi delle persecuzioni, di cui riferisce S. Ignazio di Antiochia nelle sue Epistole, in quella del 12 maggio dello stesso anno⁴⁷ si parla di «questi tempi» come quelli propizi ad affrontare le implicazioni pastorali di tematiche teologiche, quali quella della diversa disciplina matrimoniale tra le chiese di Oriente ed Occidente, che, per il papa, richiedono la massima attenzione («summas exquirunt curas»)⁴⁸. Anche nella celebre enciclica *Mater et Magistra*⁴⁹ possono essere riscontrate ben sette ricorrenze del termine «tempi» usate in modo analogo⁵⁰, come pure nell'altra enciclica di quell'anno, la *Aeterna Dei Sapientia* (11.11.1961)⁵¹ nel XV centenario della morte di San Leone Magno, che presenta tre ricorrenze dell'espressione⁵².

Non è forzatura dire che, sebbene la frase «segni dei tempi» non compaia, alla lettera, in nessuno di questi documenti pontifici, pure essi denotano una forte sottolineatura sulla necessità di guardare ai *tempi* odierni per capire ciò che essi ci dicono, cioè di saperne leggere *i segni*. La strada per l'introduzione dell'idea è dunque preparata ed essa compare, infatti, proprio in un momento solenne del pontificato giovanneo, cioè nella costituzione apostolica *Humanae salutis* di indizione del concilio.

45 «Re enim vera in tertio hoc vestro Conventu quaedam summi momenti capita pertractata sunt, quae Ecclesiae doctrinam, morum disciplinam, et apostolatus rationes spectant, quae hodierni temporis necessitatibus congruant». Nel medesimo testo si trova un'altra ricorrenza simile.

46 *AAS* 54 (1962) 176-178.

47 *Allocutio Commissioni Centralis Oecumenico Vaticano Secundo Concilio* (12.5.1962) *habita post exacto labores sessionis sextae*, *AAS* 54 (1962) 397-399.

48 «Libenter animadvertimus in disceptationem vocatas esse tum quaestiones theologicas, magni quidem faciendas, utpote quae ad Ecclesiam, ad christiani coniugii sacramentum, ad familiam spectent; tum quaestiones ad morum disciplinam attinentes, quibus in universum considerantur multiplices ecclesiastici regiminis formae apud Orientales et Occidentales; tum denique quaestiones pastorales, quae in huius temporis adiunctis summas exquirunt curas, inter quas praecipue recensendae sunt dioecesium administratio et religiosa christifidelium institutio. Concilium in quibuslibet suis temporis et rerum adiunctis — cum nempe paratur, indicitur, peragitur — magnam pectoris firmitudinem exposcit et flagitat» [AAS 52 (1960) 1004-1014], corsivi nostri.

49 Lettera enciclica *Mater et Magistra* (15.5.1961) sui recenti sviluppi della questione sociale alla luce della dottrina della Chiesa [AAS 53 (1961) 401-464].

50 Ai nn. 4; 17; 38; 64; 152; 172; 240.

51 *AAS* 53 (1961) 785-803. Versione italiana: «L'Osservatore Romano», 9-10 dicembre 1961.

52 Ai nn. II, I; II, 6; e nell'Esortazione finale.

2.2 *Il magistero a partire da “Humanae salutis”*

Quanto fin qui detto ha cercato di mostrare come la categoria «segni dei tempi» non sia apparsa dal nulla, quasi per una repentina ispirazione, ma sia frutto di una sensibilità che il papa, negli anni, andò affinando⁵³. Egli, per così dire, gradualmente dissodò il terreno perché essa, come un tenero virgulto, potesse essere impiantata ed attecchisse: forse grazie a questo lavoro di preparazione l'idea si sviluppò poi rapidamente come una vera e propria categoria teologica, andando a crescere fino a divenire un grande albero. Vediamo dunque adesso il momento preciso della sua introduzione per poter fare ulteriori riflessioni a riguardo.

Nella costituzione apostolica *Humanae salutis* (25.12.1961) che indice il concilio ecumenico Vaticano II⁵⁴ il pontefice compie un'operazione ermeneutica importante. Se infatti nel Vangelo di Matteo l'espressione presenta connotati decisamente escatologici (volendo mostrare come, a partire dai *segni* fatti da Gesù, possa essere conosciuto l'avvento imminente del Regno) qui egli ne dà una lettura di chiave marcatamente contemporanea.

Hae doloris anxitudinisque causae ad considerandum propositae eo sane pertinent, ut vigilandi necessitatem ostendant et suorum quemque officiorum consicium efficiant. Novimus quidem horum malorum conspectum quorundam animos adeo percellere, ut nonnisi tenebras cernant, quibus putent hunc mundum penitus obvolvi. Nobis vero fiduciam Nostram firmissimam perplacet in divino generis humani Salvatore collocare, qui mortales a se redemptos minime dereliquit. Immo vero monitis obsecuti Christi Domini nos hortantis ut “signa... temporum” (Mt 16,3) dignoscamus, inter tot taetricas caligines, indicia pervidemus, eaque non pauca, quae Ecclesiae humanoque generi melioris aevi videntur auspicia portendere. Siquidem sive interneciva bella, quae nostris temporibus alia secuta sunt alia, sive luctuosa animorum detrimenta, quae passim multae

53 Poiché la nostra indagine si focalizza esclusivamente sul magistero pontificio di Giovanni XXIII non prendiamo in considerazione ciò che Angelo Giuseppe Roncalli scrisse da prete e da vescovo: rimandiamo, perciò, ai numerosi studi e biografie roncalliane, soprattutto: G. ALBERIGO, *Vita di Papa Giovanni: biografia di un pontefice*, Bologna 2013; E. GALAVOTTI, «È un cristiano sul serio». *Giuseppe Alberigo e l'interpretazione di Giovanni XXIII*, in «Cristianesimo nella storia», 29 (2008), pp. 665-702. In particolare segnaliamo, in questo articolo, l'ampia Appendice *Per comprendere Roncalli. Un seminario di Giuseppe Alberigo*, 815-874, nella quale si esaminano le fonti del pensiero del futuro pontefice. Per altri riferimenti si veda: G. ROUTHIER, «*Les signes du temps*», cit., 81 nota 5, dove si cita uno studio di Ruggeri che segnala l'ingresso dell'espressione negli scritti roncalliani nel suo diario (poi pubblicato col titolo *Il giornale dell'anima*) il 29 Aprile 1903 (cfr. GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, (a cura di L. F. Capovilla), 15ª edizione riveduta ed ampliata, Cinisello Balsamo 2014, p. 229).

54 AAS 54 (1962) 5-13.

doctrinae pepererunt, sive magnae rerum acerbitates, quas diu nimis homines experti sunt, haec omnia monitoria quadam voce non caruerunt⁵⁵.

Egli, di fatto, invita ad interpretare alla luce degli eventi presenti il futuro prossimo come «un'epoca migliore per la Chiesa e per l'umanità»: pertanto i *segni* di ieri, rappresentati dalle terribili guerre «che si sono susseguite nei nostri tempi, sia le luttuose rovine degli animi che molte ideologie hanno ripetutamente generato» diventano, nella sua lettura, elementi indicativi di una rinnovata speranza per l'oggi. Questa prospettiva, tuttavia, si discosta solo parzialmente da quella evangelica: infatti, così come Gesù mostra essere il segno di quella salvezza resasi presente ed accessibile proprio nella sua persona, anche in Giovanni XXIII vi è l'idea che occorra uno strumento adatto perché la chiesa ed il mondo tutto possano cooperare «all'incremento della grazia celeste negli animi dei fedeli e al progresso del cristianesimo»: per questo, sottolinea il papa, «come obbedendo ad una voce interiore e suggerita da una ispirazione venuta dall'alto, abbiamo giudicato essere ormai *maturi i tempi* per offrire alla Chiesa cattolica e a tutta la comunità umana un nuovo Concilio Ecumenico»⁵⁶.

In quest'ottica la sottolineatura che la chiesa del suo tempo sia presente in ogni ambito e abbia «conseguito un livello così elevato di dignità che la sua voce incisiva gode di somma autorità tra tutti i periti, come interprete e

55 *Humanae salutis*, n. 4. Riportiamo, per comodità, anche la traduzione ufficiale italiana: «Queste dolorose cause di ansietà si configurano alla nostra considerazione come un motivo per richiamare la necessità di vigilare e rendere ognuno cosciente dei suoi doveri. Sappiamo che la visione di questi mali deprime talmente gli animi di alcuni al punto che non scorgono altro che tenebre, dalle quali pensano che il mondo sia interamente avvolto. Noi invece amiamo riaffermare la Nostra incrollabile fiducia nel divin Salvatore del genere umano, che non ha affatto abbandonato i mortali da lui redenti. Anzi, seguendo gli ammonimenti di Cristo Signore che ci esorta ad interpretare «*i segni dei tempi*» (Mt 16,3), fra tanta tenebrosa caligine scorgiamo indizi non pochi che sembrano offrire auspici di un'epoca migliore per la Chiesa e per l'umanità. Infatti sia le guerre micidiali che si sono susseguite nei nostri tempi, sia le luttuose rovine degli animi che molte ideologie hanno ripetutamente generato, sia le gravi atrocità degli eventi che gli uomini hanno troppo a lungo sperimentato, non sono rimasti senza una certa voce ammonitrice». Corsivi nostri.

56 *Humanae salutis*, n.6: «Geminum hoc spectaculum animo complectentes, illinc nempe hominum coniunctionem summa animi bonorum inopia laborantem, hinc Christi Ecclesiam ubertate vitae florentem, iam inde a supremo Pontificatu inito – ad cuius fastigium, licet meritis impares, benignissimo Dei providentis consilio evecti sumus – graves apostolici officii Nostris partes esse duximus, cogitationes in id convertere, ut, omnibus filiis Nostris operam conferentibus, Ecclesia se magis magisque idoneam praestaret ad hominum huius aetatis quaestiones dissolvendas. Hac de causa, veluti intimae supernoque quodam instinctu ortae voci obtemperantes, *matura iam esse tempora* existimavimus, ut catholicam Ecclesiam universamque hominum familiam novo Oecumenico Concilio donaremus, quod eam viginti maximarum Synodorum seriem continuaret, quae per saeculorum decursum ad caelestis gratiae in christifidelium animis incrementum et ad rei christianae progressum tantopere valuerunt». Corsivo nostro.

propugnatrice dell'ordine morale e portavoce dei diritti e dei doveri sia degli individui che della comunità»⁵⁷ costituisce il sintomo più evidente che siamo in presenza di un radicale cambiamento *climatico*, tale da far ritenere superata la contrapposizione chiesa-mondo che aveva caratterizzato fortemente il passaggio tra i due secoli XIX e XX⁵⁸. Letti questi testi con il senno del poi si potrebbe, forse, ritenerli pervasi da un eccessivo ottimismo: ma non è stata forse questa vena che tanto ha rese deflagranti le parole dell'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*, con la quale Giovanni XXIII inaugurò l'assemblea conciliare⁵⁹?

Saepe quidem accidit, quemadmodum in cotidiano obeundo apostolico ministerio comperimus, ut non sine aurium Nostrarum offensione quorundam voces ad Nos perferantur, qui, licet religionis studio incensi, non satis tamen aequa aestimatione prudentique iudicio res perpendunt. Hi enim, in praesentibus humanae societatis condicionibus, nonnisi ruinas calamitatesque cernere valent; dicitant *nostra tempora*, si cum elapsis saeculis comparentur, prorsus in peius abiisse; atque adeo ita se habent, quasi ex historia, quae vitae magistra est, nihil habeant quod discant, ac veluti si, *superiorum Conciliorum tempore*, quoad christianam doctrinam, quoad mores, quoad iustam Ecclesiae libertatem, omnia prospere ac recte processerint

At Nobis plane dissentendum esse videtur ab his rerum adversarum vaticinatoribus, qui deteriora semper praenuntiant, quasi rerum exitium instet.

