

JoMaCC

Journal of Modern
and Contemporary Christianity

Vol. 4 – Num. 1
April 2025

e-ISSN 2785-6046



Edizioni
Ca'Foscari

e-ISSN 2785-6046

JoMaCC

Journal of Modern and Contemporary Christianity

Editors-in-Chief
Claus Arnold
Valentina Ciciliot
Giovanni Vian

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press

Fondazione Università Ca' Foscari

Dorsoduro 3246, 30123 Venezia

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni/riviste/journal-of-modern-and-contemporary-christianity/>

JoMaCC

Journal of Modern and Contemporary Christianity

Semestral Journal

Editors-in-Chief Claus Arnold (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Deutschland) Valentina Ciciliot (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giovanni Vian (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Advisory Board Alejandro M. Dieguez (Archivio Apostolico Vaticano) Enrico Galavotti (Università degli Studi «G. d'Annunzio» Chieti-Pescara, Italia) Gerd-Rainer Horn (SciencesPo, Paris, France) John Maiden (The Open University, UK) Charles Mercier (Université de Bordeaux, France) Laura Pettinaroli (École française de Rome, Italie) Eva Salerno (Institut Catholique de Paris, ISP-Faculté d'Education, France) Rafael Serrano García (Universidad de Valladolid, España) Klaus Unterburger (Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland)

Editorial Board Enrico Baruzzo (Università degli Studi di Padova, Italia) Patrizia Luciani (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia) Saretta Marotta (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Daiana Menti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Ivan Portelli (Istituto di Storia Sociale e Religiosa, Gorizia, Italia) Francesco Tacchi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Carlo Urbani (Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, Italia)

Managing Editor Federica Ferrarin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Head Office Ca' Foscari University of Venice | Department of Humanities | Dorsoduro 3484/D, 30123 Venice, Italy | jomacc_editor@unive.it

Publisher Edizioni Ca' Foscari | Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venice, Italy | ecf@unive.it

© 2025 Ca' Foscari University of Venice

© 2025 Edizioni Ca' Foscari for the present edition



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della rivista. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: all essays published in this issue have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Advisory Board of the journal. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Table of Contents

Editorial

Claus Arnold, Valentina Ciciliot, Giovanni Vian 5

Pope Francis and Women: The Ambivalences of a Pontificate

Regina Heyder 7

Le Pape François et la Chine

Benoît Vermader 35

Il ‘Patriarca verde’ Bartolomeo I: la missione eco-teologica e il rilancio dell’Ortodossia

Alfredo Gabrielli 65

Il confronto tra cristianesimo e comunismo nella secolarizzazione del XX secolo

L’originale percorso di Mario Gozzini
Giambattista Scirè 101

Il diario del Concilio Vaticano II di Loris Francesco Capovilla (11-25 ottobre 1962)

Introduzione ed edizione critica
Enrico Galavotti 127



Editorial

Claus Arnold, Valentina Ciciliot, Giovanni Vian

This issue proposes, in thematic continuity with the previous one,¹ a number of further contributions on aspects of Francis' pontificate, which is now in its thirteenth year. In particular, insights are offered on three themes of great importance. In two cases, these contributions are derived from specific in-depth studies: firstly, the question of the role of women in the Roman Catholic Church, between hopes, expectations and resistance, is the subject of a measured synthesis by Regina Heyder that expands to some more general interpretative considerations of Pope Bergoglio's pontificate; and secondly, the relations between the Holy See and the People's Republic of China, which under Francis have evolved in terms of significant novelty and of which Bernard Vermander traces a broad reconstruction and to a certain extent an "on the ground" evaluation.

These two topics are accompanied, with a certain chronological continuity, by a broad overview of the "eco-theological" commitment of the Patriarch of Constantinople, Bartholomew I, and his

¹ See *JoMaCC*, 3(2), 2024, "Francesco: oltre un decennio di pontificato". <http://doi.org/10.30687/JoMaCC/2785-6046/2024/02>.

programme for the revival of Orthodox Christianity, aspects that have hitherto been relatively little studied from a diachronic perspective and that allow us to focus on an issue such as ecology, which Francis also took up as fundamental. Alfredo Gabrielli's article proposes several comparative elements between the two perspectives, that of Bartholomew I and Francis, though favouring an in-depth study of the position of the Patriarch of Constantinople.

Two further articles are appended to the issue. The annotated edition of the diary of Monsignor Loris Francesco Capovilla, John XXIII's secretary, during the first days of the Second Vatican Council, which was introduced and edited by Enrico Galavotti, offers scholars a significant new source on the history of the Second Vatican Ecumenical Council, alongside the many other sources that are already available.

Finally, Giambattista Scirè proposes a study on the relationship between Christianity and Communism in Italy through the case of Mario Gozzini, a Catholic intellectual and later an independent senator in the ranks of the Italian Communist Party. This peculiar figure is brought into focus against the backdrop of the secularisation processes of 20th-century Italian society.

Finally, it is important to note that in March 2025, *JoMaCC* received two important acknowledgments: it was included in ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences) for the following academic domains: History; Religious Studies and Theology. Additionally, the journal was recognised as a scientific journal for Area 11 (Historical, Philosophical, Pedagogical and Psychological Sciences) by ANVUR (the Italian National Agency for the Evaluation of Universities and Research Institutes).

Pope Francis and Women: The Ambivalences of a Pontificate

Regina Heyder

Theologisch-Pastorales Institut Mainz, Deutschland

Abstract At the beginning of Pope Francis' pontificate, many Catholics expressed hopes for substantial changes for women in the Church. Pope Francis has taken up these expectations and speaks more than any pope before him about 'women in the Church'. On the one hand, he refers to gender stereotypes and the corresponding complementarity of women and men; on the other hand, the idea of reciprocal relationships is becoming increasingly important to him. Changes in his pontificate concern the liturgy and women in leadership positions, while with regard to the sacramental ordination of women, the door is still closed. Since the Synod on Synodality, however, there seems to have been renewed movement on the issue of the sacramental ordination of women deacons. During his pontificate, Pope Francis had to confront the abuse of women religious in the Church, which has now become public knowledge. Changes to canon law and the intention to define spiritual abuse as an offense are evidence of efforts to combat these offenses committed by clerics. During Francis' pontificate, new reform-oriented women's networks have emerged, and the established women's organizations have expanded their forms of action.

Keywords Pope Francis. Women. Gender Stereotypes. Sexual abuse of women religious. Synod on Synodality 2021-24. Catholic Women's Organizations.

Summary 1 Introduction: Pope Francis and Women – Biographical, Doctrinal, and Narrative Approaches. – 1.1 Women of Faith, Women of Strength. – 1.2 Women's Nature, Contributions, Dignity, Significance, and Recognition. – 1.3 Exempla: Mary and Female Saints. – 2 One Door Closed, One Door Half Opened? Women's Ordination to the Priesthood and to the Permanent Diaconate. – 2.1 "Women, in the Church, are more important than bishops and priests". – 2.2 Female Deacons? – 3 Lex Orandi, Lex Credendi? – 4 Sexual Abuse of Religious Sisters and Adult Lay Women: "the other scandal of the Church". – 5 Women's Leadership Roles Within the Roman Curia and Vatican Institutions. – 6 Women and Pope Francis: New and Long-Established Networks. – 6.1 New Networks. – 6.2 Established Catholic Women's Associations. – 6.3 Networks of Female Catholics Identifying as Conservative. – 7 Conclusion.



Peer review

Submitted 2025-02-05
Accepted 2025-02-17
Published 2025-04-04

Open access

© 2025 Heyder | © 4.0



Citation Heyder, R. (2025). "Pope Francis and Women: The Ambivalences of a Pontificate". *JoMaCC*, 4(1), 7-34.

DOI 10.30687/JoMaCC/2785-6046/2025/01/006

Hopes, expectations, or even fears always accompany the beginnings of a pontificate. In 2013 and the following years, many Catholics were optimistic that under Pope Francis the Church would see substantial changes for women. Numerous publications, particularly in Italian, dealt with ‘Pope Francis and women’ – a subject that was simply not present in the literature by and about Pope Benedict XVI.¹

1 Introduction: Pope Francis and Women – Biographical, Doctrinal, and Narrative Approaches

1.1 Women of Faith, Women of Strength

On the one hand, these publications present women who have had an impact in Jorge Bergoglio’s life. In doing so, the authors are following a path that Pope Francis himself has laid in his autobiographical interviews with Sergio Rubin and Francesca Ambrogetti, when he was Cardinal of Buenos Aires. These interviews had been published in 2010 under the title *El Jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio s.j.* and were subsequently translated into numerous languages when Bergoglio became Pope Francis.² Like Francis’ autobiographical publication from 2024, *Life. My Story through History*, the volume begins with Grandma Rosa, a key figure of his childhood, to whom he also owes his familiarity with Piedmontese Italian. Rosa Vassallo, who was involved in the female branch of the Catholic Action in Asti (*Unione femminile cattolica italiana*) before emigrating to Argentina, was decisive for the young Bergoglio’s religious development:

In fact, it was she who gave me my first introduction to Christianity, taught me to pray, and talked to me about that great personage I didn’t yet know: Jesus.³

The formative female figures in Bergoglio’s life also include his mother Regina Maria Sivori, who would have preferred a career in medicine for her son, and Esther Balestrino de Careaga from Paraguay, who taught him the importance of precise work as head of a chemistry

¹ Canta, *Papa Francesco parla alle donne*; Fabrizio, *Francesco. Il papa delle donne*; Francesco, *La Chiesa è donna*; Franziskus, *Keine Kirche ohne Frauen*; Galeotti, Scaraffia, *Papa Francesco e le donne*; Militello, Noceti, *Le donne e la riforma*; Romeo, *Francesco e le donne*.

² Rubin, Ambrogetti, *El Jesuita*.

³ Francis, *Life*.

laboratory. She played a leading role in the Paraguayan women's movement in the 1940s and was one of the co-founders of the *Madres de Plaza Mayo* during her exile in Argentina. Bergoglio was in contact with this communist sympathizer until she was kidnapped and murdered by the Argentinian military junta in December 1977. The intention of these autobiographical narratives is to demonstrate that in his life, Francis has met women with exceptional strength who have been shaping his faith as well as his image of women to this day.

1.2 Women's Nature, Contributions, Dignity, Significance, and Recognition

Pope Francis' statements on women's characteristics are abundant: women are harmony, poetry, beauty, peculiar sensitivity and tenderness, genuine strength and reserve of the entire humanity. Women are more patient, more creative, more courageous than men.

The feminine genius is decisive in public life as well as in families. A woman knows how to take life to heart, brings into the world the grace that makes things new, possesses the power of care and healing. A woman's look at things opens the new perspective of love that originates hope, and she can uniquely synthesize the languages of the mind, the heart, and hands. Women give an example of determination and possess a strength that does not give up and transcends suffering.

Much more should be done in women's favour: their voices should be given more weight; their authority should be recognized; they should be given more space and participate more and more in decision-making.

In short: Woman is unique, or – as the title of a book published under the name of Pope Francis in October 2024 puts it – *Sei unica. Inno al genio femminile* (You Are Unique. Hymn to the Female Genius). All of the above statements are taken from the introduction to this book and its first chapter on the “seven talents of women that make the world a better place”; they provide a synthesis of a “synthesis”.⁴ The book itself is a kind of florilegium, the quotes originating from Pope Francis' teachings in his encyclicals (especially *Amoris laetitia*), apostolic exhortations, general audiences, homilies, meditations, speeches, and press conferences.

In fact, Francis' countless affirmations on women provide more than enough material for such collections. As the statements above show, they have always been ambivalent – idealizing, eulogizing, and patriarchal precisely because they project gender stereotypes onto

⁴ Cf. Francesco, *Sei unica*, 7-13. These two chapters are characterized as “a synthesis” of different texts (see 219 ff.).

women with the intention to legitimize the expansion and, above all, the limitation of women's agency simultaneously. With a view to various narratives that stylized Francis as a kind of an unconventional papal 'superman', he himself referred to Sigmund Freud:

Sigmund Freud diceva, se non sbaglio, che in ogni idealizzazione c'è un'aggressione.⁵

Women feel just the same.

Pope Francis' statements on women perfectly fit into the pattern described by the philosopher Kate Manne:

Women may not be simply human *beings* but positioned as human *givers* when it comes to the dominant men who look to them for various kinds of moral support, admiration, attention, and so on.⁶

[...] women are expected to give traditionally feminine goods (such as sex, care, nurturing, and reproductive labour) to designated, often more privileged men, and to refrain from taking traditionally masculine goods (such as power, authority, and claims to knowledge) away from them.⁷

Kate Manne's concept provides an explanation how women's contribution can be described as in *Sei unica* and at the same time women can still be denied access to most leadership positions in the Church and to ordination to the priesthood – apart from the fact that this is a question of gender justice, despite all assertions to the contrary.⁸

Pope Francis' particular style owes much more to Pope John Paul II and his notion of the 'feminine genius' than to the Second Vatican Council which wisely refrained from describing any gender stereotypes. Both popes assume a biologically based complementarity of the sexes, and Pope Francis considers gender theory (in the singular!) an ideology that erases the differences between men and women. Besides the eulogies, Pope Francis sometimes uses unfortunate images, for example when he translates Latin American idioms into Italian or talks of women in a disrespectful and paternalistic manner – examples are the female theologians in the International Theological Commission whom he characterized as "strawberries on the cake", or the women religious with "vinegar-faces". It is the Pope himself who condemns chauvinism and machismo as part of the culture of his Argentinian

⁵ De Bortoli, "Intervista con Papa Francesco".

⁶ Manne, *Down Girl*, XIX.

⁷ Manne, *Entitled*, 11.

⁸ Cf. Beattie, "Human Dignity and Rights".

homeland, without himself being able to escape it completely.⁹

The events during the Pope's apostolic trip to Belgium in September 2024 demonstrate how antiquated it is to convey these stereotypes today. In the Aula Magna of the Catholic University of Louvain, the Pope had told the students:

The Church is woman, female and not male. She is female, a wife. [...] Womanhood speaks to us of fruitful welcome, nurturing and life-giving dedication.¹⁰

In an unprecedented move, the Université Catholique Louvain distanced itself from this position in a press release and made a connection between these gender stereotypes and "sexist and sexual violence":

UCLouvain expresses its incomprehension and disapproval of the position expressed by Pope Francis regarding the role of women in the Church and in society. He declared: 'Womanhood is motherhood [in the original Italian 'accoglienza feconda'], nurturing and life-giving dedication'. UCLouvain can only express its disagreement with this deterministic and reductive position. UCLouvain is an inclusive university and committed to the fight against sexist and sexual violence.¹¹

However, the view of Francis as a Pope, who only recurs to hyperbolic gender stereotypes, does not depict the entire picture. Unlike his predecessor, Francis repeatedly and unequivocally denounces discrimination against women in society and in the Church. Already in *Amoris laetitia* he talks about "unacceptable customs", among them "the shameful ill-treatment to which women are sometimes subjected, domestic violence and various forms of enslavement". Francis mentions the "verbal, physical, and sexual violence that women endure in some marriages", "the reprehensible genital mutilation of women", the "lack of equal access to dignified work and roles of decision-making". The pope deplores the exploitation of the female body, be it through surrogate motherhood or in the media. The belief "that many of today's problems have arisen because of feminine emancipation", is, according to the Pope, "a form of male chauvinism". In the women's movement he discovers "the working of the Spirit for a clearer recognition of the dignity and rights of women".¹²

⁹ Cf. Francis, *Press Conference on the Return Flight From Bahrain*.

¹⁰ Francis, *Meeting with University Students*.

¹¹ Université catholique de Louvain, *Reaction to the Pope's Address*.

¹² Cf. Francis, *Apostolic Exhortation Amoris laetitia*, art. 54. Cf. John XXIII, *Pacem in terris*, art. 41, where women's "increasing awareness of their natural dignity" and their

1.3 Exempla: Mary and Female Saints

In addition to the essentialization of women, Francis' rhetoric is characterized by the fact that he repeatedly recurs to *exempla*, example narratives about contemporary nameless women as well as about the great figures from the cosmos of female saints. Mary, the mother of Jesus, is unrivalled among the female saints; she is the mother of the Church and of faith; she is the star of the new evangelization and the mother of the living Gospel;¹³ she is the woman of listening, the woman of decision, the woman of action and much more.¹⁴ She is the Untier of Knots, as depicted in a picture in the Augsburg Church of St. Peter am Perlach, which became so dear to Francis.¹⁵

Apart from Mary, Pope Francis especially venerates the French Carmelite Saint Therese of the Child Jesus, whom he quotes at length in his latest encyclical *Dilexit nos* (2024). She is the first woman ever to be cited in an encyclical by Pope Francis.¹⁶ Undoubtedly due to the chosen topic, the veneration of the Sacred Heart, in this document the writings of female saints are present to a significant extent whereas in his previous encyclicals Francis had never cited any women at all and in his Apostolic Exhortations hardly any. An exception is *Querida Amazonía*, where lines of the South American female writers Amarilis Tupiassú, Yana Lucila Lema, and Sui Yun appear in the poetic passages. The reception of contemporary women theologians in Pope Francis' magisterial documents is still to be awaited.

In Pope Francis' rhetorical strategy, the *exempla* are aimed at concrete action and also at insight into (inconvenient) doctrinal teachings. Thus, the example of Mary is to become concrete in the lives of women and should, above all, make them aware that they are essential in the Church. Mary at Pentecost in the midst of the apostles shows that "women, in the Church, are more important than bishops and priests".¹⁷ This argument inevitably evokes images and icons of Pentecost that show Mary as the central figure in the midst of the

demand for rights and duties in domestic and in public life are considered a "characteristic of present times".

¹³ Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*, art. 288.

¹⁴ Cf. Francis, *Preghiera a Maria*.

¹⁵ Cf. Francis, *Preghiera per la Giornata Mariana*.

¹⁶ Quotes of Saint Therese of the Child Jesus in Francis, *Dilexit nos*, art. 90, 133-42, 195-9. Further women saints quoted or mentioned are Faustina Kowalska, Gertrude of Helfta, Catherine of Siena, Margaret Mary Alacoque, Lutgarde and Mechtilde of Hackeborn, Angela of Foligno, and Julian of Norwich. The importance of Saint Therese of the Child Jesus for Pope Francis may also be seen in his apostolic exhortation "*C'est la confiance*" on the occasion of the 150th anniversary of Saint Therese's birth.

¹⁷ In 2018, Pope Francis inserted the celebration of Mary, Mother of the Church, on the day after Pentecost as a Memorial into the Roman calendar.

apostles and thus attribute a singular significance to her that the biblical text itself does not suggest: according to Acts 1,12-14, a larger group consisting of the apostles, the women, Mary the mother of Jesus and his brothers were united in prayer in Jerusalem.

2 **One Door Closed, One Door Half Opened? Women's Ordination to the Priesthood and to the Permanent Diaconate**

2.1 **"Women, in the Church, are more important than bishops and priests"**

Right from the very beginning of his pontificate, Pope Francis has left no doubt that he neither wants nor considers it possible for women to be ordained to the priesthood. With reference to *Ordinatio sacerdotalis* from 1994 he has declared that

as far as women's ordination is concerned, the Church has spoken and said: 'No'. John Paul II said it, but with a definitive formulation. That door is closed, but on this issue I want to tell you something. I have said it, but I repeat it. Our Lady, Mary, was more important than the Apostles, than bishops and deacons and priests.¹⁸

What this often-repeated statement means for Pope Francis may be read in *Querida Amazonia* arts. 99-103, the post-synodal apostolic exhortation from 2020:

In the Amazon region there are communities that have long preserved and handed on the faith even though no priest has come their way, even for decades. This could happen because of the presence of strong and generous women who, undoubtedly called and prompted by the Holy Spirit, baptized, catechized, prayed and acted as missionaries.

This summons us to broaden our vision, lest we restrict our understanding of the Church to her functional structures. Such a reductionism would lead us to believe that women would be granted a greater status and participation in the Church only if they were admitted to Holy Orders. But that approach would in fact narrow

¹⁸ Cf. Francis, *Press Conference on the Return Flight From Rio de Janeiro*. The definitive character of *Ordinatio sacerdotalis* is the subject of theological debate, cf. the declaration of Ladaria, *In Response to Certain Doubts*; Eckholt, *Women in Church Ministries*; Knop, *God's Strong Daughters*.

our vision; it would lead us to clericalize women, diminish the great value of what they have already accomplished, and subtly make their indispensable contribution less effective.

By making present the “tender strength of Mary, the Mother” women are contributing to the Church, with “the kind of power that is typically theirs”, with their “simple and straightforward gifts”, with “other forms of service and charisms that are proper to women”, “in a way that reflects their womanhood”.¹⁹ With this essentialist concept Francis justifies the theologically highly problematic separation of a person’s role in the Christian community and sacramental ordination. This essentialism is almost exclusively expressed in relation to women – sentences about men’s power, men’s gifts and charisms, or the ways that would reflect men’s masculinity, may only rarely be found. What however is in the background of Francis’ theology are the so-called Marian and Petrine principles, which were first formulated by Swiss theologian Hans Urs von Balthasar and which have been highly appreciated by the popes since Paul VI, yet in entirely diverse contexts. Their intention is – very roughly outlined – to describe along gender characteristics a specific female respectively male presence in the Church: Authority, structure, and ordination are reserved to the male-Petrine principle, whereas the female-Marian principle relates to the inner, mystic life of the Church. Since “the Church is woman”, and she is a “bride”, Pope Francis concludes that the “Marian [principle] is more important than the Petrine”. According to him it was one of the great sins to have “masculinized” the Church, and she should strive now to de-masculinize herself (“smaschilizzare la Chiesa”).²⁰ This spontaneous appeal to the members of the International Theological Commission in November 2023 was to have a concrete effect: Italian Sr. Linda Pocher, who is teaching Christology and Mariology at the Pontifical Faculty of Educational Sciences Auxilium in Rome, organised four meetings of mostly female theologians for the C9, the Council of Cardinals. Each of these meetings is documented in a book, starting with a critique of Balthasar’s principles as Leitmotiv: “Smaschilizzare la Chiesa”? *Confronto critico sui ‘principi’ di H.U. von Balthasar*. Pope Francis contributed a trenchant preface to each of the books.²¹

The range of contributors demonstrates a great openness to current challenges, critical issues and the experiences of women in a global

¹⁹ Francis, *Apostolic Exhortation Querida Amazonia*; cf. Francis, *Evangelii Gaudium*, arts. 103-4; Wendel, “Partizipation”.

²⁰ Francis, *Udienza*.

²¹ Cf. Vantini, Castiglioni, Pocher, “Smaschilizzare la Chiesa”?; Wells et al., *Donne e ministeri*; Pocher, da Costa Pedro, Morra, *Donne e uomini*; Horak, Pocher, Rotondi, *Economia e diritto*.

and ecumenical context. Besides Linda Pocher, the contributors of the first meeting, e.g., include the professor of Philosophical Anthropology and Fundamental Theology Lucia Vantini (Verona and Venice), who is current president of the *Coordinamento Teologhe Italiane* and has published on ‘dangerous’ topics as power, gender, sexual difference, or motherhood and fatherhood, and Luca Castiglioni, a professor of Fundamental Theology teaching at the Seminary of Milan, who has written on baptismal equality and sexual difference.²² Speakers at the third meeting were Stella Morra, who teaches Fundamental Theology at the Gregorian University, and Regina da Costa Pedro, who writes about her experience as an Afro-Brazilian woman of colour and a religious sister. Often she was the first Black woman – in her congregation, in classes at the Gregorian University, or in leadership positions. Da Costa Pedro includes the testimonials of four other Brazilian women, thus proving that cultures, like women and men, must be thought of in the plural, as is reflected in the book title: *Donne e uomini: questione di culture. Per una Chiesa del noi*.

It would require a further article to describe the reception of the magisterial documents during Francis’ pontificate by women theologians and/or feminist theologians. Despite all criticism levelled at these documents in detail, many consider them as a source of inspiration, whereas the works and teachings of the ‘Theologenpapst’ Benedict XVI have often been passed over in silence (at least in German-speaking countries, the reception of Joseph Ratzinger/Benedict XVI is clearly dominated by male theologians).²³ Pope Francis in contrast has focused on topics that female theologians had previously recognized as signs of the times – ecology and climate justice, migration, marriage, family and relationships, ethics of care, global solidarity, interreligious dialogue, to name but a few.²⁴

2.2 Female Deacons?

Even in the Pope’s understanding the magisterial document *Ordinatio sacerdotalis* does not ban the ordination of female deacons. With him, the sacramental diaconate of women seemed to be a realistic

²² Cf. Castiglioni, *Figli e figlie di Dio*.

²³ Cf. e.g. Tück, *Der Theologenpapst*, with only three contributions by female theologians H.-B. Gerl-Falkovitz, J. Rahner, U. Nothelle-Wildfeuer (out of a total of 36 contributions).

²⁴ Women theologians who refer to the teachings of Francis besides those mentioned in this contribution include e.g. Virginia Azcuy, Maria Clara Bingemer, Agnes M. Brazal, Farina Dierker, Elizabeth E.Green, Marianne Heimbach-Steins, Julia Knop, Stella Morra, Marinella Perroni, Dorothea Sattler, Marie-Jo Thiel, Adriana Valerio, Olga Consuelo Vélez Caro, Birgit Weiler.

goal. Already under Cardinal Joseph Ratzinger, the International Theological Commission had dealt with developments and perspectives on the diaconate and published its findings in 2002.²⁵ A background is the decision of the Second Vatican Council to revive the permanent diaconate of men after it had been forgotten in the Church for centuries. According to the Council's constitution on the Church *Lumen gentium* art. 29, the bishops' conferences should decide whether to introduce or not deacons with the consent of the Roman Pontiff. At a meeting between Pope Francis and representatives of the *Unione Internazionale delle Superiore Generali* (International Union of Superiors General) on 16 May 2016, the women religious asked Pope Francis what was preventing the Church from including women among the permanent deacons. Pope Francis promised to set up a commission with members suggested by the UISG and by the Congregation for the Doctrine of Faith. Until June 2018, it worked primarily on the diaconate of women in the Early Church. The commission members to date do not know what results have been presented in their name by Cardinal Ladaria to Pope Francis. After discussions in favour of female deacons during the Amazon Synod a second commission was established, which held two conventions in 2021 and 2022. Nothing is known about its results, and when asked about the findings in an interview in May 2024, Pope Francis once more expressed a firm 'no':

No. If it is deacons with holy orders, no. But women have always had, I would say the function of deaconesses without being deacons, right? Women are of great service as women, not as ministers.²⁶

Interviews are certainly not the most authoritative way of the magisterium to express itself, and it seems that Pope Francis has since then made another change of positions. His desire to keep the second session of the Synod on Synodality 2021-24 free from discussions about female deacons did not prove to be successful. On the contrary these discussions prevailed, and in the end, the members of the Synod voted not unanimously, but with the necessary majority on the statement:

There is no reason or impediment that should prevent women from carrying out leadership roles in the Church: what comes from the

²⁵ International Theological Commission, *From the Diakonia of Christ*. Cf. also Noceti, *Diacone*.

²⁶ O'Donnell, "Interview With Pope Francis" (21 May 2024), cited in Zagano, "Survey of Vatican Studies", 516.

Holy Spirit cannot be stopped. Additionally, the question of women's access to diaconal ministry remains open. This discernment needs to continue.²⁷

During the Synod, the news came as a surprise that the second commission on the diaconate is to continue its work; it convened again in Rome in February 2025. And Pope Francis who approved the Synod's Final Document and declared it to be part of the ordinary Magisterium of the Successor of Peter, even mentions this position affirmatively in his last autobiographical work *Hope*.²⁸

The Synod's Final Document, speaking with the voices of more than 350 male and female members, clerics and lay people, who during this Synod for the first time were allowed to vote, is remarkable in a further aspect: in it literally no gender stereotypes or ideas of complementarity are to be found. Instead, another, less prominent strand of Pope Francis' teaching is repristinated: the ideal of reciprocity should shape the relationships between men and women and between husband and wife (art. 36; art. 52).