In praesenti humanorum eventuum cursu, quo hominum societas novum rerum ordinem ingredi videtur, potius arcana Divinae Providentiae consilia agnoscenda sunt, quae *per tempora succedentia*, hominum opera, ac plerumque praeter eorum expectationem, suum exitum consequuntur, atque omnia, adversos etiam humanos casus, in Ecclesiae bonum sapienter disponunt⁶⁰.

57 *Humanae salutis*, n.11.

58 Meno di dieci anni prima, nel 1952, anche Hans Urs von Balthasar aveva dato alle stampe una delle sue prime e fondamentali opere, *Abattere i bastioni*, nella quale postulava la necessità della chiesa di uscire dall'arroccamento per recuperare la sua spinta evangelica di dialogo con il mondo contemporaneo (H.U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen: von dieser Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1989).

59 Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* (11.10.1962) per l'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, *AAS* 54 (1962) 786-795.

60 Diamo, per comodità, anche la traduzione ufficiale in italiano, che poi, in effetti, è la lingua nella quale Giovanni XXIII scrisse l'*Allocuzione* e che solo poi fu tradotta in latino da Guglielmo Zannoni sotto la supervisione dello stesso pontefice (cfr. A. MELLONI, "*Pacem in terris*". *Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma-Bari 2010, 60):

«4.2. Spesso infatti avviene, come abbiamo sperimentato nell'adempiere il quotidiano ministero apostolico, che, non senza offesa per le Nostre orecchie, ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che *i nostri tempi*, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto

Come si può evincere da questo testo, il papa ha una visione della storia che lo fa capace di leggere l'oggi della chiesa non in contrapposizione, bensì in continuità con il passato: tale prospettiva gli derivava certo dai suoi studi storici e patristici (egli aveva iniziato il suo ministero proprio insegnando, a partire dal 1906, proprio storia ecclesiastica e patrologia nel seminario bergamasco⁶¹), nonché dalla sua lunga esperienza di visitatore apostolico in Bulgaria prima (1925-1934), e di delegato apostolico in Turchia poi (1935-1944) dove si trovò ad operare «in un contesto islamico di radicale laicizzazione»⁶². Questi vissuti avevano fatto maturare in lui un atteggiamento aperto al dialogo ed al confronto, anche con le sensibilità apparentemente più lontane da quella cattolica. Pertanto sarebbe superficiale e ingiusto vedere in lui un ingenuo ottimista, incapace di cogliere anche quegli elementi di discontinuità tra i vari tempi che sempre hanno caratterizzato la vita della Chiesa⁶³: piuttosto la lettura corsiva del suo magistero ci aiuta a riconoscervi una rara capacità di andare a fondo nell'analisi della situazione contemporanea, non lasciandosi fuorviare da letture ideologiche. In tale senso, aprendo il concilio, egli non cade nella trappola di contrapporre «i nostri tempi» a quelli «dei precedenti Concili» ma, anzi, ritiene che tale prospettiva denoti un'analisi fatta «senza sufficiente obiettività né prudente giudizio». In altri termini la summenzionata categoria «segni dei tempi» diviene qui realmente ermeneutica delle intenzioni conciliari⁶⁴.

Che questa non sia una lettura nostra bensì il genuino pensiero di Giovanni XXIII ne è prova l'utilizzo di «segni dei tempi» che lo stesso pontefice fa nella sua ultima enciclica (la *Pacem in terris*⁶⁵): qui a differenza

peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se *ai tempi dei precedenti Concili* tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa.

4.3. A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo.

4.4. Nello stato presente degli eventi umani, nel quale l'umanità sembra entrare in un nuovo ordine di cose, sono piuttosto da vedere i misteriosi piani della Divina Provvidenza, che si realizzano *in tempi successivi* attraverso l'opera degli uomini, e spesso al di là delle loro aspettative, e con sapienza dispongono tutto, anche le avverse vicende umane, per il bene della Chiesa».

Altri analoghi utilizzi del termine possono essere trovati ai nn. 2.2; 6.5 (2); 7.3; 9.7.

61 Cfr. G. ALBERIGO, *Vita di Papa Giovanni*, cit., 50.

62 Cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio...*, Vol. 1, cit., 26.

63 Cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio...*, Vol. 1, cit., 178.

64 Per l'analisi del retroterra dell'Allocuzione e per l'interessante sinossi delle sue stesure si veda: A. MELLONI, *Papa Giovanni...*, cit., (*Parte Quarta. Tre studi sul Concilio, III. Gaudet e l'avvio del Concilio*, pp. 258-335), Torino 2009.

65 IOHANNES XXIII, *Littera Enciclica "Pacem in terris" de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda* (11 aprilis 1963), *AAS* 55 (1963), pp. 257-304.

di *Humanae salutis* l'espressione non è usata come citazione biblica bensì come categoria teologica per leggere la contemporaneità. Premettiamo, tuttavia, che sarebbe inutile cercare nel testo della lettera papale la frase «segni dei tempi» (sebbene vi si trovino ricorrenze del termine «tempi», in diverse varianti, utilizzate con il medesimo senso già esaminato in precedenza⁶⁶). La vera novità sta, piuttosto, nei titoli redazionali del documento, che, in calce a ciascuna delle prime quattro parti, indica come «segni dei tempi» quelle caratteristiche del mondo contemporaneo significative in ordine alla sua più profonda comprensione.

È tuttavia necessario chiedersi perché nel testo ufficiale latino della Lettera «segni dei tempi» sia del tutto assente mentre invece compare sia nel testo italiano che in tutte le versioni in lingua moderna. La discrepanza fu segnalata già da Chenu che notava:

L'original latin ne reprend pas dans sa lettre le mot, qui n'est prononcé que dans les sous-titres des diverses traductions; mais l'idée en est à ce point présente qu'elle commande tout le dispositif de l'Encyclique, donc chacune des trois parties s'achève par une analyse des traits qui caractérisent notre époque, et qui sont comme autant de pierres d'attente de la grâce divine, de la présence de l'Église dans le monde⁶⁷.

La denominazione di queste sezioni dell'enciclica con l'espressione «segni dei tempi» è forse un'introduzione operata da un ignoto redattore dei titoli dei paragrafi? Nel suo recente studio sulla genesi di *Pacem in terris*⁶⁸, Alberto Melloni non affronta direttamente la questione ma fornisce gli elementi per chiarificarne i contorni. Come si sa l'enciclica nacque dalla recezione da parte di Giovanni XXIII di una circostanziata proposta ricevuta da monsignor Pietro Pavan, Rettore dell'Università Lateranense, che in una sua lettera, indirizzata al papa attraverso il suo Segretario monsignor Capovilla, ne aveva formulato un primo schema ed alcune ipotesi di contenuto⁶⁹. Composta in prima stesura dallo stesso Pavan su incarico del papa⁷⁰, essa fu

66 Ai nn. 1; 43: 69 (2).

67 M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, cit., 206; un'osservazione simile la si trova anche in G. ROUTHIER, «*Les signes du temps*», cit., 81: «On dit communément qu'il utilise l'expression même si le texte original latin de l'encyclique *Pacem in terris* ne contient nulle part l'expression "signes des temps". Curieusement, toutes les traductions en font mention dans les sous-titres (et non dans le texte), si bien que l'on a vite pris pour acquis qu'elle appartient au texte même de l'encyclique. Ceci dit, il faut constater qu'il l'utilise, mais sans jamais la définir».

68 A. MELLONI, «*Pacem in terris*», cit.

69 Cfr. *ibidem*, 41-46.

70 Cfr. *ibidem*, 46 e sgg.

redatta originariamente in italiano e solo in una seconda fase tradotta in latino⁷¹. Nelle complesse fasi del suo sviluppo, tuttavia, con un pontefice sempre più malato ed una certa resistenza interna agli ambienti della Segreteria di Stato a avallare un testo sulla pace che pareva andare nella direzione di un *placet* alle politiche del blocco sovietico⁷², la versione latina finì per venire sviluppata autonomamente tanto che il Sostituto monsignor Dell'Acqua fece presente, con una nota, come fosse necessario adeguarvi il testo italiano, rimasto, per così dire, ad uno stadio più arretrato. Infatti poiché il latino, al momento della pubblicazione, sarebbe divenuto il testo ufficiale, l'italiano doveva essere ritoccato per adeguarsi al primo, sebbene in realtà fosse l'originale⁷³. Sta di fatto che, come si evince bene dalla Sinossi delle varie fasi dei testi a stampa, proposta in appendice del summenzionato studio⁷⁴, nella versione latina firmata dal pontefice il medesimo giorno di quella italiana, non compaiono i titoli «segni dei tempi» ma essi sono presenti sia nel testo ufficiale italiano de «L'Osservatore Romano»⁷⁵ che in quello, altrettanto autorevole, de «La Civiltà Cattolica»⁷⁶, come erano presenti pure nelle bozze di stampa corrette dal papa. Questo dato credo non debba essere letto sotto la luce di una particolare significanza: all'epoca era uso, infatti, non suddividere con titoli o paragrafi i testi ufficiali dei pontefici: inoltre crediamo con Chenu, che all'espressione, in quel momento, non venisse ancora attribuito un significativo peso, come invece avverrà di lì a poco, anche a seguito della sua recezione conciliare. Abbiamo riportato la cronaca di questi passaggi redazionali sia per curiosità storiografica che per comprendere come l'inserimento nell'enciclica dell'espressione «segni dei tempi» sia stata connotata, alla fine, anche da una certa, pur se provvidenziale, casualità. Non potendo infatti avere certezza assoluta a chi riferire l'intenzionalità dell'introduzione – al papa stesso, a Pavan, ad altri? – e visto che la scatola titolata *Processo di formazione dell'Enciclica Pacem in terris* conservata dell'Archivio dell'Almo Collegio Capranica (e la cui consultazione è alla base dello studio del Melloni) è stata secretata dopo il 2003⁷⁷, anche senza la *prova provata* (che potrebbe emergere da una specifica verifica di quei documenti, preparatori

71 Cfr. *ibidem*, 60 e sgg.

72 Cfr. *ibidem*, 75 e sgg.

73 Cfr. A. MELLONI, “*Pacem in terris*”, cit., p. 79.

74 A. MELLONI, “*Pacem in terris*”, cit., pp. 135-219.

75 Cfr. «L'Osservatore romano», (11 aprile 1963).

76 Cfr. «La Civiltà cattolica», 114 (2/1963), pp. 105 e sgg.

77 Cfr. A. MELLONI, “*Pacem in terris*”, cit., 46, nota 25, dove l'Autore elenca il contenuto del fondo e da una sua spiegazione della successiva secretazione.

dell'enciclica), propendiamo a credere, ragionevolmente, che sia stato Giovanni XXIII a volere utilizzata tale espressione per sottolineare l'importanza di leggere in senso forte alcuni dei tratti caratteristici di quell'epoca. Infatti, come nota Alberico, è importante tenere nella dovuta considerazione

la disposizione temperamentale di Roncalli, che tanti hanno ritenuto sbrigativamente un "bonaccione", a "ruminare" le esperienze, cioè a filtrare con criteri non convenzionali i dati e ad accumulare a livelli diversi gli esiti. Tutto quello che lo ha toccato si è trasformato in lui in una memoria non più cancellata di esperienze, in un affinamento delle percezioni e delle capacità di giudizio, insomma in un patrimonio che lo ha reso aperto e disponibile a cercare i segni dei tempi in ogni realtà con cui veniva a contatto⁷⁸.

Tutto questo *background* è pienamente riscontrabile nella *Pacem in terris*, ove, nota Chenu

"signes des temps" est employé non comme une expression occasionnelle, mais comme une catégorie de base dans la construction de la pensée. On sait que chacune des quatre parties de l'encyclique se conclut par une énumération des signes des temps comme autant de manifestations des valeurs évangéliques en travail à l'intérieur même des mouvements de l'histoire: socialisation, promotion de les classes laborieuses, entrée de la femme dans la vie publique, émancipation des peuples colonisés, etc. C'est sur ces réalités humaines que l'Eglise va avoir à régler son *aggiornamento*⁷⁹.

Per completare il quadro di quanto fin qui esposto, riportiamo di seguito le sezioni di *Pacem in terris* intitolate, appunto, «segni dei tempi» di cui, vista l'ampiezza, non forniamo il testo integrale ma diamo una nostra sintesi.

Parte I: L'ordine tra gli esseri umani: ogni essere umano è persona, soggetto di diritti e di doveri.

Segni dei tempi.

1) l'ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici; 2) l'ingresso della donna nella vita pubblica; 3) i popoli sono andati a costituirsi in comunità politiche indipendenti; 4) diffusione dell'idea che tutti gli uomini sono uguali per dignità naturale; 5) cadute le ragioni di ogni discriminazione razziale; 6) rapporti della convivenza posti in termini di diritti e di doveri e conseguente apertura al mondo dei valori spirituali.

78 Cfr. G. ALBERICO (a cura di), *Storia del Concilio...*, Vol. 1, cit., pp. 28-29.

79 M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, in «Nouvelle Revue Théologique», 87 (1965/1), cit., 30.

Parte II: Rapporti tra gli esseri umani e i poteri pubblici all'interno delle singole comunità politiche.

Segni dei tempi.

1) introduzione della carta dei diritti della persona umana nell'organizzazione giuridica; 2) introduzione negli stati delle Costituzioni; 3) i rapporti dei cittadini con le istituzioni regolati in termini di diritti e doveri; 4) coscienza della propria dignità da parte degli esseri umani, che li spinge a prendere parte attiva alla vita pubblica; 5) diritti delle persone inalienabili e poteri pubblici formati con procedimenti stabiliti e nel rispetto delle norme costituzionali e dei quadri giuridici.

Parte III: Rapporti fra le comunità politiche

Segni dei tempi.

1) diffusione dell'idea che le controversie non si risolvono con le armi ma attraverso i negoziati; 2) permanere, tuttavia, di un timore che spinge i popoli al riarmo. Non, tuttavia, per aggredire ma per dissuadere dall'aggressione; 3) speranza che, attraverso il negoziato, i popoli scoprono meglio i vincoli che li legano e che tra essi inizia a regnare non il timore ma l'amore.

Parte IV: Rapporti degli esseri umani e delle comunità politiche con la comunità mondiale.

Segni dei tempi.

1) la costituzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU); 2) la *Dichiarazione universale dei diritti umani* (10 dicembre 1948): pur con alcune riserve essa segna un passo importante nel cammino verso l'organizzazione giuridico-politica della comunità mondiale; 3) i popoli avvertono sempre più consapevolmente di essere membri di una comunità mondiale.

Come si può agevolmente notare, anche ad una prima lettura del sommario, la visione della contemporaneità assume, in *Pacem in terris*, una nota decisamente ottimistica: l'enciclica, in certo modo, non è che una sistematica proposta di quanto Giovanni XXIII aveva avuto modo di indicare nel suo breve ma intenso pontificato, ed è dunque a ben ragione che essa, fin da subito, ebbe vasta eco in tutto il mondo ed influenzò profondamente gli esiti del concilio, in particolar modo il suo modo di affrontare il rapporto chiesa-mondo⁸⁰. La dimensione che maggiormente connota queste pagine è una

80 Cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio...*, Vol. 2, cit., 452. Chenu fu uno dei primi autori ad operare una riflessione sistematica sul significato teologico dell'espressione segni dei tempi nella teologia conciliare: il suo articolo-matrice è *Les signes des temps*, in «Nouvelle Revue Théologique», 87 (1965/1), pp. 29-39; poi ripreso in Id., *Les signes des temps. Réflexion théologique*, cit.; *Les signes des temps*, in K. RAHNER-H. DE RIEDMATTEN (a cura di), *L'Église dans le monde de ce temps*, cit., pp. 97-116; Id., *Le rôle de l'Église dans le monde contemporain*, in G. BARAÚNA-H. CROUZEL (a cura di),

visione largamente positiva della storia presente: questo dato non può non stupirci, soprattutto considerando che proprio l'anno precedente, il 1962, con la cosiddetta "crisi di Cuba", risoltasi anche grazie all'intenso lavoro diplomatico della Santa Sede e dello stesso pontefice, si era andati molto vicini ad un conflitto nucleare⁸¹. Dunque, anche qui, è chiaro che non ci troviamo dinanzi ad un approccio ingenuamente ottimistico, quanto, piuttosto, ad una dinamica capacità, propria di papa Roncalli, a mettersi in relazione, attitudine questa che lo faceva capace di scorgere elementi di positività anche in quei delicati incroci tra chiesa e mondo che, fin nel recente passato, erano stati considerati pericolose occasioni di ingresso della mentalità secolare (per non dire moder-nista) all'interno della chiesa stessa.

Si ha chiara visione di ciò nell'elenco dei «segni dei tempi» che conclude la prima parte, titolata *L'ordine tra gli esseri umani: ogni essere umano è persona, soggetto di diritti e di doveri*. Qui il pontefice, con una limpida trattazione, riesce nel difficile compito di cogliere in modo adeguato la modalità con la quale interfacciarsi efficacemente ai temi riguardanti il mondo del lavoro: non si dimentichi, infatti, che a partire dal XIX secolo e per tutto il XX, la chiesa articolò l'approccio a tali questioni con tratti di non poca problematicità, che, paradossalmente, anziché ostacolare la diffusione dell'ideologia marxista tra le classi operaie, finì quasi per incrementarla. Così, sebbene all'enciclica di Leone XIII *Rerum novarum*⁸², caposaldo della successiva dottrina sociale della chiesa⁸³, va ascritto il merito di avere introdotto elementi di straordinaria novità, tuttavia non si può disconoscere che quella proposta giunse forse troppo tardivamente rispetto al deflagrare del problema operaio⁸⁴.

L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution "Gaudium et spes" et ses implications œcuméniques, Tome II, Bruges 1968, pp. 422-443.

- 81 Per un resoconto del ruolo del pontefice nella vicenda internazionale vedi: Cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio...*, Vol. 1, cit., pp. 114-125; Id., *Il pontificato di Giovanni XXIII*, in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*. Vol. XXV/1-2. *La chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, (a cura di M. GUASCO-E. GUERRIERO-F. TRANIELLO), pp. 41-42; MELLONI, "Pacem in terris", cit., pp. 21-37; Id., *Papa Giovanni*, cit., (Parte Seconda. Tre studi sulle fonti, pp. 49-126).
- 82 LEO PP. XIII, *Litterae encyclicae "Rerum novarum" de conditione opificum* (15.05.1891), ASS 23 (1890-91) 641-670.
- 83 Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004.
- 84 Osserva a tal proposito il p. Chenu: «Tra il 1848, l'anno in cui Marx pubblica il *Manifesto comunista*, e il 1891, l'anno in cui Leone XIII pubblica l'enciclica *Rerum novarum*, è trascorso quasi mezzo secolo. Si sono sovente confrontate le due date per sottolineare con quale ritardo, in rapporto al movimento socialista, la chiesa aveva preso coscienza del problema operaio. La realtà è tuttavia più ricca di sfumature, benché sia innegabile che la chiesa, in questo ambito, si sia lasciata distanziare dal socialismo. Quando, malgrado la marea reazionaria conseguente alle crisi del 1848, Marx riuscì ad organizzare nel 1864 la prima internazionale a sollevare in breve tempo in una comune speranza

Un altro tratto di novità può anche essere visto nel riconoscimento da parte di Giovanni XXIII del valore aggiunto dell'ingresso della donna nel mondo del lavoro: tale affermazione non solo prende atto dei radicali ed irreversibili cambiamenti accaduti nell'economia del mondo occidentale⁸⁵ ma costituisce il primo passo di un discostamento dal modello unico di donna come moglie, madre ed educatrice dei figli e che, possiamo bene dire, costituisce l'antesignano del successivo magistero di Giovanni Paolo II, come lui stesso scrive nell'*incipit* della *Mulieris dignitatem*⁸⁶.

Anche nella seconda parte (*Rapporti tra gli esseri umani e i poteri pubblici all'interno delle singole comunità politiche*) ed ancor più nella quarta (*Rapporti degli esseri umani e delle comunità politiche con la comunità mondiale*), vengono segnalati come «segni dei tempi» realtà che, fino a questo momento, non avevano trovato troppa eco nella riflessione magisteriale. In particolare viene positivamente recepita, pur introducendovi una connotazione più largamente personalista ed operando delle dovute precisazioni, l'impostazione data dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* che, solo pochi anni prima, fu accolta non senza diffidenza dal mondo cattolico⁸⁷: qui, al contrario, se ne addita la capacità di riuscire a fare sviluppare quei valori spirituali di cui l'uomo moderno avverte la profonda necessità. In tal modo Giovanni XXIII

il proletariato industriale, la maggioranza dei cattolici e delle autorità ecclesiastiche, fino alla fine del secolo, si rifiutarono di riconoscere la necessità di "riforme di struttura" e considerarono come pericolosamente rivoluzionari gli sforzi tendenti a modificare istituzionalmente la condizione operaia. (...) In questa situazione si comprende perché l'enciclica *Rerum novarum* abbia provocato una sorpresa nella comune opinione cristiana, a lungo inerte davanti al progresso economico e sociale, contro il quale il *Syllabus* (Pio IX, 1864) l'aveva sommariamente messa in guardia»: (M.-D. CHENU, *La dottrina sociale della chiesa, origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia 1977, pp. 12-13).

85 Per una informata rassegna del problema si veda A. JANSSENS, *Trasformazione economica, lavoro delle donne e vita familiare*, in M. BARBAGLI-D. I. KERTZER (a cura di), *Storia della famiglia in Europa. Il Novecento*, Roma-Bari 2005, pp. 109-176.

86 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e la vocazione della donna in occasione dell'anno mariano (15.08.1988) *AAS* 80 (1988), pp. 1653-1729, 1653. Non ci trova pertanto d'accordo la frettolosa affermazione con la quale il Melloni afferma che la *Pacem in terris* sia stata emarginata per quarant'anni per essere poi ripresa da Giovanni Paolo II nel *Messaggio per la Pace* del 2003 e poi nel suo appello contro la guerra in Irak (*Angelus* del 16 Marzo 2003): cfr. MELLONI, "*Pacem in terris*", cit., 99.

87 Basti ricordare il retroterra di tale prudente diffidenza, che può essere rintracciato nell'opposizione, da parte del magistero, a quella mentalità liberale che finiva per ridurre la dimensione religiosa ad una scelta meramente individuale. Così maturano la condanna della libertà religiosa come conseguenza della libertà di coscienza da parte di Gregorio XVI prima (GREGORIO XVI, lettera enciclica *Mirari vos* (15.08.1832) *ASS* 4 [1868] 336-345, 344) e di Pio IX poi (PIO IX, lettera enciclica *Quanta cura* (8.12.1864) *ASS* 3 [1867], 160-177, 162). Per una rassegna del problematico rapporto tra la *Dichiarazione universale dei diritti umani* e il magistero si veda: L. BONANATE-R. PAPINI (a cura di), *Dialogo interculturale e diritti umani. La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Genesi, evoluzione e problemi odierni (1948-2008)*, Bologna 2008.

«riconosceva il processo storico che aveva portato a formulare tale dichiarazione sulla dignità, libertà e uguaglianza di ogni essere umano. Egli quale supremo Maestro della Chiesa, assumeva così una chiara posizione in materia di diritti dell'uomo»⁸⁸.