After more than a decade of Francis' pontificate, the honeymoon between women and the Pope is long over. Today, female Catholics find themselves "between disempowerment and empowerment", as Osnabrück theologian Margit Eckholt puts it.²⁹ Hopes have often turned into disappointed expectations. Pastoral theologian Ute Leimgruber speaks of "paternalistic oppressive care" with regard to the quoted passages from *Querida Amazonía*.³⁰ With the blog post "Women in the Church. Spare Me This Plitudinous Waffle", theologian Tina Beattie reacted to the *Instrumentum laboris* for the Second Session of the Synod on Synodality and its announcement that the admission of women to the diaconal ministry "will not be the subject of the work of the Second Session" and the document's statement that

it is good that theological reflection should continue, on an appropriate timescale and in the appropriate ways.

Tina Beattie speaks of "delays, deferrals, further reflections, unpublished reports".³¹ After the high expectations of the early years, many theologians as well as Catholic women and men with a reform agenda are now more or less disillusioned (those with a more conservative

²⁷ Francis, XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal Church*.

²⁸ Cf. Francis, *Hope*, 178.

²⁹ Eckholt, *Frauen in der Kirche*.

³⁰ Leimgruber, "Fürsorgliche Krankenschwestern", 176-7.

³¹ Beattie, "Women in the Church". Cf. also Marzano, *La Chiesa immobile*.

agenda have been disillusioned right from the beginning of the pontificate). The situation, however, is different in certain Latin-American, African and Asian regions, where Pope Francis is an important ally against the globalized exploitation of the Earth, and the discrimination against women, migrants, indigenous people, to name only a few. It is to be mentioned that analysis and fierce critique nevertheless benefit from Pope Francis' understanding of *parrhesia* – a concept much less appreciated in the previous pontificates. And, at least in theory, Pope Francis knows how urgent substantial changes are right now. In his preface to the book *Donne e uomini: questione di cultura. Per una Chiesa del noi*, published by Italian Theologian Linda Pocher only a few days before *Sei unica*, he is very clear:

A livello istituzionale, le resistenze al cambiamento possono assumere la forma di vere e proprie strategie che a volte vengono messe in atto per bloccare la riforma: rimandare le decisioni a un futuro indefinito; rispondere alle richieste con il silenzio, cioè non rispondere; rifugiarsi dietro a un falso bisogno di discutere e indagare senza fine; moltiplicare la burocrazia; eliminare in vari modi le persone che danno fastidio, oppure stancarle in modo da spingerle a rinunciare alle loro richieste.

Il segno che una comunità ha fatto un buon discernimento è la consolazione. Finché non c'è consolazione nella comunità ecclesiale, il discernimento non è compiuto: forse si tratta di ascoltare più in profondità e senza giudizio; forse si tratta di arrivare a una decisione più definitiva, anche se *ad experimentum*; sicuramente si tratta di fare più attenzione alle resistenze, di nominarle e di dare loro parola.³²

3 Lex Orandi, Lex Credendi?

Various changes with regard to women's issues have been taking place during the pontificate of Pope Francis. Some of them apply to the *lex orandi*, starting with the washing of the feet on Maundy

³² Francis, "Prefazione", in Pocher, da Costa Pedro, Morra, *Donne e uomini*, 6 (Author's transl.: "At the institutional level, resistance to change can take the form of real strategies that are sometimes put in place to block reform: postponing decisions to an indefinite future; responding to requests with silence, that is, not responding; taking refuge behind a false need to discuss and investigate endlessly; multiplying bureaucracy; eliminating in various ways people who are a nuisance, or tiring them so as to push them to give up their demands. The sign that a community has made a good discernment is consolation. As long as there is no consolation in the ecclesial community, discernment is not accomplished: perhaps it is a matter of listening more deeply and without judgement; perhaps it is a matter of arriving at a more definite decision, even if *ad experimentum*; it certainly is a matter of paying more attention to resistance, of naming it and giving it a voice").

Thursday 2013 in the Roman youth prison Casal del Marmo. As it has been his practice already as Archbishop of Buenos Aires, Pope Francis included in this gesture two women and also a non-Catholic prisoner, whereas the washing of feet is traditionally performed on men only (in 2024, in the prison Rebibbia, Pope Francis washed the feet of women exclusively). As it was to be expected this provoked fierce critique for breaking with tradition, but following Francis' homilies on the Maundy Thursdays during his pontificate, he understands the washing of feet as an inclusive symbol of God's love, of human humility, and solidarity. In 2014, Pope Francis made this a law for the whole Church when he in a letter to Cardinal Sarah, then head of the Congregation for the Divine Worship, decreed that the pastors are allowed to choose the participants of the rite among all members, male or female, of the people of God.³³

In 2016, Francis elevated Mary Magdalene to the rank of apostle and subsequently her liturgical celebration from obligatory memory to the status of Festivity, as it is the case with the other apostles. Francis also formalized Mary Magdalen's ancient title *apostola apostolorum* (apostle of the apostles), commemorating

the peculiar function of St. Mary Magdalene as the first witness of the Risen Christ and the first messenger who announced to the apostles the resurrection of the Lord.³⁴

The liturgical agency of women was then to be enlarged in 2021, when, with the *motu proprio Spiritus Domini*, Francis modified can. 230 § 1 of the Code of Canon Law, explicitly referring to the royal priesthood received in the Sacrament of Baptism.³⁵ "All suitable faithful", male or female, may now be entrusted the ministries of *lector* and *acolyte*, formerly reserved for men and usually conferred only to candidates for the priesthood. Although this change has eradicated an often-criticised aspect of gender injustice in canon law, for many women it somehow came too late and does not go far enough. It is one of the tragedies of this pontificate that among reform-oriented Catholics any initiative in favour of women is measured by access to priestly ordination. At the same time, groups that identify themselves as conservative are turning the exclusion of women into an identity marker of Catholicism, and every change in favour of women, no matter how small, is instrumentalized to oppose Pope Francis.

³³ Cf. Francis, *Ad venerabilem fratrem nostrum*.

³⁴ Cf. Holy See Press Office, *Mary Magdalene*.

³⁵ Francis, *Motu proprio Spiritus Domini*.

4 **Sexual Abuse of Religious Sisters and Adult Lay Women: “the other scandal of the Church”**

From the very beginning of his pontificate Francis had to deal with the issue of sexual abuse of children and young people by clerical offenders. Although worldwide cases of abuse had been known in the Church for a long time, public awareness and the pressure to act intensified at the beginning of 2010. The “Year for Priests” proclaimed by Pope Benedict XVI for 2009-10 became a year of crisis, a crisis which continues to this day. In Germany a study on clerical abuse was published in 2018, which ultimately resulted in the Synodal Path of the German Bishops’ Conference and the Central Committee of German Catholics in order to tackle the systemic factors of abuse. The disastrous declaration of Iquique (18 January 2018) during his pastoral trip to Chile, in which Francis rejected the cover-up accusations against Bishop Barros as “slander”, was to be followed by a complete turnaround. Francis apologized in April, accepted the resignation of Barros in June, and dismissed the perpetrator Karadima from the clergy in September. These are just two examples that could be supplemented by numerous other cases from the entire world Church.³⁶

Among Francis’ most important measures against sexual abuse is the establishment of the Pontifical Commission for the Protection of Minors in 2014 with half of its members being women. Women also played an important role in the 2019 meeting on *The Protection of Minors in the Church*. Journalist Valentina Alazraki and the Superior General of the Sisters of the Holy Child Jesus, Veronica Openibo, addressed systemic factors like gender injustice, a taboo on clerical misconduct, and the abuse of adult women in their speeches, which received a lot of media coverage. Openibo asked:

Why have other issues around sexuality not been addressed sufficiently, e.g. misuse of power, misuse of money, clericalism – we felt that many times –, gender discrimination, the role of women and the laity in general?³⁷

Alazraki was convinced that the Church was at the threshold of another scandal and declared the sexual abuse of women religious as first and foremost an abuse of power:

³⁶ Overviews on the situation in the different countries may be found in Aschmann, *Katholische Dunkelräume*; Hilpert et al., *Sexueller Missbrauch*; Lecaros, Suárez, *Abuse in the Latin American Church*.

³⁷ Openibo, *Openness to the World*.

Credo che tutti ci siamo resi conto del fatto che siamo sulla soglia di un altro scandalo, quello delle suore e religiose vittime di abusi sessuali da parte di sacerdoti e vescovi. [...] Potrebbe essere una grande opportunità perché la Chiesa prenda l'iniziativa e sia in prima linea nella denuncia di questi abusi, che non sono solo sessuali, ma prima di tutto di potere.³⁸

Pope Francis has also always emphasized the triad of sexual abuse, abuse of power and abuse of conscience.³⁹ In fact, the double power asymmetry of women in relation to men and clerics, misogynistic gender stereotypes, clericalism, and multiple dependencies of a spiritual, economic or emotional nature are fatal risk factors for the abuse of adult religious sisters and lay women.⁴⁰

When Valentina Alazraki gave her lecture at the Vatican, the abuse of women religious had long been public knowledge. The *National Catholic Reporter* and the *New York Times* had published the studies, sent to the Vatican in the 1990s, of the nuns Maura O'Donohue, Marie McDonald and Esther Fangman in early 2001.⁴¹ These publications even led to a *European Parliament Resolution on Sexual Violence Against Women, Particularly Catholic Nuns* (2001). It was however only in an interview on the return flight from Abu Dhabi in February 2019 that Pope Francis confirmed the sexual abuse of women religious with such strong words that the head of the Vatican press office subsequently felt compelled to "explain" the Pope's words and replace the term "sexual slavery" with "sexual manipulation" (without naming it, the Pope spoke about the Communauté St. Jean, founded by notorious Marie-Dominique Philippe). Less public attention was paid to the fact that Pope Francis at least implicitly confirmed the cover-up of this abuse under canonized John Paul II: he told the journalists that as Pope, Benedict XVI immediately reopened files that he had been forced to close involuntarily as Cardinal Ratzinger.⁴² The Pope's confession was to be followed by the Arte documentary *Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église*, which again caused lasting outrage.⁴³ In its aftermath more and more victims started to speak out.⁴⁴ For the topic of abuse of women religious and adult

³⁸ Alazraki, *Comunicazione*.

³⁹ Cf. Francis, *Letter to the People of God*: "the suffering endured by many minors due to sexual abuse, the abuse of power and the abuse of conscience perpetrated by a significant number of clerics and consecrated persons".

⁴⁰ Cf. Lembo, *Religieuses abusées en Afrique*; Hoyeau, *La trahison des pères*.

⁴¹ Cf. Wagner, "#NunsToo".

⁴² Francis, *Press Conference on the Return Flight From Abu Dhabi*.

⁴³ Quintin, Raimbault, *Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église*.

⁴⁴ Haslbeck et al., *Erzählen als Widerstand*.

women the year 2019 was to become the turning point that 2010 has been for the abuse of minors.

Among the many scandals, the Rupnik case is especially prominent because it raises questions about Pope Francis' and the Curia's dealing with the prominent Jesuit and artist Marko Ivan Rupnik. Already in the 1990s, several sisters of the Loyola Community, located in Slovenia, had denounced the spiritual and sexual abuse committed by Rupnik. He continued his abusive behaviour as head of the Centro Aletti in Rome. In a way, Rupnik was 'too big to fail', because he had worked for the Vatican and, e.g., designed the logo for the Year of Mercy. Over 200 churches and chapels in the Vatican, Rome, and around the world are decorated with the mosaics of Rupnik. At the end of 2022, the scandal reached Pope Francis himself when it became known that in May 2020 the Congregation for the Doctrine of the Faith had declared Rupnik formally excommunicated for an *absolutio complicitis*, but had lifted the excommunication in the same month. Pope Francis denied having been involved in this decision. In particular, the extensive interviews with former members of the Comunità Loyola conducted by journalist Federica Tourn revealed the dimensions of the scandal. They show a highly manipulative perpetrator whose grooming strategies include theological and spiritual elements and his authority as a cleric and as an artist. Rupnik has since been expelled from the Jesuit order, and the Vatican has lifted the statute of limitations, an unusual move in cases of abuse against adults. The investigation of the case was transferred to the Dicastery for the Doctrine of the Faith, where the gathering of information has now been completed and the preparations for the trial have begun.⁴⁵

The Pope's initiatives to improve the protection of minors and vulnerable adults bore fruit when the revised ecclesiastical penal law was published in June 2021. In the new Book VI of the Code of Canon Law, abuse of minors is no longer considered as a violation of the clerical celibacy obligation, as was previously the case, but is instead qualified as an "offence against human life, dignity, and freedom" (canons 1397-8).

The canon dealing with the abuse of adults by clerical offenders has also been revised, although this abuse remains part of the "offenses against special obligations" of clerics (canons 1392-6). Characteristics of the offense are the use of force, or threat, and – a new parameter – the abuse of clerical authority (canon 1395, § 3). The norm does not focus on the violation of rights, as criticized by canon law expert Judith Hahn:

⁴⁵ Cf. Heyder, "Erfolg als Täterstrategie".

the legislator does not take into account the sexual integrity of adult victims or their right of self-determination.⁴⁶

Spiritual abuse, which in addition to the so-called *crimen sollicitationis* often serves as a grooming strategy for clerics, has not yet been taken into account in the reform of ecclesiastical penal law; until now it has often been labelled as ‘false mysticism’. Currently Cardinal Fernández and a study group of his dicastery are making efforts to formulate a more precise definition of the delict of ‘spiritual abuse’. The relevant criteria could include abuse in a pastoral context, in professional relationships, manipulation with spiritual elements, and more, as Cardinal Fernández told in an interview in the journal *Alfa y Omega* of the diocese of Madrid.⁴⁷

5 Women’s Leadership Roles Within the Roman Curia and Vatican Institutions

Pope Francis has been increasing the presence of women within the Roman Curia right from the beginning of his pontificate. The most spectacular appointments, however, came after the Synod on Synodality, that ended in October 2024. The final document of the Synod describes women’s presence in different fields of parish and community life, in theological research, and in various positions of responsibility in the Church before stating, as cited above, that women should carry out leadership roles in the Church (art. 60). It seems to be quite clear that Pope Francis at least for the moment prefers women’s leadership roles to decisive steps towards the female diaconate. The first woman with a voting right in the Synod of Bishops itself has been Sr. Nathalie Becquart, since 2021 one of the under-secretaries of its General Secretariat.

In January 2025, Italian Sr. Simona Brambilla became the Vatican’s first female prefect, now heading the Dicastery for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, where she had formerly been serving as secretary. With her appointment came also that of Cardinal Ángel Fernández Artime as pro-prefect of the Dicastery – a title and function not foreseen in the Apostolic Constitution *Praedicate evangelium* on the Roman Curia for this Dicastery.⁴⁸ On 1 March 2025 Sr. Raffaella Petrini took up her position as president of the Governatorate of the Vatican City State.⁴⁹

⁴⁶ Cf. Hahn, “Sex Offenses-Offensive Sex”.

⁴⁷ Cf. Cardiel, *Interview With Cardinal Víctor Manuel Fernández*.

⁴⁸ Cf. Holy See Press Office, *Rinunce e nomine* (6 January 2025).

⁴⁹ Cf. Holy See Press Office, *Rinunce e nomine* (15 February 2025).

These outstanding appointments have been prepared by the previous personnel policy of Pope Francis with regard to Vatican Institutions and the Roman Curia. Yet it is to be stated that at the beginning of 2025, the Secretariat of State and most of the sixteen dicasteries – among them the important Dicasteries for evangelization and for the Doctrine of the Faith – are without women in leadership positions. Currently, besides Sr. Simona Brambilla as prefect, Sr. Carmen Ros Nortes is under-secretary of the Dicastery for Institutes of Consecrated Life; in the Dicastery for the Laity, the Family and Life two Italian women, Linda Ghisoni and Gabriella Gambino, are under-secretaries. Sr. Alessandra Smerilli is secretary of the Dicastery for Promoting Integral Human Development. Out of this group of five, three are women religious, and four are of Italian origin. Ghisoni, Ros Nortes and Alessandra Smerilli hold decrees in Theology and Canon Law (the latter also in economics), whereas Brambilla received a training in Psychology, and Gambino in Political Sciences and Bioethics.

In addition to these women in the Curia, others have taken positions of responsibility in Vatican institutions: Italian art historian Barbara Jatta has been director of the Vatican museums since 2017; Cristiane Murray, originating from Brazil, has been Vice Director of the Holy See Press Office since 2019. She succeeded Paloma García Ovejero who served as the first female Vice Director from 2016-18. In summer 2024, Sr. Inês Paulo Albino, born in Guinea-Bissau, has been appointed the second female Secretary General of the Pontifical Society of the Holy Childhood, one of the four Pontifical Mission Societies. The latter two might indicate an increasing opening of Vatican leadership positions to non-European women. Due to the Vatican's notoriously tight finances, leadership positions at the Curia are said to be paid significantly less than the usual salaries in Italy, which could make it more difficult to employ more lay-people, men as well as women, who cannot rely on the infrastructure of a religious community. The question of women's access to leadership positions in the Church depends not least on the respective financial possibilities of the local Churches.

6 Women and Pope Francis: New and Long-Established Networks

6.1 New Networks

A contribution on ‘Pope Francis and women’ would be incomplete without addressing the question of how Catholic women have reacted to Pope Francis’ pontificate, his teaching, his specific style and, in recent years, the Synod on Synodality. Soon after his election, new national and international networks of women emerged which, with their informal structures, were able to act much more flexibly than the ‘old’ Catholic women’s associations with associative and canonical status.⁵⁰ These new networks can undoubtedly be interpreted as an indication of the increased expectations of reform-oriented Catholic women towards the new Pope. They include grassroots movements such as the Italian *Donne per la Chiesa*, who went public with a manifesto in 2018, or the German Maria 2.0-movement (2019). The *Reuelta de mujeres en la Iglesia* is active in various Spanish regions and has been taking to the streets since March 2020 with the slogan “Alcemos las voz” (Let’s raise our voices). Furthermore, new associations of women professionals in the Church emerged – such as the *Associazione Donne in Vaticano* (founded in 2016) which became a member of WUCWO,⁵¹ or *Mujeres-Iglesia Chile* as a professional network of lay and religious women conceiving itself as a “response to the wounds of sexual violence and discrimination”. At the same time the members assume the task of evangelization, also towards the Church itself.⁵²

The members of these and many more groups are concerned with the visibility of women, their speaking and being heard in the Church in general and especially in liturgy, and not least with being involved in decision-making in the Church.

Two large networks with reform objectives should be given a more detailed look: Catholic Women Speak (CWS) was founded by theology professor Tina Beattie as a “private Facebook group” in January 2014, and provides an international forum “to discuss issues relating to the dignity and equality of women in the Church and society”.⁵³

⁵⁰ Networks also include publications like *Caro Francesco* (2014), and, more critical, Blanchon et al., *Se réformer ou mourir*. See also the activities of Coordinamento Theologhe Italiane (CTI).

⁵¹ Cf. *Associazione Donne in Vaticano* (<https://www.donneinvaticano.org/index.php/it/>).

⁵² Cf. Del Villar Tagle, “Mujeres-Iglesia Chile”.

⁵³ Cf. Catholic Women Speak (<https://www.catholicwomenspeak.com/>); Hadebe, “Kann die katholische Kirche global und divers sein?”

CWS became particularly visible in the context of the synods: the group published the volumes *Bringing Our Gifts to the Table* (2015) and *Visions and Vocations* (2018) for the Family and Youth Synods.⁵⁴ For the Synod 2021-24, CWS commissioned an *International Survey of Catholic Women*, conducted by researchers Tracy McEwan, Kathleen McPhillips, and Miriam Pepper from the University of Newcastle, Australia, and Tina Beattie, University of Roehampton, London. It reached 17,200 responses from women in 104 countries through snowball sampling.⁵⁵ The answers speak for themselves – 88% of the participants agree with the statement “my Catholic identity is important to me”, 84% agree reform is needed in the Catholic Church, and 85% complain about the damage caused by clericalism. At the same time, 83% think that the Church’s social teaching is an important resource for social justice action.⁵⁶

The Voices of Faith (VoF) initiative also began its work in 2014 under the leadership of Chantal Götz from the Fidel Götz Foundation. From 2014-17 it organized in occasion of the International Women’s Day previously unprecedented events at the Vatican itself, at which Catholic female leaders from various continents spoke about women’s experiences and perspectives. The year 2018 became a tipping point: The organizers had, among others, invited former Irish Prime Minister Mary McAleese to the *Why women matter*-event. Irish-born Cardinal Kevin Farrell, prefect of the Dicastery for the Laity, Family and Life since 2016, is said not to have accepted McAleese and two other women as speakers; the assumed reason for this is McAleese’s positions on women’s ordination and gay Catholics. Since VoF did not want to do without the voices of these women, it withdrew the event from the Vatican and moved it to the Jesuit Curia in Rome. These developments, corresponding with the disappointing response from Vatican officials in previous years, caused VoF to abandon its previous cautious and defensive strategy and to put controversial issues such as the ordination of women, women in leadership positions, participation in decision-making, the various forms of abuse of women in the Church, and the exploitation of women religious on the agenda. Today, VoF focuses in particular on the systemic discrimination against women religious.⁵⁷

Whereas the first focus of CWS and VoF had been on addressing the hierarchy of the Catholic Church, both groups have also developed charitable and educational projects – supporting e.g. Catholic

⁵⁴ Catholic Women Speak, *Bringing Our Gifts to the Table*; Catholic Women Speak, *Visions and Vocations*.

⁵⁵ Cf. McEwan, McPhillips, Pepper, *International Survey of Catholic Women*.

⁵⁶ Cf. McEwan, McPhillips, Pepper, *International Survey of Catholic Women*, 4.

⁵⁷ Cf. Voices of Faith (<https://www.voicesoffaith.org>).

girl's schools in the Global South or training religious sisters against violence. More often than not these groups experience great frustration in addressing Church leaders in their struggle for women's dignity and equality, whereas solidarity and jointly developed projects in order to empower girls, women and women religious contribute to the experience of self-efficacy within these reform groups.

6.2 Established Catholic Women's Associations

Not only did new women's networks emerge during Pope Francis' pontificate, but the old Catholic women's organizations with canonical status, some of which have existed for over 100 years, also changed their themes and forms of action.⁵⁸ As women are a particularly vulnerable group when it comes to climate change, responsibility for creation was already on the agenda of these organizations long before Francis' encyclical *Laudato si'*. In recent years, there have also been calls for women to be involved in decision-making in the Church, for the Church to be inclusive of LGBT people, and to address the systemic factors of clericalism. In some, but not all, associations, particularly in Australia, the Americas and Western Europe, a more determined commitment to the sacramental ordination of women to all ministries of the Church has developed, while in the countries of the Global South, women's access to education is usually the highest priority, with calls for the ordination of women to all ministries also being found there.⁵⁹

The Synod on Synodality 2021-24 has prompted numerous female organizations and networks to formulate their concerns for an inclusive, gender-just Church. One project of an 'old' organization should be mentioned in particular: The World Union of Catholic Women's Organisations (WUCWO), founded in 1910, is the only Catholic organization that has been recognized under canon law as a "Public International Association of the Faithful". It is politically active as an NGO, for example with consultative status with the United Nations Economic and Social Council (New York), the Human Rights Council (Geneva), the Food and Agriculture Organization (Rome), to name but a few. WUCWO launched the World Women's Observatory (WWO) in 2021

to give visibility to women, especially the most vulnerable [...] in order to inspire and generate changes that favour their integral development.

⁵⁸ Cf. Magali Della Sudda, "Réseaux catholiques féminins".

⁵⁹ Cf. Leimgruber, *Catholic Women*.

In a first project, the effects of the COVID-19 pandemic on women in Latin America were to be made visible; another report, jointly commissioned with the Latin American-Caribbean Bishops' Council (CELAM), deals with *Discriminación y participación de mujeres latinoamericanas y caribeñas. Una Mirada desde y hacia nuestra Iglesia* (Discrimination and Participation of Women From Latin America and the Caribbean. A View From and Towards Our Church). Further projects surveyed *African Women's Experiences of Violence* using quantitative and qualitative methods.⁶⁰

The motto of the WWO, "Listening to transform lives", has a direct link to the Synod 2021-24, for which a report was also prepared in March 2023 in response to the *Working Document for the Continental Stage* (DCS). The nine calls to action are quoted here because – despite regional differences – they illustrate the common desiderata mentioned by women worldwide:

1. Develop a synodal culture within the Church that defeats clericalism; 2. More theological and synodal formation for lay people, especially women and sisters; 3. Create more systematic channels for women's participation in the Church while preserving the synodal style; 4. Inclusion of qualified women in the seminary formators' teams; 5. Greater access of women to decision-making positions in the Church; 6. Preaching and female diaconate; 7. Right to vote for women in the final stage of the Synod; 8. Greater inclusion of more marginalized groups; 9. Always strive to strengthen ecclesial communion and not polarity.

Overall, during the pontificate of Pope Francis, the 'old' Catholic women's organizations such as the WUCWO have clearly gained in importance again, after the Pope and the Curia had been particularly sympathetic to the new *movimenti* since the pontificate of John Paul II.

6.3 Networks of Female Catholics Identifying as Conservative

In the later years of Pope Francis' pontificate, however, the rise of initiatives who express greater conservatism can also be observed.⁶¹ It is not surprising that the relationship between Catholicism and modernity is also being negotiated over women's rights, gender roles, and Mary as a role model. As a direct counter-movement to Maria 2.0,

⁶⁰ For all reports and summaries, cf. <https://www.worldwomensobservatory.org/en/wworeports>.

⁶¹ Cf. McEwan, *Women and the Catholic Church*.

the association Maria 1.0-Maria doesn't need an update! followed in Germany and later also in Switzerland.⁶²

In Australia, Catholic influencer and entrepreneur Karen Doyle launched the website The Genius Project in March 2020; she operates with similar intentions and structures. The name is derived from John Paul II's speech about the "genius of women"; the name of Pope Francis will be searched in vain in her publications.⁶³ The Genius Project aims to "support catholic women towards growth" so that they can use their gifts in a spirit of service for the Church, culture, family and community. As with Maria 1.0, there is no organizational connection to the Roman Catholic Church in Australia, but protection from individual dioceses and Catholic media.

Groups such as Maria 1.0 often favour a liturgically and doctrinally pre-conciliar Catholicism and present themselves as the sole faithful who obey the Magisterium in a Church suffering from 'confusion'. However, leaders of Maria 1.0 explicitly reject freedom of religion and freedom of conscience – a rejection which it against the magisterial teaching of Vatican II. Ironically this rejection in turn is only possible by invoking freedom of conscience. Pope Francis' favourite ideas such as responsibility for creation, synodality, the participation of lay people in leadership positions or diaconal commitment "at the margins" are more than unwelcome to these groups. If one asks their representatives how they feel about Pope Francis, the answer is often: "Well, we loved Pope Benedict". Since the pontificate of Pope Francis, the narrative of loyalty to the magisterium or the Pope no longer works for these groups.

7 Conclusion

During the pontificate of Pope Francis, the networks and forms of action of Catholic women worldwide have become more diverse, agile and international. In addition to organizations such as WUCWO and the established Catholic women's associations, new, more informal initiatives and networks now exist. Especially in the early years of the pontificate, reform-oriented Catholic women placed great hopes in the Pope from Argentina, who often spoke of the greater presence of women and their full participation in the Church and society while at the same time referring to hyperbolic gender stereotypes. During these years, female Catholics have networked internationally and increasingly digitally; they have raised their voices in events, protests and publications. They are claiming the right to recognition of their

⁶² Cf. Maria 1.0 (<https://mariaeinspunktnull.de/>).

⁶³ Cf. *The Genius Project* (<https://geniusproject.co/>).

dignity and equality; indeed, the fundamental right to be heard in a Church that is still dominated by men. A contextual, polycentric theology is characteristic for them, according to which the diverse biographical experiences and charisms of women are relevant both for theology on one hand, and for the leadership in the universal Church and the local Churches on the other hand. After more than a decade, many women have come to realize that Pope Francis will not meet their initial expectations, and in many cases this has led to an accentuation of positions. Women who had had great expectations deemed the results of the 2021-24 Synod on Synodality as insufficient; their decisive criterion usually being women's access to ordination. The Synod, however, has opened the door more widely for reciprocal gender relations, for women's leadership positions, and for the female diaconate, and it is of great importance that leadership and diaconate are not played off against each other. The ambivalences to be found in Pope Francis' ideas on women correspond to the ambivalence that women feel with regard to this pontificate.