CONCLUSIONE

Ci pare di avere mostrato con sufficiente chiarezza, anche se per sommi tratti, come l'idea dei «segni dei tempi» rappresenti realmente una novità nel modo di rapportarsi della chiesa al mondo a lei contemporaneo. Tuttavia i guadagni maggiori di questa nostra indagine ci pare possano essere individuati nell'aver evidenziato che: 1) sebbene non sia una categoria biblica di primissimo piano ma, al contrario, si trovi solo marginalmente presente nella Scrittura, tuttavia è stata consapevolmente assunta dal magistero di Giovanni XXIII in quanto da lui sentita come la più adeguata ad esprimere l'articolazione chiesa-mondo. Tale convinzione, che egli aveva maturata nel suo ministero sacerdotale ed episcopale, costituisce, infatti, la radice di quella "pastoralità" che contribuì a forgiare l'idea germinale del concilio, e pertanto l'aver scelto questa chiave di lettura ha un peso specifico veramente grande che ci pare giustifichi pienamente l'eco che ebbe poi nella teologia conciliare e post-conciliare. 2) L'importanza dell'espressione è inversamente proporzionale alla sua presenza nel magistero di papa Roncalli⁸⁹, dove infatti, (al pari del Nuovo Testamento) «segni dei tempi» è un *hapax legomenon* e, letteralmente, compare solo una volta come citazione biblica in *Humanae salutis*. Ugualmente se la si trova presente come titolo di quattro paragrafi di *Pacem in terris*, nella stessa enciclica manca totalmente nel corpo del testo. L'esiguità delle sue ricorrenze, tuttavia, non deve ingannare: infatti si può facilmente constatare, attraverso una rassegna del magistero giovanita, che all'espressione può essere equiparato l'uso che il pontefice fa della nozione di «tempi». Se si esaminano i suoi scritti attraverso questa chiave è facilmente constatabile come il suo utilizzo nella bolla di indizione del concilio è, per così dire, preparato da lontano ed affonda le sue radici nella lunga esperienza pastorale del pontefice.

88 PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *La chiesa e i diritti dell'uomo. Documento di lavoro n. 1*, Città del Vaticano 1975, p. 15.

89 Chenu afferma che «pape Jean XXIII ait été le pontife de l'aggiornamento et le docteur des "signes des temps"»: M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, in K. RAHNER-H. DE RIEDMATTEN (a cura di), *L'Église dans le monde de ce temps*, cit., p. 98.

Tali conclusioni non sembrano la classica montagna che ha partorito il topolino: infatti troppo spesso, lo abbiamo già segnalato, la categoria «segni dei tempi» è stata assunta nella riflessione teologica senza sottoporla allo sforzo previo di ricercarne la linea genetica, l'unica via capace di farcene comprendere quella portata che la rese veramente ermeneutica delle intenzioni conciliari. Pertanto questa nostra fatica di scavare a fondo e di passare al vaglio i risultati, ci ha permesso realmente di trattenere ciò che ha valore (tanto per riprendere – concludendo – l'espressione paolina di 1Ts 5 che avevamo citata quasi in *ex-ergo* al nostro studio): queste nostre annotazioni potranno forse essere di spunto per ulteriori approfondimenti che aiutino a valutare meglio, alla luce del suo contesto, l'importanza di «segni dei tempi» nel magistero del concilio ecumenico Vaticano II.

L'attualità della “Gaudium et spes”. A proposito di un libro di Philippe Bordeyne

GIOVANNI TANGORRA*

La *Gaudium et spes* si appresta a celebrare i cinquant'anni di vita, e con essa l'intero concilio, visto che è stato l'ultimo documento a vedere la luce, il 7 dicembre 1965. L'impressione è che una tale ricorrenza, anche per il sovraccarico di altri appuntamenti attesi dall'opinione pubblica, come il Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, stia passando in sordina. Una specie di paradosso, anche perché difficilmente temi controversi come quelli che si appresta a discutere il prossimo Sinodo, si sarebbero potuti affrontare senza la *Gaudium et spes*. Il Pontificio Istituto Pastorale *Redemptor hominis* della Lateranense ha comunque appena dedicato alla costituzione pastorale un convegno, rivisitandone la storia, alcuni contenuti, la recezione e le prospettive (cfr. il mio resoconto pubblicato su «Settimana», 22/2015). In attesa della pubblicazione degli atti, si può intanto ravvivare la memoria con qualche testo di recentissima pubblicazione.

Qui mi limito a recensire quello di Philippe Bordeyne¹, rettore dell'Institut catholique di Parigi. Già autore di una tesi dottorale dedicata proprio alla costituzione pastorale, pubblicata con il titolo *L'homme et son angoisse. La théologie morale de “Gaudium et spes”* (Cerf, Paris 2004), e di altri numerosi studi, il professore francese ha le carte in regola per affrontare l'argomento. Questo saggio, dato alle stampe proprio per l'occasione giubilare, non parte da zero, ma raccoglie una decina di scritti precedentemente pubblicati. Ciò appesantisce la lettura, che stenta a trovare la continuità desiderata per entrare

* Docente straordinario di Ecclesiologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense.

1 PH. BORDEYNE, *Répondre à l'inquiétude de la famille humaine. L'actualité de “Gaudium et spes”*, Bayard, Montrouge 2014, 288 pp.

in un testo magisteriale complesso e dalla storia tormentata. Non è quindi un libro di prima lettura (per chi ne cercasse qualcuno del genere, mi piace citare almeno il breve ma incisivo commento di Luigi Sartori, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla "Gaudium et spes"*, EMP, Padova 1995), oltre al più noto e poderoso lavoro storico-redazionale di Giovanni Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2000).

Bordeyne si impegna a riorganizzare e riadattare la raccolta, dividendola in tre parti che portano titoli suggestivi (*Rileggere la "Gaudium et spes" oggi; La morale a partire dalla ricerca di senso; Il potenziale sociale della "Gaudium et spes"*), e dedicando l'introduzione più il primo capitolo alle chiavi generali dell'accesso. Il taglio, che determina l'organizzazione e la scelta degli argomenti, è teologico-morale, ciò che presuppone una conoscenza di base in tale campo, con il vantaggio di favorire l'apertura di strade che hanno una chiara risonanza nel dibattito attuale. La frase di esordio fa da sottofondo ispiratore: «la persistante nouveauté de *Gaudium et spes*». Bordeyne ne è convinto e la attribuisce al genere letterario (primo nella storia per documenti di questo tipo), al carattere profetico, al tipo di parola scelto, all'atteggiamento umile con cui la Chiesa si offre al mondo. Non manca il riferimento alla recezione, soprattutto alle interpretazioni *euphorisantes* che hanno confuso il rapporto tra dialogo e apertura. «Si donc le mouvement de l'Église vers le monde ne consiste en aucune manière à se soumettre à lui ou à se dissoudre en lui, il n'en reste pas moins que le Concile a cherché, dans *Gaudium et spes*, à penser de manière nouvelle ses rapports avec le "monde de ce temps"» (p. 22).

Nella *logique d'ensemble* della costituzione emergono: la volontà di fare il punto sulla situazione reale, discernendo con uno sguardo di speranza le aspirazioni fondamentali dell'umanità; il riferimento alla dignità della persona e della famiglia umana per rispondere ai problemi etici contemporanei; l'attenzione prioritaria ai poveri come punto prospettico per gli orientamenti politici ed economici. La norma è il Cristo che, come mostrano le finali di ogni capitolo, fa da paradigma interpretativo e risolutivo del discorso antropologico. Non sono così trascurate le pagine cristologicamente impegnative della *Gaudium et spes*, come l'ineguagliabile n. 22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...]. Cristo svela pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice» (EV 1/1385). Il riferimento cristologico consente alla *Gaudium et spes* di dare il proprio annuncio, e bilanciare la denuncia con l'ottimismo circa la capacità di conversione dell'umanità.

Il punto cruciale, per chi sostiene la tesi dell'attualità della *Gaudium et spes*, è la datazione, tanto che non è raro sentire il giudizio di "anacronismo", fino a ritenere che il mondo di cui parla la costituzione non è più a noi "contemporaneo". Ne furono coscienti gli stessi padri conciliari quando, riferendosi alla seconda parte, scrissero in nota che essa «consta di elementi non solo immutabili, ma anche contingenti». I detrattori del documento si basano su quest'aspetto per abbassarne il livello magisteriale. La caratterizzazione storica rappresenta in effetti la principale difficoltà per chi legge le questioni alla luce del sentire attuale. Basti pensare, per dare un solo esempio, alle teorie del *gender*. Bordeyne non nasconde la distonia cronologica, anzi, il pregio principale del suo studio sta proprio in una rilettura attualizzata che tiene conto di situazioni radicalmente mutate nello spazio di questi cinquant'anni. La *persistante nouveauté* non viene quindi meno e diventa l'oggetto della dimostrazione, perché la Costituzione, integrando storia e dottrina, «inaugure une méthode de discernement moral qui, face au surgissement de questions nouvelles, s'efforce de discerner le permanent en assumant le contingent» (pp. 32-33).

La costituzione pastorale è collocata nell'insieme del concilio per una ermeneutica pragmatica, non solo dello stile o della retorica, ma delle norme morali, frutto di un'esperienza specifica, e poste sotto gli occhi dell'umanità intera. Alla morale è dedicato soprattutto il secondo capitolo del saggio, che avverte i numerosi cambiamenti avvenuti in questo settore teologico, con domande sulla correttezza della recezione. Interessante il richiamo a una maggior sintonia tra ecclesiologi e moralisti, per capire le reciproche dinamiche interpretative, ma anche perché, si scrive più avanti, «le Concile eut la belle intuition que les questions morales devaient être également abordées comme des questions ecclésiologiques car elles engageaient l'Église dans sa parole et dans son agir: *Gaudium et spes* devint la deuxième Constitution sur l'Église, la pastorale après la dogmatique *Lumen gentium*» (pp. 176-177). Si individuano quindi tre piste aperte allo studio della teologia morale: il rapporto con la Scrittura (argomento ripreso in modo più ampio, e con un'analisi interna al testo conciliare, al capitolo quinto), con la fede e l'interrogazione religiosa. Quest'ultima, oggetto di un recente dibattito su come e quanto il concilio abbia posto la questione Dio, che nel caso della nostra costituzione risalta dai testi dedicati all'ateismo.

Altro asse metodologico, che porta a leggere con frutto il capitolo terzo, fu la volontà dei padri conciliari di parlare a tutti gli uomini scegliendo *la porte d'entrée de l'inquiétude*. La costituzione porta l'uomo a se stesso, conducendolo ad avvertire la propria fragilità e, di conseguenza, il bisogno di rivolgersi verso gli altri e (per il credente) verso Dio. *L'inquiétude*, così centrale da entrare nel titolo del volume, percorre la seconda parte, che la riprende

a partire dalla domanda di senso, da dare alla vita, ma anche all'agire morale, in questioni di cui oggi si avverte maggiormente il carattere ambiguo, come il progresso tecnologico. L'idea è che la *Gaudium et spes* rischiarò l'antropologia cristiana proponendola come una risorsa di senso. Il quarto capitolo sviluppa un concetto centrale per Bordeyne, quello di "antropologia morale", capace di coniugare la metafisica con l'interesse per l'uomo concreto. In questo ambito entrano riflessioni sul discernimento dei "segni dei tempi", o sul cosiddetto ottimismo, che la costituzione rende invece in termini di speranza, scommettendo sulla capacità dell'uomo di agire moralmente. Il percorso teologico dell'antropologia morale (altra intuizione forte della *Gaudium et spes*) è la carità che il capitolo sesto declina in prospettiva trinitaria, e come contenuto della morale cristiana.

Entriamo così nella parte terza del volume, che valuta un altro mutamento avvenuto in questi cinquant'anni: la perdita da parte della Chiesa di appoggi istituzionali e sociali per diffondere il suo messaggio. Le direzioni colte nella *Gaudium et spes* sono: «donner à chacun les outils de sa propre formation morale, sans omettre les ressources religieuses; stimuler l'engagement en faveur de l'unité de la famille humaine, sans occulter les différences qui la traversent» (p. 194). Formazione quindi, e non solo informazione, di una coscienza morale che intraprende un viaggio interiore, e che sa nutrirsi di scelte relazionali. Testo ispiratore è il n. 16 della costituzione, ampiamente commentato al capitolo settimo. Il capitolo successivo focalizza un tema critico e oggi estremamente fragile: la famiglia. Tra i vari impulsi ricavati dalla costituzione pastorale, originale è il rilievo conferito alla dimensione istituzionale, che fa del matrimonio-sacramento realtà inclusiva, spazio aperto dell'apprendimento umano e spirituale. L'ultimo capitolo muove dall'affievolirsi della passione sociale e politica, un ribaltamento rispetto al mondo che i padri conciliari avevano dinanzi, con la conseguenza di non aver potuto fornire risposte sufficienti all'ondata individualistica della cultura odierna, ma di costituire comunque una fonte d'ispirazione per il pensiero cristiano in materia sociale.

La *Gaudium et spes* non è un documento di facile accesso. I pareri opposti che essa aveva suscitato nel tempo della sua formazione si sono ingigantiti in fase di recezione, tanto da ricevere i giudizi più contrastanti: di aver finalmente rasserenato il rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, collocandolo in una prospettiva dialogica, o di essere condizionato da una povertà teologica che avrebbe sbilanciato l'identità ecclesiale verso una visione umanistica unilaterale. Oltre a darci uno spaccato del cambiamento sociale operatosi in questi cinquant'anni, Bordeyne dà una risposta agli interrogativi, puntualizzando la necessità di un'ermeneutica rinnovata. La sua indagine si concentra sulla teologia morale, rilevando soprattutto quanto e come il metodo scelto dai padri

conciliari sia ancora in grado di stimolare l'approccio a temi che allora non erano neanche immaginabili. Più che datata, la costituzione pastorale emerge così più attuale oggi che al tempo della sua composizione, e i suoi principi diventano singolarmente più comprensibili in quest'epoca dove l'inquietudine è divenuta un elemento macroscopico. Restano questioni particolari inevase che implicano una traduzione non semplice per un testo che l'autore restituisce alla sua freschezza, nell'ottica della *persistante nouveauté*.

RECENSIONI

LÉON-JOSEPH CARDINAL SUENENS, *Mémoires sur le Concile Vatican II*, édités et annotés par WERNER VAN LAER. Préface du Cardinal GODFRIED DANNEELS. Introduction par LEO DECLERCK, Peeters, Leuven 2014, 68 pp.

A la différence de tant d'autres acteurs de Vatican II, le cardinal Suenens n'a pas tenu un journal du concile. Il s'est contenté de dicter ses souvenirs au microphone à la fin de l'événement conciliaire (probablement en janvier 1966). Le manuscrit de ses mémoires sur le concile Vatican II, conservé en deux copies dactylographiées de 69 pages corrigées de sa main dans les archives du diocèse de Malines, est aujourd'hui mis à la disposition des chercheurs grâce à l'édition critique réalisée par le *Center for the Study of the Second Vatican Council* de l'Université catholique de Leuven. Le but de ces mémoires, lit-on dans la brève introduction au texte, n'est pas «de donner une vue d'ensemble, mais uniquement une vue de ma collaboration personnelle dans ce travail» (p. 1). Nommé archevêque de Malines-Bruxelles et créé cardinal à la veille de Vatican II, le cardinal Suenens a été membre de la Commission centrale préparatoire avant de faire partie de tous les organes de direction du concile (secrétariat pour les affaires extraordinaires, commission de coordination, puis surtout collège des modérateurs). Il avait la confiance du pape Jean qui lui déclara, dès leur première rencontre en février 1962, après avoir lu sa première lettre pastorale sur le désir d'entrer en dialogue avec les fidèles: «Oh vous savez, j'ai lu ça, j'aime bien ça, vous avez gagné mon cœur» (p. 12). Pour l'archevêque de Malines «le Pape Jean XXIII n'avait rien d'un innovateur. Il était plutôt classique, traditionnel, mais laissait le jeu se jouer» (p. 14). C'est au cours de ces conversations qu'il lui soumit son fameux «plan du concile» appelant à distinguer entre les questions portant sur l'Eglise *ad intra* et les questions sur l'Eglise *ad extra*. Lui-même l'exposera devant l'assemblée conciliaire le 4 décembre 1962 avant de jouer un rôle déterminant, come «coryphée» de la *squadra belga*, dans l'élaboration des deux grandes constitutions sur l'Eglise: la constitution dogmatique *Lumen gentium* et la constitution pastorale *Gaudium et Spes* dont il n'hésite pas à s'attribuer la paternité («le schéma XIII dont je suis le père, l'initiateur», p. 62). Ses relations avec Paul VI, excellentes au départ, ne tardèrent pas à se tendre au fil des mois. Les mémoires relatent une audience, «la plus sèche que j'ai jamais eue, la seule d'ailleurs», au cours de laquelle le pape lui fit comprendre qu'il souhaitait une rétractation publique de sa part après son intervention retentissante du 28 octobre 1964 en faveur d'un assouplissement de la doctrine de l'Eglise sur le problème de la régulation des naissances. Au début de la quatrième session, Paul VI lui demanda néanmoins de préparer un texte pour une possible déclaration sur la question, mais elle ne sera jamais publiée. Après la publication

de l'encyclique *Humane vitae* (1968), le cardinal belge deviendra l'un des opposants les plus en vue à la ligne montinienne. On trouve aussi cet hommage paradoxal à l'endroit du secrétaire général du concile, Mgr Pericle Felici: «Il était 24 heures sur 24 opposé aux tendances du Concile; il s'est véritablement battu avec une habileté consommée, faisant jouer tous les jeux de la procédure contre nous, ne cédant jamais que devant des majorités écrasantes, essayant toujours de faire triompher son point de vue» (p. 57). Si les mémoires sur le concile Vatican II du cardinal Suenens n'apportent pas de grandes révélations au niveau des faits, s'ils tendent aussi «à majorer son propre rôle» (Léo Declerck), ils n'en représentent pas moins un témoignage de première valeur sur le déroulement du concile et ses principaux acteurs. Ils viennent compléter utilement ce qu'il avait lui-même écrit dans son livre autobiographique *Souvenirs et espérances* (Paris, 1991).

Philippe Chenaux

FRANCISCO GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Declaratio De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas "Nostra aetate"*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2013, XXIV-201 pp.

Com'è stato giustamente osservato, la dichiarazione conciliare *Nostra aetate* è il documento più breve votato dall'Assemblea dei vescovi riuniti nella Basilica Vaticana. Tuttavia, esso resta, per attualità, cinquant'anni dopo, uno dei documenti più importanti promulgati da Paolo VI.

Già all'indomani dell'approvazione, infatti, la dichiarazione suscitò notevoli interessi e molti furono gli studi che ad essa vennero dedicati. Due, in particolar modo, sono state le piste di ricerca intorno alle quali gli studiosi hanno concentrato l'attenzione: la preparazione del documento e il n. 4 (le relazioni della Chiesa cattolica con la religione ebraica).

Eppure com'è noto la genesi del documento non fu né semplice, né scontata, e neppure prevista. L'idea di preparare un testo conciliare si fece strada nella mente di Giovanni XXIII in seguito all'udienza concessa il 13 giugno 1960 a Jules Isaac, ebreo francese, vittima della ferocia nazista e autore del libro *Jésus et Israël* (1948), affidando la preparazione del documento al cardinale gesuita di origine tedesca Augustin Bea e al Segretariato per l'unità dei cristiani, di cui lo stesso Bea era presidente. Le difficoltà e i contrasti nei confronti della dichiarazione conciliare furono essenzialmente di due ordini: questioni interne ed esterne alla Chiesa Cattolica, questioni religiose e politiche.

Per quanto riguarda il primo aspetto, motivo di differenza tra i padri conciliari fu la decisione di cancellare sia l'accusa di deicidio rivolta al popolo ebraico, considerata per secoli loro fonte di persecuzione, sia l'espressione «riprovato e maledetto». Per quanto riguarda, invece, il secondo aspetto, quello politico, alla dichiarazione veniva impropriamente riconosciuto un ruolo nel conflitto arabo-israeliano, con il timore da parte araba che il Vaticano, per mezzo del concilio, si preparasse a riconoscere lo Stato d'Israele.

Oggi, questa già ampia bibliografia sulla *Nostra aetate* si arricchisce di un altro prezioso studio – nel quale prendono forma i diversi passaggi appena sopra accennati – con la pubblicazione della *Synopsis* del documento redatta da Francisco Gill Hellín, arcivescovo di Burgos (Spagna), già autore di analoghi studi sulle quattro costituzioni (*Dei Verbum*, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Sacrosanctum concilium*), tre decreti (*Presbyterorum ordinis*, *Unitatis redintegratio*, *Christus Dominus*) e una dichiarazione (*Dignitatis humanae*).

Come ha scritto l'autore nell'*Avvertenza*, la «*Synopsis* ha come scopo principale la sistematizzazione della documentazione del Concilio Vaticano II riguardante la Dichiarazione *Nostra aetate*. Finalità di questo lavoro è individuare con rapidità ed efficacia il vero senso e la portata del significato di ognuna delle pericopi del testo conciliare» (p. XI). Quindi, prosegue ancora l'autore, «vengono presentate al lettore – in quattro colonne di testi paralleli – le successive redazioni che furono oggetto dello studio dei Padri conciliari fino alla promulgazione del testo. Si offre così, in una visione unitaria e totale, il processo di depurazione e perfezionamento del testo, e le ragioni che motivarono le singole variazioni» (p. XI).

I quattro documenti che l'autore presenta sono: 1. Il capitolo IV dello schema *De oecumenismo: de catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*, novembre 1963 (col. 1); 2. Il nuovo schema *De Iudaeis et de non christianis*, settembre 1964 (col. 2); 3. il *Textus emendatus*, ottobre 1964 (col. 3); e il *Textus definitivus*, ottobre 1965 (col. 4).

Il volume è inoltre in special modo impregiato sia da un accurato apparato critico, sia (e soprattutto) da un'appendice documentaria che comprende la *Relatio* per il doc. 1; la *Relatio*, le *Orationes Patrum* e le *Animadversiones Patrum* per i doc. 2 e 3; e, infine, le relazioni *super Schema* e *de Modis* per il doc. 4.

Non è certamente necessario sottolineare oltre l'importanza del volume esaminato in questa sede, come per gli altri già editi, curati dall'autore con particolare competenza e con certissima attenzione filologica.