Pope Francis: Documents and Sources

- De Bortoli, F. "Intervista con Papa Francesco". *Corriere della Sera*, 5 March 2014.
https://www.corriere.it/cronache/14_marzo_04/vi-racconto-mio-prim-anno-papa-90f8a1c4-a3eb-11e3-b352-9ec6f8a34ecc.shtml
- Francis. *Preghiera a Maria a conclusione della recita del Santo Rosario*. 31 May 2013.
https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20130531_maria-donna-dell-ascolto.html
- Francis. *Press Conference on the Return Flight From Rio de Janeiro*. 28 July 2013.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html
- Francis. *Preghiera per la Giornata Mariana*. 12 October 2013.
https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131012_preghiera-mariana.html
- Francis. *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium on the Proclamation of the Gospel in Today's World*. 24 November 2013.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francis. "Ad venerabilem fratrem nostrum Robertum Cardinalem Sarah, praefectum Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum". *Acta Apostolica Sedis*, 108, 2016, 107.
- Francis. *Apostolic Exhortation Amoris Laetitia on Love in the Family*. 19 March 2016.
https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf
- Francis. *Letter to the People of God*. 20 August 2018.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html
- Francis. *Press Conference on the Return Flight From Abu Dhabi*. 5 February 2019
https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190205_emiratarabi-voloritorno.html

- Francis. *Apostolic Exhortation Querida Amazonía*. 2 February 2020.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Francis. *Motu proprio Spiritus Domini*. 10 January 2021.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html
- Francis. *Press Conference on the Return Flight From Bahrain*. 6 November 2022.
<https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/november/documents/20221106-voloritorno-bahrain.html>
- Francis. *Apostolic Exhortation “C’est la confiance”. On Confidence in the Merciful Love of God, Dedicated to the Saint on the Occasion of the 150th Anniversary of Her Birth*. 15 October 2023.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/20231015-santateresa-delbambinogesu.html
- Francis. *Udienza ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*. 30 November 2023.
<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/11/30/0842/01825.html>
- Francis. *Meeting With University Students*. 28 September 2024.
<https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/september/documents/20240928-belgio-studenti-universitari.html>
- Francis. *Encyclical Letter Dilexit Nos on the Human and Divine Love of the Heart of Jesus Christ*. 24 October 2024.
<https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>
- Francis; XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission*. 26 October 2024.
https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ENG---Documento-finale.pdf

Further Documents Related to the Holy See

- Alazraki, V. *Comunicazione: per tutte le persone*. 23 February 2019.
https://www.vatican.va/resources/resources_alazraki-protezioneminori_20190223_it.html
- Cardiel, V.I. “Interview With Cardinal Víctor Manuel Fernández: ‘No se puede tipificar un delito con poca precisión’”. *Alfa & Omega*. 23 January 2025.
<https://alfayomega.es/victor-manuel-fernandez-no-se-puede-tipificar-un-delito-con-poca-precision/>
- Holy See Press Office. *Mary Magdalene, Apostle of the Apostles*. 10 June 2016.
<https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2016/06/10/160610c.html>
- Holy See Press Office. *Rinunce e nomine*. 6 January 2025.
<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/01/06/0020/00022.html>
- Holy See Press Office. *Rinunce e nomine*. 15 February 2025.
<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/02/15/0137/00291.html>
- International Theological Commission. *From the Diakonia of Christ to the Diakonia of the Apostles*. 2002.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_en.html

- John XXIII. "Litterae Encyclicae Pacem in terris". *Acta Apostolica Sedis*, 55, 1963, 252-304.
https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Ladaria, L.F. *In Response to Certain Doubts Regarding the Definitive Character of the Doctrine of Ordinatio Sacerdotalis*. 28 May 2018.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatio_sacerdotalis_en.html
- Openibo, V. *Openness to the World*. 23 February 2019.
https://www.vatican.va/resources/resources_suoropenibo-protezioneminori_20190223_en.html
- Université Catholique de Louvain. *Reaction to the Pope's Address: Solid Agreement on Some Issues, Major Disagreement on one*. Press Release. 28 September 2024.
https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-arec/international-pierre/20240928_CommuniqueC3%A9_Discours_Pape_reaction-ENfinal.pdf

Bibliography

- Aschmann, B. (Hrsg.). *Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch*. Paderborn: Brill Schöningh, 2022.
- Beattie, T. "Human Dignity and Rights in the Context of Gender and the Sacramental Priesthood". *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 6, 2020, 140-57.
- Beattie, T. "Women in the Church. Spare Me This Platitudinous Waffle". *Go, Rebuild My House*. July 2024.
https://sacredheartuniversity.typepad.com/go_rebuild_my_house/2024/07/women-in-the-church-spare-me-this-platitudinous-waffle.html
- Blanchon, L. et al. *Se réformer ou mourir. Sept théologiennes prennent la parole*. Paris: Salvator, 2023.
- Canta, C.C. *Papa Francesco parla alle donne*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2022.
- Caro Francesco. *Venticinque donne scrivono al Papa*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2014.
- Castiglioni, F. *Figlie e figlie di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale*. Brescia: Queriniana, 2023.
- Catholic Women Speak (ed.). *Bringing Our Gifts to the Table*. New York: Paulist Press, 2015.
- Catholic Women Speak (ed.). *Visions and Vocations*. New York: Paulist Press, 2018.
- Del Villar Tagle, M.S. "Mujeres-Iglesia Chile: Evangelization, Feminism, and Faith in a Church in Crisis". *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 41, 2021, 81-97.
- Della Sudda, M. "Réseaux catholiques féminins. Une perspective de genre sur une mobilisation transnationale". *Genre & Histoire*, 12-13, 2013, 1-37.
<https://journals.openedition.org/genrehistoire/1872>
- Eckholt, M. *Frauen in der Kirche. Zwischen Entmächtigung und Ermächtigung*. Würzburg: Echter 2020.
- Eckholt, M. "Women in Church Ministries: Perspectives of a Theology of Ecclesiastical Offices After Vatican II and the Authority of Ordinatio sacerdotalis". Eckholt, M. et al. (eds), *Women in Church Ministries. Reform Movements in Ecumenism*. Collegeville (MN): Liturgical Press, 2021, 153-82.
- Fabrizio, N. *Francesco. Il papa delle donne*. Milano: San Paolo Edizioni, 2020.

- Francesco. *La Chiesa è donna: Scritti, discorsi, omelie*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2016.
- Francesco. *Sei unica. Inno al genio femminile*. Milano: Libreria Pienogiorno, 2024.
- Francis; Marchese Ragona, F. *Life. My Story Through History*. San Francisco: Harper Collins, 2024. It. transl.: *Life. La mia storia nella storia*. Milano: Harper Collins, 2024.
- Francis. *Hope. The Autobiography*. London: Penguin Random House, 2025.
- Franziskus. *Keine Kirche ohne Frauen*. Mit einer Einführung versehen und herausgegeben von Gudrun Sailer. Stuttgart: Bibelwerk, 2016.
- Galeotti, G.; Scaraffia, L. *Papa Francesco e le donne*. Milano: Il Sole 24 ore; L'Osservatore Romano, 2014.
- Hadebe, N. "Kann die katholische Kirche global und divers sein? Das Beispiel der 'Catholic Women Speak'-Bewegung". 19 February 2024.
<https://www.feinschwarz.net/kann-die-katholische-kirche-global-und-divers-sein-das-beispiel-der-catholic-women-speak-bewegung/>
- Hahn, J. "Sex Offenses-Offensive Sex: Some Observations on the Recent Reform of Ecclesiastical Penal Law". *Religions*, 13(4), 332, 2022.
<https://doi.org/10.3390/rel13040332>
- Haslbeck, B. et al. (Hrsgg). *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff, 2020.
- Heyder, R. "Erfolg als Täterstrategie. Der Fall Marko Ivan Rupnik". *Herder Korrespondenz*, 78(3), 2023, 35-9.
- Hilpert, K. et al. (Hrsgg). *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven*. Freiburg: Herder, 2020.
- Horak, D.; Pocher, L.; Rotondi, V. *Economia e diritto per una Chiesa di donne e uomini*. Prefazione di Papa Francesco. Milano: Edizioni Paoline, 2024.
- Hoyeau, C. *La trahison des pères*. Montrouge: Bayard, 2021.
- Knop, J. et al. (eds). *God's Strong Daughters: Women and Ministries in Catholicism Worldwide*. Freiburg: Herder, 2024.
<https://www.herder.de/hk/hefte/thema/gods-strong-daughters-women-and-ministries-in-catholicism-worldwide/>
- Lecaros, V.; Suárez, A.L. (eds). *Abuse in the Latin American Church. An Evolving Crisis at the Core of Catholicism*. Abingdon: Routledge, 2024.
- Leimgruber, U. (Hrsg.). *Catholic Women. Menschen aus aller Welt für eine gerechte Kirche*. Würzburg: Echter, 2021.
- Leimgruber, U. "Fürsorgliche Krankenschwestern und hingebungsvolle Mütter. Problematische Implikationen des Frauenideals bei Papst Franziskus". Leimgruber, U. et al. (Hrsgg), *Die Leere halten. Skizzen zu einer Theologie, die loslässt*. Würzburg: Echter, 2023, 171-8.
- Lembo, M. *Religieuses abusées en Afrique: Faire la vérité*. Paris: Salvator, 2022.
- Manne, K. *Down Girl. The Logic of Misogyny*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Manne, K. *Entitled. How Male Privilege Hurts Women*. London: Penguin Books, 2020.
- Marzano, M. *La Chiesa immobile. Francesco e la rivoluzione mancata*, Bari: Laterza, 2018.
- McEwan, T.; McPhillips, K.; Pepper, M. *International Survey of Catholic Women. Analysis and Report of Key Findings*. Newcastle (Australia): University of Newcastle, 2024.
<https://nova.newcastle.edu.au/vital/access/services/Download/uon:48018/ATTACHMENT02?view=true>
- McEwan, T. *Women and the Catholic Church: Negotiating Identity and Agency*. London; New York: Bloomsbury Academic, forthcoming.
- Militello, C.; Noceti, S. (a cura di). *Le donne e la riforma della Chiesa*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2017.

- Noceti, S. (a cura di). *Diacone. Quale ministero per quale Chiesa?* Brescia: Editrice Queriniana, 2017.
- Pocher, L.; da Costa Pedro, R.; Morra, S. *Donne e uomini: questione di culture. Per una Chiesa del noi*. Prefazione di Papa Francesco. Milano: Edizioni Paoline, 2024.
- Quintin E.; Raimbault, M.-P. *Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église*. Arte documentary, 2019.
- Romeo, E. *Francesco e le donne*. Milano: Edizioni Paoline, 2016.
- Rubin, S.; Ambrogetti, F. *El Jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio s.j.*. Buenos Aires: Javier Vergara, 2010.
- Tück, J.-H. (Hrsg.). *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI*. Freiburg: Herder, 2013.
- Vantini, L.; Castiglioni, L.; Pocher, L. "Smaschilizzare la Chiesa"? *Confronto critico sui 'principi' di H.U. von Balthasar*. Prefazione di Papa Francesco. Milano: Edizioni Paoline, 2024.
- Wagner, D. "#NunsToo: Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen. Fakten und Fragen". *Stimmen der Zeit*, 143, 2018, 374-84.
- Wells, J.-B. et al. *Donne e ministeri nella chiesa sinodale. Un dialogo aperto*. Prefazione di Papa Francesco. Milano: Edizioni Paoline, 2024.
- Wendel, S. "Partizipation von Frauen am kirchlichen Handeln nach 'Querida Amazonía'". *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 40, 2020, 159-68.
- Zagano, Ph. "Survey of Vatican Studies on the Diaconate of Women". *Theological Studies*, 85, 2024, 490-516.

Le Pape François et la Chine

Benoît Vermander

Fudan University, Shanghai, China

Abstract Relations between the Papacy and China remain marked both by past conflicts and by the policy pursued by the Party-State in religious matters. Under Francis' pontificate, however, important advances have been made, the establishment of a contractual mechanism for the appointment of bishops being by far the most important of these. This contribution describes the concerns and motivations of the various players in their temporal breadth, in order to gain a better understanding of the issues currently at stake.

Keywords China. Benedict XVI (Pope). Ecclesiology. Francis (Pope). Sinicization. Xi Jinping.

Sommaire 1 Introduction. – 2 L'Église Catholique de Chine, hier et aujourd'hui. – 2.1 Aperçu historique. – 2.2 Le catholicisme chinois dans la période récente. – 3 Le positionnement de Pékin. – 3.1 Le contexte historique, politique et institutionnel. – 3.2 Les orientations récentes. – 3.3 Les facteurs d'apaisement et de dialogue. – 4 Les orientations du Pape François et leurs fruits présents. – 4.1 Principes et contexte. – 4.2 L'accord sur la nomination des évêques chinois. – 4.3 Les autres signes d'ouverture. – 5 Conclusion : Perspectives.



Peer review

Submitted 2024-12-16
Accepted 2025-02-22
Published 2025-04-04

Open access

© 2025 Vermander | © 4.0



Citation Vermander, B. (2025). "Le Pape François et la Chine". *JoMaCC*, 4(1), 35-64.

DOI 10.30687/JoMaCC/2785-6046/2025/01/002

1 Introduction

En novembre 2017, Barbara Jatta, directrice des musées du Vatican, annonçait en présence de Zhu Jiancheng, président du Fonds d'investissement culturel chinois, l'organisation par les deux institutions de deux expositions parallèles qui se tiendraient au printemps 2018, l'une au Vatican, l'autre à la Cité Interdite. Le peintre Yan Zhang, présent lors de l'annonce, exprimait l'espoir que le pont ainsi établi ferait « briller de nouveau la Route de la Soie ».¹ Le même jour, le Cardinal Joseph Zen Ze-kiun, ancien archevêque de Hong Kong, déclarait dans une homélie que le Saint-Siège se fondait « trop sur la diplomatie et pas assez sur la foi » dans son dialogue avec Pékin, critiquant notamment, et très sévèrement, le Secrétaire d'État, Pietro Parolin.² Deux « vignettes » prises dans un passé encore récent et qui, parmi bien d'autres, illustrent l'âpreté des débats qui entourent toujours la question des relations entre Pékin et les autorités de l'Église catholique romaine.