Piero Doria

FRANCESCO IANNONE, *Una Chiesa per gli altri. Il Concilio Vaticano II e le religioni non cristiane*, Cittadella, Assisi 2014, 260 pp. (Studi e ricerche. Sezione teologica)

L'autore offre qui un prezioso e documentato studio sul concilio Vaticano II e le religioni non cristiane utilizzando una metodologia che è anzitutto storica, nella fondata convinzione della fecondità di un ritorno ai testi per un'ermeneutica corretta dell'evento conciliare. Da qui la cura e la puntualità con cui vengono esaminati i testi ed i contesti che hanno portato all'elaborazione dei documenti conciliari presi in esame da Iannone. Dopo un primo capitolo che illustra la questione della salvezza dei non-cristiani e delle religioni non cristiane alla vigilia del concilio, il secondo capitolo studia la genesi di *Lumen gentium* 16. Qui l'autore dimostra, ed è il pregio maggiore del suo studio, «che alla crescita della consapevolezza del mistero della Chiesa corrisponderà in maniera direttamente proporzionale l'affermarsi di una nuova considerazione per le altre religioni» (66). Dalla problematica dell'appartenenza *per votum* alla Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, progressivamente si passa infatti ad un'ecclesiologia molto più dinamica. Essa viene fondata sulla sacramentalità di una Chiesa considerata quale popolo di Dio in cammino nella storia e posta al servizio dell'universalità del mistero di Cristo. Un mistero che ha una dimensione non solo cosmica, ma anche escatologica, dove si realizzerà in pieno quell'unità del genere umano che è l'obiettivo della creazione e della redenzione, considerate nella loro intima correlazione. In questo nuovo contesto teologico i non cristiani non vengono più considerati in relazione alla Chiesa, bensì all'universale redenzione operata da Cristo, attualizzata dallo Spirito nella Chiesa, ma operante anche fuori dai suoi confini visibili e canonici. L'attenzione viene rivolta non tanto ai singoli, quanto ai sistemi religiosi stessi. Dunque «le religioni non cristiane non rappresentano al Concilio una questione centrale, ma una delle conseguenze – forse la più appariscente – della rinnovata concezione ecclesiologica del Vaticano II» (148). Nel dinamico contesto dell'ecclesiologia conciliare di *Lumen gentium* le religioni non cristiane sembrano infatti quasi essere considerate come «il “già” e “non ancora” della Chiesa» (154). Pur non essendo mai considerate come vie di salvezza tuttavia, per ciò che di vero e di buono possono contenere, «esse rappresentano per i loro membri, una realizzazione parziale, germinale della Chiesa e della sua grazia, incompleta certo, ma reale» (*ibidem*). Nel terzo capitolo Iannone affronta con lo stesso metodo e la stessa cura l'elaborazione del decreto *Nostra aetate*. A partire dalla genesi storica del documento egli evidenzia come le altre religioni, «proprio a partire dalla nuova considerazione della questione ebraica, si troveranno ad essere incluse anch'esse, positivamente,

nella riflessione teologica del Concilio» (162). Nel decreto conciliare la questione delle religioni non cristiane è in ogni caso trattata «non con un fine specificamente e principalmente teologico ma all'interno di un nuovo progetto pastorale, il quale, sempre più decisamente, prevede la ridefinizione della *relazione (habitus)* della Chiesa col mondo» (182). Proprio l'identità relazionale della Chiesa elaborata in *Lumen gentium* richiedeva infatti «un rinnovato atteggiamento nei confronti di quanti si rivelavano adesso compagni in questo cammino, e non più concorrenti e nemici» (183). Questo carattere non centralmente teologico della dichiarazione non ci sembra tuttavia valere per *Nostra Aetate* n. 4, che raccoglie non poco dell'originale appendice sul giudaismo dell'iniziale progetto di dichiarazione sull'ecumenismo. Questo numero consacrato agli ebrei a nostro giudizio ha infatti avuto implicazioni profondamente teologiche fin dagli inizi, come mostrano i dibattiti conciliari. E ancor più lo attesta la sua feconda recezione postconciliare, che con ragione lo staccherà sempre più dall'insieme, teologicamente un po' angusto, dove è stato inserito durante i lavori conciliari per ragioni per la verità più congiunturali che strettamente teologiche. Una recezione che arriverà fino a porre in discussione la teologia della sostituzione. Nel quarto ed ultimo capitolo l'autore prenderà in considerazione *Gaudium et spes* 22 e *Ad gentes* 7. Pur non trattando centralmente delle religioni non cristiane, questi testi hanno però un'importanza notevole per il tema trattato. Il primo richiama infatti la centralità del mistero pasquale anche per i non cristiani, mentre il secondo attesta chiaramente che i padri hanno esplicitamente scartato l'idea di considerare le religioni non cristiane quali via di salvezza. E proprio sulle conseguenze di quest'ultimo punto si concentreranno le pertinenti considerazioni finali di Iannone. Esse prendono infatti l'avvio proprio dall'irriducibile tensione, che il concilio ha voluta lasciar aperta e che una teologia delle religioni non cristiane deve oggi saper onorare, tra una considerazione positiva delle religioni non cristiane fondata sugli elementi di verità e di bontà in esse presenti e che motivano l'atteggiamento dialogale nei loro confronti, ed il rifiuto di considerarle vie di salvezza. Il mantenere questa tensione, che arriva ai limiti del paradosso, secondo l'autore ha molto a che fare con lo stile pastorale giovanneo fatto proprio dal concilio. Per quanto possa essere stato occasionale (ma non lo è affatto stato nel caso dell'ebraismo!), l'incontro con le religioni non cristiane è tuttavia divenuto, secondo Iannone, «uno dei *loci* più significativi per misurare tutta la forza dell'*a priori* positivo che caratterizza l'atteggiamento e la riflessione conciliari» (235). Il concilio ha saputo così trasformare la tensione «da conflitto tra opposte definizioni in un luogo teologico e dialogico, in un'esperienza feconda e nuova di relazione» (236), confermando in tal modo che «la Chiesa è per tutti. Essa non può non pensarsi per gli altri e con gli altri in una

relazione che non è semplicemente accidentale ma essenziale alla sua identità e alla sua missione. Pur non coincidendo necessariamente con tutti, essa è per la salvezza di tutti» (*ibidem*). Queste pertinenti conclusioni sull'ecclesiologia relazionale avrebbero probabilmente guadagnato ulteriore pertinenza da una più precisa considerazione dell'unicità teologica della relazione col giudaismo che *Nostra aetate* ci pare comunque affermare.

Mario Imperatori S.J.

MAURO VELATI, *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962-1965)*, il Mulino, Bologna 2014, 743 pp. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 52)

C'est une véritable somme que vient de publier Mauro Velati, chercheur à l'Institut pour les Sciences Religieuses de Bologne. Son histoire des observateurs non catholiques au concile Vatican II fera date et vient combler une surprenante lacune de l'historiographie conciliaire. Alors même que la présence de ces observateurs était immédiatement apparue comme une des grandes nouveautés du concile, suscitant curiosité et commentaires, elle n'avait jamais été étudiée en tant que telle. Même la volumineuse *Histoire du concile Vatican II* publiée sous la direction de Giuseppe Alberigo, et dans le sillage de laquelle Mauro Velati entend résolument s'inscrire, ne lui avait accordé qu'une place modeste. Trop longtemps la question n'avait été abordée que sous l'angle étroit des remous causés par la présence de représentants du patriarcat de Moscou.

Ce n'est pas l'un des moindres mérites de l'ouvrage de Velati d'élargir considérablement les perspectives pour reconstituer de manière quasi exhaustive les origines et développements d'une page essentielle de l'histoire conciliaire... au risque parfois de noyer le lecteur peu averti sous une masse de noms, événements et informations. La somme de documents et d'archives consultés par l'auteur ne peut qu'impressionner. Déjà ses précédents ouvrages se signalaient par le souci de tirer au mieux parti des sources (cf. M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo*, il Mulino, coll. «Testi e ricerche di scienze religiose». Nuova serie; 16, Bologna 1996 ; Id., *Dialogo e Rinnovamento. Verbali e Testi del Segretariato per l'Unità dei Cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II*, il Mulino, coll. «Testi e ricerche di scienze religiose. Fonti e strumenti di ricerca», 5, Bologna 2011). Le travail avait alors été facilité par l'unité des fonds consultés. Tel n'est pas le cas ici, les archives des principaux observateurs étant dispersées entre l'Europe et les Etats-Unis.

N'y eût-il que ce travail de collecte et de rassemblement des sources, l'ouvrage aurait déjà rendu un immense service. Mais il va bien plus loin. Des rapports, lettres, journaux qui ont été consultés, analysés et comparés se dégagent une véritable histoire du concile, écrite du point de vue des observateurs non catholiques. A ce titre, le livre de M. Velati s'inscrit dans une série de travaux abordant le Concile à partir d'une de ses composantes. La récente thèse de Philippe Roy, par exemple, relit Vatican II sous l'angle de la minorité et du *Coetus Internationalis Patrum* (Cf. Ph. Roy, *Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II*, Laval-Lyon 2011).

L'approche résolument historique conduit M. Velati à écarter une présentation de type confessionnel, par groupes d'observateurs. L'auteur préfère suivre pas à pas le déroulement du concile, depuis son annonce par Jean XXIII jusqu'à sa première mise en œuvre. Chacun des débats tenus dans l'*aula* conciliaire a trouvé un écho lors des "réunions du mardi", au cours desquelles se retrouvaient les observateurs non catholiques et les membres du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. A travers ces réunions, les observateurs ont pu réagir, analyser, parfois aussi sensibiliser et influencer directement sur le cours du concile. Leur rôle dans la rédaction de la déclaration sur la liberté religieuse ou le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise est loin d'être négligeable. Sont aussi soulignées les critiques et insatisfactions que les observateurs ont manifestées devant certains textes, comme le décret sur les Eglises orientales ou devant le refus de mentionner explicitement les travaux du Conseil œcuménique des Eglises. De même, les limites des méthodes mises en œuvre ne sont pas passées sous silence. La fragmentation du travail, le risque d'un certain "tourisme conciliaire" (529) pour des observateurs de plus en plus nombreux mais de moins en moins stables ont été autant de facteurs qui ont, à certains moments, entravé l'ouverture œcuménique du concile. Dans cette présentation fouillée tout en restant fluide, M. Velati refuse les simplifications abusives, évitant par exemple de présenter les observateurs comme un groupe monolithique; des sensibilités diverses pouvaient s'y exprimer. Plus qu'une voix unique, le groupe a fait entendre une polyphonie aux accents parfois dissonants. Quelques figures de proue se détachent de l'ensemble: Oscar Cullmann et le Frère Roger Schutz, tous deux hôtes du Secrétariat pour l'unité, mais aussi le réformé Lukas Vischer, qui a assuré le lien avec le Conseil œcuménique des Eglises et son secrétaire Willem Visser't Hooft ou encore Bernard Pawley qui, dès la période préparatoire, est nommé représentant personnel de l'archevêque de Canterbury à Rome. Le panel des observateurs est large, mais reste exclusivement masculin – il y eut bien des observateurs, pas des observatrices – et très européen et américano-centré. L'ouvrage met également en exergue le rôle pivot joué par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens ainsi que la manière dont progressivement

les observateurs ont pu s'en détacher pour entrer en contact direct avec tel ou tel groupe d'évêques. D'interface exclusive, le Secrétariat a vu sa fonction se redéployer dans le sens d'un carrefour d'idées et de rencontres.

De cette vaste fresque se dégage non une sorte de para-concile ou de concile parallèle, mais un concile en interaction avec les autres Eglises chrétiennes, un concile œcuménique au sens plénier du terme. A travers des chemins parfois tortueux, l'Eglise catholique a intégré la présence des observateurs, et à travers eux des Eglises sœurs. En retour, elle les a aussi interpellés et modifié considérablement l'histoire du mouvement œcuménique. L'expérience conciliaire a d'ailleurs été le creuset de rapprochements futurs. Dans les deux derniers chapitres, l'auteur s'emploie à montrer comment les contacts noués au cours du concile ont été déterminants dans les développements ultérieurs de l'œcuménisme.

De l'ouvrage de M. Velati, on pourra regretter quelques légers déséquilibres dans le traitement des données. Ainsi la contribution des observateurs protestants ou anglicans est analysée de manière beaucoup plus précise que celle des orthodoxes. Le concile en lui-même paraît parfois trop réduit à une sorte de guerre de tranchées entre un front conservateur et un front progressiste. Mais on retiendra aussi la capacité à renouveler et enrichir l'historiographie par l'exploitation de sources encore dormantes. Enfin et surtout l'ouvrage démontre de manière magistrale la pertinence de la catégorie d'événement pour penser le concile. Vouloir réduire la portée œcuménique de Vatican II à ses seuls textes, c'est en amputer une part essentielle. Une fidélité étroite et exclusive aux textes peut finalement trahir le véritable sens de l'événement. Travail approfondi sur les sources et entrée de plain-pied dans les débats sur l'herméneutique conciliaire: ces deux qualités, souvent disjointes, sont ici réunies et donnent au livre de M. Velati toute sa valeur.

Bertrand Lesoing

DANIELE MENOZZI, «*Giudaica perfidia*». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, il Mulino, Bologna, 2014, 247 pp. (Saggi, 807)

Con il volume «*Giudaica perfidia*» Daniele Menozzi intende ripercorrere, sotto un'angolazione prospettica diversa e originale, la storia della Chiesa e della cultura cattolica dal concilio di Trento fino ai giorni nostri.

Muovendo dall'infelice sintagma "perfidia giudaica", codificato dalla liturgia cattolica post-tridentina nella formula «*Oremus et pro perfidis judeis*» e successivamente trascritta nel Messale romano del 1570, e analizzando poi

i reiterati tentativi di un suo possibile superamento, l'autore in effetti riscrive un importante capitolo della storia europea da cui emerge un'immagine della Chiesa e, più in generale, della cultura cattolica, sempre in bilico tra restaurazione e modernità.

Menozzi sembra voler sottolineare come nel variegato mondo della cattolicità persista una sorta di ancoraggio alla tradizione, rassicurante e autoconsolatorio, che ha alimentato per secoli devianze e pregiudizi con pesanti ricadute a livello sociale e culturale, e come al tempo stesso emerga, dalle pieghe della sua storia, il soffio di uno spirito critico che rompe il silenzio secolare e reintroduce, legittimandolo, il linguaggio della diversità.

Rimanendo nell'ambito del pregiudizio antisemitico, non può sfuggire il fatto che l'«*Oremus et pro perfidis judeis*» – dove il *perfidus* nelle traduzioni in volgare è sinonimo di bieco, malvagio, sleale, doppio, accaparratore –, letto ascoltato e ripetuto da intere generazioni in uno dei momenti liturgici più significativi per la Chiesa cattolica come la cerimonia del Venerdì Santo, abbia orientato negativamente, in alto come in basso, lo stereotipo sugli Ebrei, alimentando in modo pervasivo la “cultura del disprezzo” fino alla tragedia della *Shoah*. E tuttavia sarebbe ugualmente fatale non ravvisare, lungo il percorso della storia della cultura cattolica, gli elementi di una ben altra sensibilità teologico-religiosa, riconoscibile persino nell'età dei Lumi e della Rivoluzione francese.

Il volume di Daniele Menozzi si sviluppa perciò lungo il crinale di una polarità, ricorrente nella storia della Chiesa, tra regresso e progresso, tra immobilismo e volontà di rinnovamento.

Lo storico della Normale di Pisa non affronta infatti il tema dell'antisemitismo come un valore categoriale che ha attraversato, dentro e fuori la cultura cattolica, la storia dell'Occidente, ma come epifenomeno di una prassi consolidatasi attraverso l'uso della retorica e l'accezione acritica della nozione linguistica. L'autore sottolinea soprattutto come la stabilizzazione del pregiudizio, che da un tale meccanismo retorico è derivato, abbia avuto un'incidenza devastante, sia sul piano generale della politica sia su quello del tessuto sociale. A tale riguardo egli scrive: «l'analisi storica delle pratiche retoriche, e in particolare delle espressioni linguistiche, lungi dal ridursi a una mera storia di parole, rappresenta uno dei più efficaci strumenti ermeneutici a disposizione dello studioso per disvelare i meccanismi di funzione dell'aggregato sociale che le utilizza» (p. 12).

Allo stesso tempo, e per una motivazione parallela, viene ricordato come tuttavia (al di là delle suggestioni e della forza evocativa che il sintagma “giudaica perfidia” ha esercitato sui processi di assimilazione dei parametri culturali dell'anti-modernità) non sia venuta meno, negli ambienti cattolici più

illuminati, una sensibilità diretta a modificare la versione liturgica tradizionale, per prendere quanto meno le distanze dalle degenerazioni politico-sociali che il *topos* linguistico contribuiva a determinare e per le quali la Chiesa veniva chiamata a un atteggiamento di maggiore responsabilità: «il dibattito sulla “giudaica perfidia” – si legge nel testo di Menozzi – diventa lo scorcio attraverso il quale si colgono aspetti fondamentali della presenza della Chiesa nella società contemporanea» (p. 236).

Nel 1870 infatti, in occasione del concilio Vaticano I, i fratelli Augustin e Joseph Lehmann, ebrei convertiti al cattolicesimo, avevano redatto un documento con il quale si chiedeva che la preghiera per la conversione degli ebrei fosse animata da un afflato di carità piuttosto che da uno spirito di denigrazione e di disprezzo (p. 73). E, nel 1915, il futuro arcivescovo di Milano, il benedettino Alfredo Ildefonso Schuster pubblicava, con imprimatur ecclesiastico, una riedizione della preghiera del Venerdì Santo in cui veniva riportata la dicitura «preghiamo per gli infedeli giudei» e soprattutto la formula «Omnipotens semperterne Deus, qui Judaeos etiam a tua misericordia non repellis», cioè «Dio Onnipotente ed Eterno, che non rigetti dalla tua misericordia neanche gli Ebrei» (pp. 88-89).

Si tratta, com'è ovvio, di casi sporadici, ma che costituiscono comunque indicatori culturali importanti per quel clima di dialogo interreligioso che la Chiesa si appresterà ad affrontare negli anni '30 del secolo scorso.

È infatti del 1936, proprio alla vigilia dell'emanazione delle leggi razziali fasciste, il saggio, ormai ineludibile sul piano storiografico, di Erik Peterson (*Perfidia Judaica* in «Ephemerides liturgicae», vol. 50, pp. 296 e segg.) il quale, sulla base di un'erudita ricerca filologica, restituisce al termine *perfidus* il suo valore linguistico originario, affermando che per i latini esso era sinonimo di «non credente», tanto da essere usato indistintamente per indicare anche eretici, pagani e musulmani (p. 129).

L'uscita del saggio di Peterson segna un momento decisivo nel processo di disgelo tra cattolici ed ebrei e, più in generale, nella cultura del confronto tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose. E sebbene il tema del dialogo tra cattolicesimo ed ebraismo venga affrontato in tutta la sua ampiezza alla fine degli anni '50, e precisamente a partire dall'incontro storico tra Jules Isaac e Giovanni XXIII, il saggio di Peterson si pone come veicolo fondamentale per infrangere steccati che si credevano insuperabili. Nel 1948 infatti Jacques Maritain, amico di vecchia data di Peterson (p. 130), farà conoscere il saggio al sostituto alla Segreteria di Stato Giovanni Battista Montini con una lettera del 12 aprile 1948 (già pubblicata da Philippe Chenaux in *Paul VI et Maritain. Les rapports du “montinianisme” et du “maritanisme”*, Istituto Paolo VI/Studium, Roma 1994, pp. 104-105). Lo stesso Montini, a sua volta, lo

trasmetterà a Pio XII, ottenendo come risultato il *placet* del papa, sempre nel 1948, a una delibera del 10 giugno 1948 che rendeva pubblica l'accettazione da parte della Congregazione dei Riti della traduzione di *perfidus in infedele*.

Sembra persino ovvio affermare che dopo la *Shoah* diventava eticamente impellente per la Chiesa non solo la rivisitazione liturgica del Venerdì Santo, ma anche e soprattutto un radicale rovesciamento di prospettiva in merito al rapporto con l'ebraismo. In realtà, come dimostrano il libro di Peterson e l'opera di Maritain, nei decenni che precedettero le leggi razziali e l'inizio del secondo conflitto mondiale era già diffusa nella cultura cattolica, in Francia come in Italia, una diversa sensibilità diretta a sollecitare la Chiesa a confrontarsi con il "diverso". La riforma liturgica, che si definirà ufficialmente solo con l'avvento al pontificato di Giovanni XXIII, con l'*editio typica* del Messale tridentino approvata nel 1962 e con la successiva edizione del *Novus Ordo Missae* (1970), è solo il "segno" e/o il preludio di un rivolgimento culturale profondo che prepara il concilio Vaticano II, e che trova in esso la sua esplicazione "moderna".

Se la persistenza dell'antigiudaismo nella codificazione liturgica tridentina ha significato il rifiuto della Chiesa a confrontarsi con la modernità, il concilio Vaticano II ha rappresentato, con l'ufficializzazione di questa e di altre riforme liturgiche (e ovviamente non solo con esse), la riappropriazione da parte della Chiesa della sua naturale vocazione ecumenica. L'approdo conciliare veniva così a sancire l'esito di un riscatto ideale dopo un percorso piuttosto impervio e forse non del tutto conclusivo, tant'è che le concessioni fatte da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI ai seguaci di Lefebvre, in fatto di liturgia tridentina, sono state interpretate come una sorta d'inversione verso l'uso di formule non del tutto innocenti.

Ed è appunto sull'analisi della funzionalità di certi formulari e costrutti linguistici (che nascondono il più delle volte regressi ideologici pericolosi) che si dipana il filo logico del discorso di Daniele Menozzi.

Attraverso la storia delle "parole" lo studioso della Normale di Pisa riscrive un libro di storia, stimolante sotto il profilo della lettura e originale sul piano storiografico, che non è tanto un *excursus* sull'antisemitismo quanto piuttosto un libro di storia appunto, di storia civile e politica, della cultura e delle idee: «La perfidia – egli sottolinea – diventa il canale linguistico con cui si proietta su tutti gli ebrei, in ogni tempo e in ogni luogo, un'immagine negativa, in cui l'accusa di slealtà, doppiezza, tradimento, cattiveria si salda con la denuncia a ingannare, rubare e sfruttare. Si tratta di un'operazione retorica che risulta funzionale a quella demonizzazione dell'alterità che sfocia spesso nella propensione a cancellare il diverso» (pp. 7-8).

Marialuisa Lucia Sergio

TONINO CABIZZOSU, *I vescovi sardi al Concilio Vaticano II. Protagonisti*, Arkadia, Cagliari 2014 (Studi e fonti per la storia della chiesa sarda, 7)

Il testo di Tonino Cabizzosu *I vescovi sardi al Concilio Vaticano II. Protagonisti*, pubblicato nel dicembre del 2014, fa seguito ad un primo volume in cui lo scrittore già si occupò dello studio delle fonti, in modo puntuale e preciso (*I vescovi sardi al Concilio Vaticano II. Protagonisti*, Cagliari 2013). La sua opera si pone nel solco di quegli autori che hanno scelto di approfondire l'apporto dei padri conciliari provenienti da territori determinati e, pertanto, si differenzia da coloro che hanno studiato i diari conciliari dei padri, oppure hanno dedicato monografie ai singoli presuli che hanno preso parte al concilio.

L'autore aiuta il lettore con un'ampia introduzione che consta anche di un'elaborazione grafica sui contributi dei vescovi sardi e una loro configurazione alla vigilia e durante il concilio.

In seguito vengono analizzate le figure dei presuli sardi Antonio Angioni (1910-1991), Sebastiano Baggio (1913-1993), Lorenzo Basoli (1895-1970), Giuseppe Bonfiglioli (1910-1992), Paolo Botto (1896-1974), Giovanni Canestri (1918-), Paolo Carta (1907-1996), Adolfo Ciuchini (1881-1975), Francesco Cogoni (1894-1980), Sebastiano Fraghi (1903-1985), Mario Ghiga (1902-1963), Pietro Maleddu (1901-1988), Arcangelo Mazzotti (1880-1961), Giuseppe Melas (1901-1970), Giovanni Melis (1916-2009), Giovanni Pirastru (1883-1975), Carlo Re (1893-1978), Agostino Saba (1888-1962), Enea Selis (1910-1999), Francesco Spanedda (1910-2001), Antonio Tedde (1906-1982).

Risultano molto interessanti i commenti sintetici e chiarificatori di don Cabizzosu, il quale, nel presentare i contributi dei vescovi, pur facendo emergere il loro pensiero, non manca di sottolineare in maniera critica le arretratezze e i ritardi, così come i semi innovativi e le fondate speranze. Oltre alla precisione della ricerca scientifica, egli fornisce un buon apparato bibliografico, attraverso il quale approfondire le diverse tematiche. Non mancano, infatti, alcune prospettive che si possono ancora esplorare, come, ad esempio, la relazione dei presuli sardi con gli altri vescovi (italiani e stranieri), non approfondite nell'opera a causa della mole del lavoro.

Il merito dello scrittore consiste nel dare semplici pennellate, senza dilungarsi nei ragionamenti, in modo da permettere al lettore considerazioni e riflessioni personali.