La présente contribution entend offrir une vue globale des dimensions et des enjeux qui déterminent la relation entre Pékin et Rome, avec un accent particulier sur les réorientations intervenues depuis que le Pape François d'un côté, et Xi Jinping de l'autre, sont devenues les figures de proue de leurs institutions réciproques, la date de leur arrivée au pouvoir étant plus ou moins concomitante.³ Elle débute en décrivant la situation de la communauté catholique chinoise au sein de l'Église universelle. Elle continue par une présentation détaillée de la position du gouvernement chinois, dont les tenants et les aboutissants sont souvent mal compris à l'extérieur. Après un court rappel des événements intervenus au cours des années qui ont précédé l'accession de François au pontificat, elle retrace ensuite les orientations propres à ce dernier et la manière dont ces orientations ont été ou non infléchies par les défis rencontrés. Nous concluons par une réflexion sur les perspectives que cette analyse d'ensemble permet de dégager.

1 Asianews, « “ Art Diplomacy ” ».

2 Cf. Ucanews, « Holy See ».

3 Xi Jinping est secrétaire général du Parti communiste chinois depuis novembre 2012 ainsi que président de la RPC depuis mars 2013. Jorge Maria Bergoglio est élu Pape en mars 2013.

2 L'Église Catholique de Chine, hier et aujourd'hui

2.1 Aperçu historique

Entrés en Chine à l'origine par les Routes de la soie vers les quatrième-septième siècles, le christianisme et l'islam ont été longtemps confinés aux marges de la société chinoise, tout en sinisant à partir du dix-septième siècle leurs expressions écrites, sociales et rituelles. En même temps, l'arrivée du catholicisme à la fin du seizième siècle a été accompagnée d'un intense dialogue interculturel et même interreligieux, parfois comparé par certains penseurs chinois à ce que fut la Renaissance pour l'Europe.⁴ Il a, comme on le sait, contribué au débat culturel et religieux en Europe même, lançant les prémisses d'une théologie des religions et d'une lecture comparée des classiques et Canons.⁵ L'atmosphère fut différente après 1843, lorsque les missionnaires revinrent avec l'appui militaire de puissances occidentales, leur champ d'action progressivement élargi par la succession des « Traités inégaux ».⁶ C'est aussi à partir de cette période que la Chine se « confessionnalise » plus nettement que dans les âges précédents, avec l'émergence fréquente d'une hostilité latente entre communautés religieuses rivales.⁷

Vers la fin du dix-neuvième siècle, l'échafaudage culturel, étatique et religieux par lequel la Chine gérait sa diversité au travers d'un système impérial qui en assurait l'unité politique et symbolique est ébranlé jusque dans ses fondements. Les heures tourmentées des dix-neuvième et vingtième siècles chinois voient l'affirmation du christianisme comme forme sociale spécifique, la levée de l'armée messianique des Taiping qui ravage la Chine de 1851 à 1864, la révolte des Boxeurs (1899-1901), fortement anti-chrétienne, dans la ligne des mouvements religieux surgis en d'autres époques de troubles,⁸ la réforme interne du bouddhisme et son entrée dans la modernité, et enfin, dans les années Trente, la formation de nouvelles « religions chinoises ».⁹

⁴ Li, « Chinese Renaissance ».

⁵ Pinot, *La Chine* ; Zhan, « L'image ».

⁶ Young, *Ecclesiastical Colony*.

⁷ Pour une étude très documentée d'histoire confessionnelle locale, cf. Harrison, *The Missionary's Curse*. Dans le cas de la province du Hebei, Clark illustre bien le caractère autarcique des villages chrétiens. Durant la révolte des Boxers, l'intervention de troupes Qing en appui aux rebelles montre l'animosité de plusieurs commandants militaires envers une population chrétienne qui s'organise en dehors des structures étatiques. Cf. Clark, *China Saints*.

⁸ Cf. Clark, *China Saints* ; Clark, *Heaven in Conflict*.

⁹ Pour une synthèse générale, et pour les deux derniers points en particulier : Goossaert, Palmer, *La question*.

Après 1911, la République chinoise entend promouvoir le développement de religions « nationales » et « modernes », opposées aux « superstitions » : des associations religieuses nationales voient le jour dès 1912 et sont cooptées par l'État au cours des années Trente,¹⁰ avant d'être refondées et reformatées en fonction des besoins du nouveau régime à partir de 1949. Non sans de nombreuses résistances, particulièrement vives chez les fidèles et le clergé chrétiens, surtout catholiques, l'État assure alors son contrôle sur les organisations et activités religieuses comme sur les autres expressions de la société civile.¹¹ Après la tourmente de la Révolution culturelle (1966-76), le cadre institutionnel régissant les rapports entre État et religion est réaffirmé sur les bases échafaudées immédiatement après 1949, et le processus de coopération/conflit entre les parties concernées continue jusqu'à aujourd'hui, de façon moins dramatique que durant les débuts du régime mais scandé par de très nombreux incidents qui obligent tant l'État que les groupes religieux à procéder à des ajustements constants.¹² Comme nous le verrons, tout en demeurant dans le cadre tracé à l'instant les relations entre les deux parties sont devenues plus délicates à partir d'environ 2015.

2.2 Le catholicisme chinois dans la période récente

Le statut présent du catholicisme en Chine reste pour bonne part celui d'une religion « aux marges ». Dans le Hebei, le Shanxi, le Shaanxi et d'autres provinces, la forte identité des villages chrétiens en faisait traditionnellement l'équivalent d'un groupe ethnique minoritaire.¹³ En ville, le réseau d'écoles et d'hôpitaux donnait à l'Église une visibilité plus forte, mais elle structurait aussi des réseaux qui fonctionnaient en autonomie. Le catholicisme chinois contemporain apparaît donc toujours un peu comme une « religion hétérodoxe »,¹⁴ un groupement confessionnel qui témoigne d'une rupture plus ou moins affirmée avec les cultes de la religion civile administrée par l'État. Un catholicisme des champs, populaire et rural, maintint fermement ses traditions propres jusqu'au mouvement d'exode vers les villes de la première décennie du vingt-et-unième siècle.¹⁵ Ce mouve-

¹⁰ Goossaert, « Republican Church ».

¹¹ Pour le cas particulier de l'Église de Shanghai cf. Mariani, *Church Militant*.

¹² Cf. Giunipero, *Chiesa cattolica* ; Chu, *Catholicism* ; Chu, Mariani, *People*.

¹³ Cf. Madsen, *China's Catholics* ; Clark, *China Saints*.

¹⁴ Madsen, « Beyond Orthodoxy ».

¹⁵ Les urbains représentaient 12 pour cent de la population chinoise en 1950, 20 pour cent en 1978, 52 pour cent en 2012, et plus de 60 pour cent en 2019 : cf. United Nations, *World Urbanization* ; Worldometers, *China Population 2025*.

ment a déjà profondément ébranlé la structure traditionnelle du catholicisme chinois, sans qu'on puisse encore affirmer que les coups portés au catholicisme rural ont ou seront compensés par l'apparition d'un nouveau catholicisme urbain.¹⁶ Mgr Aloysius Jin Luxian, évêque de Shanghai, évoquait dans une lettre pastorale de décembre 2007 la faiblesse de la croissance numérique catholique comparée à celle des églises protestantes,¹⁷ et en discernait les raisons dans le manque d'esprit missionnaire des laïcs : ces derniers voient encore souvent le travail d'évangélisation comme le domaine d'action du clergé (prêtres et religieuses), quand ce même clergé, d'après l'évêque de Shanghai, montre un danger d'addiction à la télévision et à Internet. L'observation montre néanmoins un dynamisme assez notable des activités catéchétiques dans les paroisses du Shanghai contemporain.¹⁸

Selon certains chiffres, l'Église officielle compterait environ 1 900 prêtres, tandis que l'Église clandestine pourrait compter sur 1 200. D'autres estimations font état d'un total général de 4 000 prêtres, 5 000 religieuses, environ 6 500 établissements (églises et autres lieux).¹⁹ La plupart des estimations parlent d'un total de fidèles catholiques de 10 à 12 millions.²⁰ Anthony Lam du Holy Spirit Center

16 Cf. Madsen, *China's Catholics* ; Madsen, « Beyond Orthodoxy » ; Huang, « Being Christians » ; Chambon, Spadaro, « Urban Catholicism ».

17 Jin, « 400 Years ». Les Églises protestantes comptaient à Shanghai avant 1949 environ 30 000 fidèles et elles en auraient dénombré environ 200 000 en 2007. Le chiffre doit être légèrement supérieur aujourd'hui (estimation personnelle). Durant la même période, l'Église catholique serait passée de 100 000 à 150 000 (cf. Jin, « 400 Years », 13). La lettre pastorale parle ici d'une « statistique incomplète », ce chiffre ne comprenant sans doute qu'une partie des fidèles de l'Église clandestine. Le différentiel est donc moins net que ne l'indiquent les chiffres bruts, mais le dynamisme démographique supérieur des églises protestantes est établi.

18 Voir l'enquête ethnographique réalisée sur une dizaine de paroisses catholiques de Shanghai (menée parallèlement à celle conduite sur d'autres communautés religieuses) développée au long de Vermander, Hingley, Zhang, *Shanghai Sacred*. Elle présente des communautés locales au fait de leur histoire propre, bien organisées à l'intérieur de l'enclos paroissial (même si dépourvues de toute visibilité en son dehors), et connaissant en général une croissance modeste mais continue.

19 Wenzel-Teuber, « Statistics », 49-52.

20 Cf. Johnson, « How the Top-Heavy Catholic Church » ; Wenzel-Teuber, « Statistics », 48. Notons qu'une enquête de 2023 évalue à 4,6 pour cent la proportion d'adultes affirmant croire à *Tianzhu* 天主 (le nom donné à Dieu par les catholiques chinois), un pourcentage qui dépasserait largement celui de la population catholique (cf. Wenzel-Teuber, « Statistics », 39). Le nom peut être reconnu comme équivalent à celui de *Shangdi* 上帝 (le nom le plus communément donné à Dieu en chinois) par une partie de la population protestante. Ou encore, un certain syncrétisme n'est pas à exclure. *Shangdi* est le nom de la divinité suprême révéree par les souverains de la dynastie Shang (environ 1570 à 1045 av. J.-C.). Le dieu suprême de la dynastie Zhou (1046 à 256 av. J.-C.) est, pour sa part, invoqué sous le nom de *tian* 天 (Ciel). C'est aussi l'appellation utilisée par les peuples des steppes avec lesquels le peuple Zhou entretenait une proximité culturelle et géographique (même si les origines exactes des Zhou sont encore sujettes à débat). Dans les inscriptions oraculaires, le caractère est peu distingué de celui, graphiquement très proche,

à Hong Kong, a étudié les données publiques et les a corrélé avec des entretiens sur place. Sa conclusion : le nombre de catholiques en Chine a culminé à 12 millions en 2005, plafonné depuis quelques années, et est maintenant en déclin. Il estime que la population catholique totale est maintenant d'environ 10,5 millions. Mes observations propres me font penser qu'Anthony Lam minimise quelque peu le dynamisme des églises officielles et urbaines. Il est néanmoins fondé à penser que le catholicisme chinois entre dans une période de crise ouverte : entre 1996 et 2014, toujours selon les estimations de Lam, le nombre de vocations masculines est passé de 2300 à 1260, tandis que le nombre de vocations féminines a chuté de 2500 à 156. Le nombre d'ordinations est passé de 134 en 2000 à 78 en 2014.²¹ Aujourd'hui, une politique nationale très restrictive²² et la crise du catholicisme rural diminuent encore plus fortement le nombre des ordinations à prévoir pour le proche futur. Certes, l'année 2023 a vu 65 nouveaux prêtres ordonnés,²³ mais c'est là l'effet d'un rattrapage après les restrictions imposées durant la longue période de pandémie. Le plafonnement des chiffres est nettement marqué pour l'estimation du nombre de fidèles catholiques, et même pour le nombre d'adhérents à une religion quelle qu'elle soit, encore que l'impact de la pandémie sur les statistiques qui tentent, par des méthodes de calcul diverses, de rendre compte de ce total soit réel, et qu'il rende les statistiques présentes très difficiles d'interprétation.²⁴

qui signifie 'grand' (大 *da*). Les écrits de Matteo Ricci montrent un certain pragmatisme dans l'usage des termes trouvés dans les Classiques confucéens. Ricci privilégie néanmoins le terme de 'Seigneur du Ciel' (*tianzhu*), qui identifie 'Dieu' au 'Ciel' des Classiques tout en affirmant la nature 'personnelle' de la puissance suprême grâce à l'ajout du terme 'Seigneur' (*zhu* 主) (cf. Kim, *Strange Names*). Le terme *tianzhu* présentait cependant l'inconvénient de pouvoir s'appliquer aussi au maître du 'Ciel Tushita' (*doushuaitian* 兜率天), le Ciel où les bodhisattvas demeurent avant leur réincarnation en qualité de Bouddhas, mais le terme était assez général pour ne pas se trouver restreint à l'usage bouddhiste, préexistant certes, mais assez peu répandu. Les missions protestantes ont longtemps débattu du terme à adopter (cf. Eber, « The Interminable Term Question »). Elles sont majoritairement opté pour *shangdi*, encore que le terme très général de *shen* 神 (Esprit, divinité) soit aussi d'usage extrêmement courant (voir notamment Zetzsche, *The Bible*).

²¹ Cf. Lam, « The Decline ».

²² Nous l'analyserons dans la partie suivante. Pour l'instant, et simplement afin d'illustrer notre propos : après « l'affaire Ma Daqin » en juillet 2012 (assignation à résidence de l'évêque de Shanghai suite à sa démission de l'Association patriotique le jour même de son ordination), le séminaire de Sheshan a été fermé plus d'un an, et n'est ouvert aujourd'hui qu'au séminaristes originaires de la ville. La tardive succession de Ma Daqin – dont il a fallu reconnaître qu'il n'était pas en mesure d'exercer ses fonctions – a été l'occasion de nouvelles difficultés : en juillet 2023, le Saint-Siège a rendu publique la nomination de Mgr Joseph Shen Bin comme évêque de Shanghai, mais ce transfert avait été décidé plusieurs semaines auparavant par les autorités chinoises, probablement sans consultation de Rome. Il s'agissait donc plutôt d'une reconnaissance du fait accompli.

²³ Wenzel-Teuber, « Statistics », 52.

²⁴ Cf. Pew Research Center 2023, « Measuring Religion »; Wenzel-Teuber, « Statistics ».

Dès le début du nouveau régime, la question du lien entre la Papauté et les églises locales, et celle, concomitante, du mode de désignation des évêques ont rendu les relations entre la communauté catholique et le pouvoir plus difficiles encore que ce n'était le cas pour les autres groupes religieux. Les pressions sur les communautés et clercs refusant toute compromission avec l'Association patriotique demeurent vives, et de nouvelles régulations, discutées plus bas, renforceront encore l'appareil répressif à partir de février 2018. Le rapport au passé n'est toujours pas épuré.

Après la création, en 1957, de l'Association patriotique suivie par l'ordination d'évêques officiels (ordinations canoniquement valables mais opérées sans l'approbation du Pape) des facultés spéciales avaient été accordées aux évêques restés en communion avec Rome afin de leur permettre d'ordonner de nouveaux évêques de manière autonome, en état de besoin. Une phase que le Saint-Siège considère définitivement terminée, et le pape Benoît XVI lui-même a révoqué les « facultés spéciales ». Jusqu'à l'accord de 2018 qui sera évoqué en § 4.2, la plupart des évêques officiels demandaient et obtenaient confidentiellement la communion avec le Saint-Père, se trouvant ainsi reconnus par les deux parties. La *Lettre* de Benoît XVI aux catholiques chinois proposait « comme objectif évident et indiscutable l'objectif d'une conférence épiscopale unifiée », ce qui, aujourd'hui, est devenu le cas, au moins sur le papier (voir § 4.2).

Sur un autre plan, le dialogue entre religions est peu développé. Les initiatives sont presque toujours prises par l'État, lequel parfois rassemble des leaders religieux pour parler de la contribution des religions au développement social, ou éventuellement à tel défi particulier. Quelques réunions conviviales pour groupes religieux et ethniques sont parfois organisées par les gouvernements locaux. Tout cela explique la méfiance des fidèles, qui privilégient la croissance interne de leurs organisations, et voient le dialogue ou la coopération entre religions comme une tactique utilisée par les autorités pour contrôler davantage encore les religions en question.²⁵

Le positionnement des fidèles catholiques tant par rapport au régime que par rapport aux débats qui traversent l'Église universelle est plus varié qu'on ne l'imagine ordinairement à l'extérieur du pays. L'étude des discours tenus par les intellectuels catholiques chinois dont l'âge est environ inférieur à 45 ans peut donner une idée des options présentes. Un premier groupe privilégie une option qu'on pourrait qualifier de « monastique » : dans la période présente, l'Église

²⁵ Je m'appuie ici sur mes propres observations de terrain. Les exemples du caractère conventionnel des réunions interreligieuses ou des résistances sourdes à leur égard peuvent être trouvées dans Vermander, Hingley, Zhang, *Shanghai Sacred*, notamment au tout début de l'ouvrage.

joue un peu le rôle tenu par les monastères en Occident après le cinquième siècle de notre ère – protection de la vie intellectuelle et spirituelle, refuge dans lequel rester tant que le plan de Dieu l’ordonnera. Cette option va de pair avec une insistance forte sur la tradition ecclésiale, elle privilégie aussi souvent l’usage liturgique du latin, elle se méfie des discours marqués par l’ouverture. En contraste, la permanence de la tradition jésuite en Chine permet l’émergence d’un discours marqué par l’image du levain dans la pâte : au sein de la société même, il revient aux chrétiens en général et aux catholiques en particulier d’apporter une contribution priante, silencieuse et ouverte aux besoins qui sont ceux du pays. Entre ces deux options, une troisième ligne souligne l’importance de la contribution institutionnelle de l’Église chinoise dans le passé, par exemple à Shanghai entre 1880 et 1940. Le souvenir de ce passé, quelque peu magnifié, doit aider l’Église à préserver ou retrouver au moins une certaine visibilité.²⁶ De façon moins élaborée, plus inchoative, les fidèles penchent ainsi vers le retrait, ou vers la présence silencieuse, ou encore vers la fierté envers des acquis à préserver autant qu’il est possible.

3 Le positionnement de Pékin

3.1 Le contexte historique, politique et institutionnel

On a pu écrire que « les politiques religieuses de la fin de l’époque impériale se basaient sur la mise en œuvre d’une vision pluraliste mais non tolérante de la religion ».²⁷ La qualification de ‘pluralisme non tolérant’ peut être appliqué à la politique religieuse suivie par les autorités chinoises contemporaines : la diversité des expressions linguistiques, religieuses et culturelles propres à la Chine est acceptée, encouragée en certains cas plus que ce ne fut le cas aux époques antérieures, mais ce pluralisme est soigneusement encadré, la distinction entre ses expressions légitimes et illégitimes est strictement maintenue, des expressions nouvelles du pluralisme religieux sont interdites, et le contrôle au moins de principe de la ‘civilisation spirituelle’ (*jingshen wenming* 精神文明) par le PCC a pris la place du culte d’État régi par la liturgie confucianiste. La gestion étatique du pluralisme se fait ouvertement répressive lorsque les revendications ethniques ou religieuses sont considérées porter atteinte à la ‘sécurité nationale’ (*guojia anquan* 国家安全).

²⁶ Analyse détaillée de ces options à partir de la lecture d’un mensuel catholique in Vermander, « Theology »; voir aussi Vermander, Xie, « Avec leurs voix ».

²⁷ Goossaert, Palmer, *La question*, 36.

L'article 36 de la Constitution définit les droits et les devoirs des religions dans la République Populaire de Chine (son contenu avait été préparé par le « Document 19 » du Comité Central, rendu public en mars 1982):

Les citoyens de la République populaire de Chine jouissent de la liberté de religion. Aucun organisme d'État ni aucun groupement social ni aucun individu ne peuvent forcer un citoyen à avoir ou à ne pas avoir de religion, ni faire de discrimination à l'égard d'un croyant ou d'un non-croyant. L'État protège les pratiques religieuses ordinaires. Aucun individu ne peut utiliser la religion aux fins de troubler l'ordre social, la santé des citoyens, nuire au système éducatif de l'État. Les groupements religieux et les affaires religieuses ne doivent subir aucune domination étrangère (*waiguo shili de zhipei* 外国势力的支配).

Contrôle public, liberté individuelle de croyance, détermination par l'État de la « normalité » des croyances et de leurs manifestations, cadre national strictement assigné au religieux – tels sont les principes énoncés. On notera en conséquence que le droit d'expression 'publique' de sa religion par un individu ou un groupe n'est pas protégé par la Constitution.

Depuis 1949 et jusqu'à présent, cinq religions sont légalement reconnues (bouddhisme, taoïsme, islam, catholicisme et protestantisme) par le biais des associations qui les représentent, et les autres religions sont donc normalement prohibées. Dès les débuts du nouveau régime, les 'cultes hétérodoxes' (*xiejiao* 邪教) et les 'superstitions' (*mixin* 迷信), les uns et les autres soigneusement distingués des « religions », ont été formellement bannis, et les premiers ont fait l'objet d'une répression, illustrée dès 1951 par la violente campagne menée contre la « nouvelle religion » *Yiguandao*. Chacune des religions reconnues doit être organisée et dirigée au travers d'une association qui fait appliquer les consignes émanant du Front Uni et en retour représente l'organisation religieuse en question auprès du parti et de certains organes d'État. Ces associations patriotiques sont organisées sur le modèle d'une unité de travail, et négocient et attribuent les ressources disponibles. L'État attend de ses responsables loyauté politique et capacité à obtenir l'adhésion des fidèles et clercs ainsi encadrés, ou du moins aptitude à éviter conflits et situations embarrassantes. Ces associations ont des antennes au niveau provincial et local, leur siège étant situé la plupart du temps dans l'édifice religieux principal du territoire considéré. Les clercs exerçant des responsabilités au sein des associations patriotiques sont en outre souvent nommés au sein des Conférences consultatives politiques du Peuple Chinois (CCPCC) aux différents niveaux territoriaux. L'adhésion à l'Association patriotique s'accompagne d'un système d'avantages qui

encourage les leaders religieux à ne pas dévier de la ligne préconisée. Dans le cas des Églises protestante et catholique, une partie des clercs et des fidèles tente d'échapper à l'emprise de l'Association patriotique, dont l'encadrement leur paraît porter atteinte à l'intégrité des consciences. Et même lorsque pasteurs et prêtres ont reçu leur formation dans des structures contrôlées par l'association, beaucoup essaient d'échapper à son emprise institutionnelle sans pour cela entrer en conflit ouvert avec l'État.²⁸

Le département central du Front Uni est l'un des départements principaux du PCC, en charge d'assurer la coordination avec les élites non communistes, en Chine et à l'étranger. Il est l'agent principal pour la définition des politiques ethniques et religieuses. L'Administration d'État des affaires religieuses comme la Commission d'État des affaires ethniques suit ses directives. Elle fonctionne comme une sorte de « ministère des cultes » aux compétences très étendues (enregistrement et gestion des lieux de culte et du clergé, contrôle de la formation patriotique et religieuse). La coordination entre le Front Uni, l'administration des affaires religieuses et les associations patriotiques constitue le rouage par lequel la gestion stratégique et quotidienne des affaires religieuses peut s'effectuer. Le Ministère des affaires civiles est également impliqué dans la gestion des affaires religieuses, déterminant notamment la nature des groupements religieux ou para religieux recensés au niveau local.²⁹

Les dispositions constitutionnelles précitées sont complétées par les « Dispositions relatives aux affaires religieuses » entrées en vigueur en mars 2005.³⁰ Prises en leur globalité, les Dispositions réaffirment les mécanismes de contrôle de l'État sur l'ensemble des activités religieuses, tout en garantissant aux croyants et aux organisations les protections légales assurées par le droit général en matière d'expropriation ou de recours administratif notamment. Les Dispositions tout à la fois reconnaissent la légalité d'activités telles que publications religieuse et formation du clergé et en contrôlent étroitement les bornes et procédures. L'enregistrement légal des organisations religieuses locales constitue un processus théoriquement distinct de celui lié à l'affiliation de leurs leaders auprès l'association patriotique compétente. Cependant, dans la pratique, le refus d'enregistrement sanctionne souvent l'absence d'affiliation auprès de ladite

²⁸ Ici encore, le résumé s'appuie en premier lieu sur des observations de terrain. On peut aussi se référer à Laliberté, « Religion » et à Yang, *Religion* ; Yang, « From Cooperation » ; Yang, « Sinicization ».

²⁹ Pour l'intégration de ces mécanismes dans l'ensemble de l'appareil administratif et politique, se référer à Cabestan, *Le système politique*.

³⁰ Nichols, « Dual Lenses ». Même si d'autres régulations se sont ajoutées à celles ici mentionnées et parfois les précisent, il est bon de faire 'l'archéologie' des mesures prises successivement, les régulations s'empilant plutôt que de s'abolir.

association – et l'enregistrement lui-même fonctionne comme un garant d'encadrement strict par les autorités.

Fin janvier et début février 2013, Yu Zhengsheng, membre du Comité permanent du Bureau politique du Comité central du Parti communiste chinois, avait encouragé les milieux religieux et les croyants à jouer un rôle positif dans la modernisation lors d'une rencontre avec les associations religieuses de Chine. Il les avait qualifiées de « forces positives » (alors un mot-clé de l'équipe Xi Jinping) dans la promotion du développement socio-économique. « La question de savoir si un Chinois est religieux ou pas, ou à quelle religion il croit, est secondaire. Ce qui importe, c'est l'objectif commun de la réalisation du renouveau de la nation chinoise », avait-t-il souligné à cette occasion. Il avait également demandé aux groupes religieux d'accorder une attention particulière à la construction de l'organisation interne ainsi qu'à la formation du personnel. Il avait aussi insisté sur le fait que les croyants et les citoyens athées doivent se mobiliser ensemble pour contribuer à la cause commune de l'édification d'une société relativement prospère. « C'est seulement par la mise en œuvre de cette politique que la Chine pourra résister à l'infiltration de forces hostiles d'outre-mer se servant des religions », avait indiqué alors Yu Zhengsheng.³¹

3.2 Les orientations récentes

Depuis 2013, la situation a évolué en profondeur : la tentative systématique de développer une forme renouvelée de « religion civile » encadre beaucoup plus étroitement le fait religieux.³² Le pouvoir s'emploie à rebâtir une nouvelle armature idéologique et morale : lutte contre la corruption ; promotion systématique d'un confucianisme interprété selon une vulgate nationaliste et moralisante ; rencontre entre les principes marxistes et l'antique sagesse filiale ; campagnes de communication célébrant la « piété filiale » et autres vertus en même temps qu'elles promeuvent une forme d'obéissance politique stricte.

Le rapport de la « Réunion nationale de travail sur les religions » tenue en décembre 2014 organisée par le département du Front uni ne mentionne pas encore la « sinisation de la religion » ou toute autre expression connexe. En avril 2016, la même conférence religieuse annuelle est présidée par Xi Jinping lui-même, lequel évoque la nécessité de « construire une théorie socialiste de la religion aux caractéristiques chinoises » : Assurer la compatibilité entre le socialisme

³¹ Cf. Xinhua New Agency, « Yu Zhengsheng » ; Xinhua New Agency, « La politique ».