Il volume contiene anche un prezioso studio della realtà ecclesiale delle diocesi isolate, e non trascurando l'analisi di alcuni aspetti riformisti presenti nei *vota* conciliari di alcuni vescovi, che, almeno in embrione, vengono definiti

dall'autore più lungimiranti. Al tempo stesso sono presenti veloci e interessanti spunti per una riflessione sull'incidenza dell'ecclesiologia conciliare negli anni del dopo concilio nel territorio.

L'opera, in conclusione, mostra come a cinquant'anni dalla chiusura, il concilio sia ancora vivo ed attuale nello studio delle sue fonti e della sua recezione.

Emanuele Avallone

CRONACHE

La Chiesa, mistero e comunione. A cinquant'anni dalla "Lumen gentium" (1964-2014), (PUL, 19-21 novembre 2014)

In occasione del 50° anniversario dalla promulgazione della costituzione conciliare *Lumen gentium* la Pontificia Università Lateranense ha ospitato il convegno *La Chiesa, mistero e comunione*, durante il quale sono state affrontate varie tematiche inerenti alla suddetta costituzione, ricostruendone la recezione ed indagando le piste di ricerca ancora aperte.

La prima sessione si è inaugurata con la prolusione del cardinale Gerhard L. Müller (Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede), seguita dagli interventi dei professori Giovanni Tangorra (Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense), e di Gilles Routhier (Università di Laval/Québec).

Il cardinal Müller ha sottolineato come la *Lumen gentium* sia stata frutto di un complesso rinnovamento ecclesiologico, ecumenico, liturgico, patristico e biblico, che si veniva attuando fin dalla prima metà del Novecento, e che ha fatto sì che il documento sulla Chiesa sia stato il ponte con l'ecclesiologia del concilio Vaticano I. Per una corretta comprensione della costituzione occorre tener conto della versione finale del documento, che illumina e rimanda alle altre costituzioni e agli altri documenti conciliari, ai quali è profondamente collegata (a mo' di "costellazione"), senza tralasciare la scia tracciata dai precedenti concili, ai quali peraltro si richiama, in linea di continuità, come ebbe a sottolineare il papa emerito Benedetto XVI (discorso alla Curia Romana del 2005). La novità apportata dal Vaticano II non consiste tanto in un approccio radicalmente nuovo e di rottura, quanto piuttosto nello sguardo ampio che tiene in considerazione una tradizione ancora più grande. Circa la recezione della *Lumen gentium*, Müller ha segnalato tre tappe che hanno caratterizzato gli anni post-conciliari: 1) la non considerazione del carattere sacramentale della Chiesa e le conseguenze che ne derivarono, come la messa in questione della sua infallibilità e del Magistero; 2) la confusione tra sacerdozio comune e ministeriale; 3) l'interpretazione del termine «subsistit in» dell'art. 8 della costituzione. Müller infine si è soffermato su due sfide attuali per la Chiesa: la prima, la comprensione della Chiesa come *sacramentum mundi*, cioè segno e strumento perché gli uomini raggiungano l'unione fra loro e l'intima unione con Dio, per intendere il nesso tra teologia del Corpo di Cristo e teologia del popolo di Dio. La seconda, la rinnovata comprensione del ministero episcopale e la sua natura collegiale, la quale rimanda ai Dodici e al loro compito di essere annuncio simbolico del compimento della speranza d'Israele.

Il professor Tangorra propone la relazione *La Chiesa si risveglia nelle anime: le radici di "Lumen gentium"*: egli presenta il clima ecclesiologico ed

ecclesiale che diede origine al rinnovamento conciliare attraverso alcuni dei principali autori, a cominciare da Adam Molher della scuola di Tubinga. Approfondendo l'ecclesiologia dei padri, Tangorra evidenzia come essi misero in luce la dimensione pneumatologica e comunitaria della Chiesa, gettando così le premesse che poi si sarebbero sviluppate nell'ecclesiologia della *Lumen gentium*; non vanno dimenticati i movimenti liturgico, ecumenico, biblico, laicale e missionario, sorti nelle prime decadi del '900, che coadiuvarono il menzionato rinnovamento conciliare. Il decennio che precede la *Lumen gentium* ha come protagonisti i rappresentanti della *Nouvelle théologie*: oltre a Lubac, Yves Congar è l'autore da ritenersi «il padre dell'ecclesiologia globale». Hans Urs Von Balthasar è «il teologo assente del Vaticano II, fisicamente ma non nel pensiero», al quale si può accostare Karl Rahner; egli non fu un ecclesiologo in senso proprio, ma il suo influsso su alcuni temi conciliari (la Chiesa-sacramento, l'universalità salvifica, l'allargamento dell'appartenenza, il diaconato, la Chiesa locale) è innegabile. Infine, Tangorra segnala la pista mariologica «pensata e impostata dai padri come ecclesiologia» – per dirla con Ratzinger –, poiché la Chiesa è anticipata e personificata in Maria, e Maria porta in sé tutto quanto il mistero della Chiesa. Grazie alla *Lumen gentium* l'ecclesiologia ha potuto spostare il proprio baricentro, facendosi più teologica che giuridica, più comunitaria che gerarchica, più diaconale che autoreferenziale.

Gilles Routhier, dal canto suo, nella relazione *Al di là della Chiesa ad intra/Chiesa ad extra: la Chiesa come sacramento di salvezza*, spiega come la nozione di sacramento applicata alla Chiesa («sacramento velato» di Cristo), appaia già negli studi ecclesiologici del diciannovesimo secolo. A partire dalla prima sessione conciliare, detta nozione è presente nel cosiddetto schema tedesco sul mistero della Chiesa del settembre 1963, a opera di Rahner, Semmelroth, Grillmeier et Ratzinger, in cui si vuole presentare la dimensione visibile e storica della Chiesa, oltre alla dimensione spirituale, che le consente di essere segno del destino escatologico del mondo e della famiglia umana, segno di riconciliazione e di comunione. Ciò presuppone che venga considerato l'aspetto missionario della Chiesa come testimonianza e segno del Vangelo che interPELLA per quello che è e non per quello che fa.

La seconda sessione è stata dedicata ai seguenti temi: santità, collegialità e primato, chiesa escatologica e mariologia. La professoressa Alexandra Diriar ha spiegato come la santità appartenga alla dimensione carismatica e pneumatologica della Chiesa, essendo frutto del principio di carità che la regge mediante l'azione dello Spirito Santo. Vocazione alla santità è, in definitiva, vocazione all'unione con Cristo, risposta personale che ha molteplici volti e forme secondo i doni concessi dallo Spirito e la diversità dei battezzati. La santità mette in rilievo il carattere sacramentale della Chiesa.

Mons. Marcello Semeraro, Vescovo di Albano, ha affrontato nella sua relazione le questioni sulle chiese particolari, l'episcopato e la collegialità, come temi trasversali al Vaticano II, per completare la dottrina del primato romano definita nel Vaticano I. Questione di rilievo è stata la sacramentalità dell'episcopato che, oltre alla consacrazione, rende il vescovo membro del collegio dei successori degli apostoli, sebbene la consacrazione non supponga di per sé la comunione delle chiese locali. Si ha una responsabilità nella sollecitudine per la Chiesa universale che si concretizza nel promuovere l'unità, la disciplina della Chiesa, le attività comuni e la missionarietà. Il ruolo del papa nel Collegio è un primato di giurisdizione, non sacramentale, e ci sono delle questioni ancora aperte sulle conseguenze di questa dottrina nella vita della Chiesa. Semeraro ha rievocato l'appello dei papi affinché le conferenze episcopali diventino nella collegialità un'analogia agli antichi patriarcati, e si è riferito anche alla "collegialità affettiva" come alla base che fa di tutti i vescovi un corpo sacramentale.

Infine, il professore Carlo Lorenzo Rossetti (*Socia Christi. Humanitas renovata*) ha trattato alcune questioni su escatologia e mariologia. Il n. 48 della *Lumen gentium* richiama il carattere peregrinante della Chiesa e la tensione tra la grazia e la Gloria e la santità; Dio manifesta il suo volto agli uomini attraverso i santi, esempi incarnati nella storia del Vangelo. Infine ha fatto riferimento alla dimensione mariana della Chiesa presentando Maria come modello della Chiesa. Maria e i santi sono i nostri benefattori e godiamo della loro intercessione, salvando la mediazione di Cristo e suscitando nelle creature un'imitazione. Maria, "nuova Eva", dona le chiavi della "nuova umanità" che possiede gli elementi di figliolanza, santità (consacrati nella carità) e contemplazione della gloria. L'articolazione di salvezza e pienezza da raggiungere impone una Chiesa come teofania, poiché il Messia è venuto, sta venendo e verrà.

La terza sessione è stata dedicata alla recezione del Vaticano II. Sono intervenuti i professori Gilfredo Marengo (Pontificia Università Lateranense), Norman Tanner (Pontificia Università Gregoriana), Sandra Mazzolini (Pontificia Università Urbaniana) e Lubomir Zak (Pontificia Università Lateranense). Marengo si è soffermato sulla rilettura data dai Sinodi celebratisi con Paolo VI e con Giovanni Paolo II, sul lento farsi strada della categoria di "comunione" in rapporto alla collegialità fino al Sinodo del 1985, in cui essa è emersa come idea centrale. Tanner, facendo un percorso storico fin dal medioevo, ha messo in rilievo come fino ad *Ecclesiam suam* di Paolo VI, il magistero pontificio non aveva elaborato un documento complessivo sulla Chiesa. La Mazzolini ha parlato del rapporto tra natura e missione ecclesiale, che sgorgano entrambe dalla concezione trinitaria della Chiesa. Le chiese locali sono soggetti primari di evangelizzazione avendo come missione quella della Chiesa universale.

Infine, Lumobir Zak ha parlato della Chiesa come comunione nel dialogo ecumenico, ricordando che i principi ecclesiologicali di comunione già erano presenti nel movimento ecumenico, e il fatto che la Chiesa universale sia presente nelle chiese locali è un elemento che contribuisce all'unità fra le Chiese.

L'ultima sessione ha presentato la recezione nei vari continenti attraverso le relazioni dei professori Mathijs Lamberigts (Università Cattolica di Lovanio, Belgio), Carlos Maria Galli (Pontificia Università Cattolica Argentina), e del cardinale Luis Antonio Gokim Tagle, Arcivescovo di Manila. Sull'Europa e la secolarizzazione per la vita della Chiesa, Lamberigts ha analizzato il concetto di secolarizzazione nel processo di modernizzazione che trasforma anche la religione, e la religione come parte di una cultura. Alla luce del Vaticano II, di fronte alla crisi socio-economica, la cultura della nuova evangelizzazione dovrà guardare ai diversi luoghi ove può essere presente la Chiesa attraverso l'apostolato dei laici. Per quanto riguarda l'America latina, Galli si è soffermato sull'ecclesiologia del Popolo di Dio, concetto che vede unito insieme le nozioni di mistero e di popolo e che ha sofferto interpretazioni sbagliate; il Popolo di Dio è il volto socio-storico della Chiesa-mistero; è comunione e sacramento, convocati alla santità nella comunione e nella missione, la Chiesa è in stato missionario ed è anche Chiesa madre. Infine, il cardinale Tagle ha parlato della recezione dal punto di vista dell'inculturazione e del dialogo interreligioso nell'area asiatica, che si realizza a partire dal mistero trinitario della Chiesa da dove emana la sua missione verso il mondo, a immagine di Cristo, del quale è segno visibile. In esso penetra le varie culture e strutture per purificarle dal peccato che impedisce il vero progresso umano. La Chiesa in Asia si costruisce dalla Chiesa locale, intersecando il Vangelo e i popoli nelle loro concrete culture, tradizioni religiose e situazioni di povertà, e in dialogo con la "Chiesa del silenzio", cioè con quanti sono perseguitati per via della loro fede e costretti a tacere, con i quali la Chiesa solidarizza nella preghiera, nella testimonianza e nel banchetto eucaristico.

Fermina Álvarez Alonso