³² Cf. Johnson, « China's New Civil Religion » ; Vermander, « Le rêve chinois ».

et la religion, souligne Xi, exige que « les religions adhèrent à la direction de la sinisation, [...] en interprétant les règles et les dogmes d'une manière qui corresponde aux besoins liés au progrès et au développement de la Chine contemporaine ». ³³ Les associations officielles contrôlant les cinq religions reconnues par l'État ont rapidement été invitées à se joindre à la campagne. ³⁴ Le discours d'ouverture du 19^{ème} Congrès prononcé par Xi Jinping le 18 octobre 2017 réaffirmait le principe d'une nécessaire « sinisation » (*zhongguohua*) des religions en Chine et celui conjoint, du devoir du Parti de guider activement les religions afin qu'elles puissent s'adapter correctement à une société socialiste. Jusqu'à aujourd'hui, l'impératif de sinisation demeure le principal mot d'ordre en matière religieuse et est décliné tant par le Front uni que par les différentes associations patriotiques au travers de sessions de formation, initiatives spécifiques, publications, expositions, court-métrages, etc. ³⁵ La sinisation « par le haut » se réfère avant tout à l'obligation imposée à toutes les organisations religieuses de s'adapter aux besoins de l'état actuel de développement de la Chine et aux caractéristiques d'une société socialiste. Les modalités de mise en œuvre diffèrent selon le degré d'intégration à la culture et à l'éthique chinoises (ces dernières étant normativement définies par le Parti-État) propre à chaque religion officiellement sanctionnée. Par conséquent, l'unicité de la devise recouvre une variété de défis et d'objectifs arbitrés par des motivations politiques et culturalistes. ³⁶ Il faut donc bien distinguer la sinisation proposée de l'entreprise d'inculturation, indigénisation ou localisation, un effort « par le bas » qui a nécessairement été entrepris par chaque religion entrant en Chine à travers les âges.

Le 7 septembre 2017, le gouvernement chinois avait publié des règlements révisés sur les affaires religieuses, lesquels sont entrés en vigueur le 1^{er} février 2018. ³⁷ La nouvelle réglementation a pour objectif de réguler plus étroitement certains comportements jugés dangereux et néfastes par le Parti ³⁸ et d'avancer dans la voie de la sinisation

³³ Xinhua, « Xi Jinping ».

³⁴ Global Times, « Five Main Religions ».

³⁵ Cf. Madsen, *The Sinicization*. L'impératif de sinisation ne concerne pas seulement les pratiques religieuses mais encore la compréhension idéologique et scientifique du phénomène religieux lui-même. Ce travail idéologique a partie liée avec « l'étude marxiste » du phénomène religieux tout en entretenant avec l'orthodoxie marxiste des relations complexes. Cf. Vermander, « Sinicizing Religions »; Wengenmayr, « The Discourse ».

³⁶ Vermander, « Sinicizing Religions ».

³⁷ Texte disponible sur China Law Translate, « Religious ».

³⁸ En 2014, les séminaristes de Beijing avaient boycotté leur cérémonie de remise des diplômes quand ils avaient découvert qu'un évêque qui était consacré sans l'approbation de Rome conduirait la messe de remise des diplômes. Les étudiants avaient été

comprise comme obéissance stricte aux directives du même Parti. Elle impose de lourdes amendes aux organisateurs d'événements religieux non officiels et leur interdit de recevoir des dons, fournir du contenu religieux en ligne ou encore enseigner aux enfants. Les structures reconnues telles que les paroisses enregistrées doivent rendre compte directement aux autorités policières, fiscales et autres. Les procédures de reconnaissance sont strictes. Wang Zuo'an, alors directeur de l'administration d'État pour les affaires religieuses, expliquait que la nouvelle loi était nécessaire parce que « l'usage par l'étranger de la religion pour infiltrer [la Chine] s'intensifie de jour en jour et la pensée religieuse extrémiste s'étend dans certaines régions. » Si l'article 36 de la constitution chinoise garantit que les citoyens « jouissent de la liberté de croyance religieuse », déclarait encore Wang, « la liberté de religion n'est pas égale à des activités religieuses qui se déroulent en l'absence de restrictions légales. [...] Ces règles aideront à maintenir la sinisation de la religion dans notre pays... et à rester sur la bonne voie pour adapter la religion à une société socialiste ».³⁹ L'impact des nouvelles réglementations s'est fait rapidement sentir, par exemple au travers de campagnes locales pour interdire aux parents d'emmener leurs enfants au catéchisme ou à la messe.⁴⁰ Des sessions d'étude des nouvelles dispositions ont été organisées dans toutes les structures officielles.

3.3 Les facteurs d'apaisement et de dialogue

Durant les dernières années, trois points néanmoins ont incité le Parti à faire preuve d'une relative bienveillance (ou modération, plutôt) envers l'Église catholique et à reprendre le dialogue avec le Vatican sur des bases plus souples qu'auparavant. Le premier est la question taïwanaise : le succès aux élections présidentielles des candidats du Parti « indépendantiste », Tsai Ing-wen en 2016 puis celle de son successeur Lai Ching-te en mai 2024, déchargent Pékin du souci de ne pas faire perdre la face à leur prédécesseur Kuomintang Ma Ying-jeou par le fait de priver Taiwan de sa reconnaissance par le Saint-Siège. Deuxième point : Pékin reste soucieux de faire croître son capital de « soft power ». Or, sur le plan religieux, il est conscient

expulsés sans diplôme. Aujourd'hui, les bureaux locaux des Affaires religieuses ont totalement réaffirmé leur contrôle des établissements de formation du clergé, et des crises ne surviennent presque jamais, tant les contrôles préalables en préviennent l'éruption.

³⁹ Chow, « China's Thriving ».

⁴⁰ Églises d'Asie, « Dans quatre provinces ». L'observation de terrain montre que ces règles sont diversement appliquées d'une localité à l'autre (et d'une période à l'autre aussi, en fonction des directives émanant périodiquement du niveau supérieur) mais qu'elles restent globalement en vigueur.

que ni la question tibétaine ni la question ouïghour (l'une et l'autre dépassant la sphère religieuse, mais étroitement associée à elle) ne lui permettent des développements prometteurs, et qu'elles minent son image extérieure.

Le troisième facteur tient à l'arrivée au siège pontifical de François, et ce dernier point mérite un développement particulier. Les facteurs qui, du point de vue de Pékin, ont facilité la relance du dialogue avec le Pape François ont été justement identifiés par le jésuite Federico Lombardi, ancien porte-parole de Benoît XVI puis de François, dans un article de *La Civiltà Cattolica* :⁴¹

- François n'est pas européen, il n'appartient donc pas au continent des peuples colonisateurs.
- Il n'a pas non plus été directement impliqué dans la confrontation avec l'idéologie communiste et les régimes qui s'en sont inspirés.
- Il est enraciné dans une réalité populaire, voire 'tiers-mondiste' qui le rend extrêmement populaire en Amérique Latine et en Afrique
- Il est membre d'une famille religieuse qui, dans l'histoire, a approché la Chine avec respect, dans un dialogue qui a représenté pendant des siècles le point culminant de la relation entre la Chine et l'Occident. Les noms de Matteo Ricci, Adam Schall, Ferdinand Verbiest et Giuseppe Castiglione en sont autant d'illustrations.
- Il a saisi toutes les occasions possibles d'exprimer son respect envers le peuple chinois et ses dirigeants, aussi bien en public que par certaines initiatives privées.

La partie suivante montrera comment ce capital de bienveillance prudente s'est traduit notamment dans un accord d'importance pour le futur de l'Église chinoise. Un signe supplémentaire peut être trouvé dans le fait suivant : alors qu'en octobre 2023 la présence des deux représentants de l'épiscopat chinois au Synode avait été limitée par les autorités nationales à la seule première semaine, en octobre 2024, la deuxième session du même Synode a été marquée par leur participation tout au long du mois de débat. C'est là sans doute le signe le plus récent et le plus significatif pointant vers une réintégration plénière de l'Église catholique chinoise dans un processus de discernement qui engage l'Église universelle.

⁴¹ Cf. Lombardi, « Verso una Chiesa ».

4 Les orientations du Pape François et leurs fruits présents

En parallèle à la partie qui précède, quelles sont donc les caractéristiques de la politique chinoise promue par François depuis 2013?

4.1 Principes et contexte

Il faut d'abord noter la continuité avec la politique lancée par Benoît XVI. Le 30 juin 2007, le Vatican rendait publique une lettre de Benoît XVI adressée aux clercs et fidèles de l'Église Catholique de Chine, lettre datée du jour de la Pentecôte (27 mai 2007). Ce long document, mûrement pesé et soigneusement rédigé, déclarait notamment :

La solution des problèmes existants ne peut être recherchée à travers un conflit permanent avec les Autorités civiles légitimes. [...] Les Autorités civiles sont bien conscientes que l'Église, dans son enseignement, invite les fidèles à être de bons citoyens, des collaborateurs respectueux et actifs en faveur du bien commun de leur Pays, mais il est également clair qu'elle demande à l'État de garantir à ces mêmes citoyens catholiques le plein exercice de leur foi, dans le respect d'une authentique liberté religieuse... Dans le même temps, une complaisance envers ces mêmes Autorités n'est cependant pas acceptable quand ces dernières interfèrent de manière indue dans des matières qui concernent la foi et la discipline de l'Église. [...] L'Église demande à l'État de garantir à ces mêmes citoyens catholiques le plein exercice de leur foi, dans le respect d'une authentique liberté religieuse.⁴²

Avec des accents quelque peu iréniques, Federico Lombardi écrit que « lorsque François parle avec conviction de la nécessité de construire la paix entre les peuples, les Chinois ressentent l'écho d'un idéal d'harmonie qui leur est familier et, puisqu'il ne peut se prévaloir d'aucun pouvoir militaire ou économique, ils ont aucune raison de douter de sa sincérité ».⁴³ Bergoglio propose une « culture de la rencontre » à expérimenter et à vivre : il y a de fait une dimension théologique du dialogue avec Pékin différente de celle posée par Benoît. Selon Lombardi, les messages du pape Bergoglio sur la miséricorde et la réconciliation, culminant avec l'Année Jubilaire sont pertinents pour la communauté catholique chinoise, laquelle a vécu et continue

⁴² Benoît XVI, *Lettre aux Évêques*.

⁴³ Cf. Lombardi, « Verso una Chiesa ».

de vivre les divisions et les tensions résultant des persécutions passées puis des pressions toujours subies et y a apporté des réponses différentes, tant sur un plan individuel que collectif. Le dialogue entre le Vatican et les autorités chinoises, rappelle l'article de *La Civiltà Cattolica*, vise à « garantir à la communauté catholique en Chine les conditions essentielles pour qu'elle puisse être elle-même, vivre et faire son service de la meilleure façon possible, c'est-à-dire être à la fois pleinement chinoise et pleinement catholique, inséré dans son peuple et partageant la communauté universelle de l'Église ».

Bien plus fortement que ses prédécesseurs, mais sans rupture avec eux, François superpose à cette première tâche une seconde : engager une coopération entre le Vatican et la Chine sur un certain nombre de dossiers globaux – dérèglement climatique, réfugiés, Afrique et lutte contre la pauvreté ; il s'agit « d'engager la Chine » sur les sujets de développement intégral chers à François. En d'autres termes, François prend beaucoup plus directement en compte le rôle stratégique de la Chine sur les dossiers globaux. Il a parlé d'« un seul plan pour un seul monde », ⁴⁴ et cet accord hypothétique de la communauté internationale quant au cadre à mettre en place afin d'assurer le futur de l'humanité ne saurait être même envisagé sans la participation active de la Chine.

Le dialogue voulu par Benoît XVI n'avait pas vraiment progressé. Une grande part de responsabilité pouvait être attribuée à des responsables ecclésiaux très méfiants envers tout rapprochement envers Pékin (et parfois peu enclins à reconnaître même la légitimité du régime); leur voix principale reste celle du Cardinal Joseph Zen, ancien évêque de Hong Kong. Le désaccord stratégique entre ce dernier et Mgr Jin Luxian (l'un et l'autre shanghaiens) était total (je puis en porter témoignage personnel). Une partie de ces responsables s'identifie désormais à l'opposition à François. La fermeté de la volonté ce dernier (exprimée tant envers la Secrétairerie d'État que Propaganda Fidei) quant à la mise en œuvre de tous les moyens possibles pour aboutir à un rapprochement avec Pékin s'est exprimée notamment par la mise à l'écart progressive de Mgr Savio Hon Tai-Fai, secrétaire de la Propaganda Fidei, proche de Mgr Zen et en charge à la Congrégation des questions chinoises ; elle s'est finalement traduite en octobre 2017 par sa nomination comme nonce à Athènes, son premier poste diplomatique. ⁴⁵

Tant ses déclarations publiques que des témoignages privés attestent de la volonté constante et très ferme de François d'avancer autant que possible sur le dossier chinois. Il semble bien avoir essayé de rencontrer le président Xi Jinping, notamment lorsque leurs

⁴⁴ François, *Lettre Encyclique Laudato si'*, n° 164.

⁴⁵ La Croix, « Mgr Savio Hon Tai-fai ».

déplacements à New York ont quasiment coïncidé en septembre 2015, et c'est la partie chinoise qui s'est alors dérobée, craignant surtout sur que la rencontre ne fasse de l'ombre aux messages délivrés par Xi lors de ses déplacements internationaux.⁴⁶ D'autres tentatives se sont produites par la suite, infructueuses chaque fois.⁴⁷

Il reste pourtant des points obscurs quant aux positions vaticanes. Des informations suggèrent parfois qu'à l'accord sur les ordinations épiscopales pourrait succéder un changement de reconnaissance diplomatique pourrait avoir lieu (ces rumeurs ont beaucoup diminué au cours des trois ou quatre dernières années). Mais les résistances du corps diplomatique romain, qui se souvient que, jusqu'à présent, le Vatican n'a jamais procédé à une rupture diplomatique de sa propre initiative, sont fortes. En même temps, le statut du représentant du Saint-Siège à Taïpei est depuis longtemps du niveau d'un simple chargé d'affaires. La reconnaissance officielle du Taïwan par le Vatican restera en place, a déclaré l'archevêque Paul Gallagher, secrétaire aux relations avec les États du Vatican, lors d'une réception organisée par Matthew Lee Shih-ming, ambassadeur de Taïwan auprès du Saint-Siège.⁴⁸ Jusqu'à 2024, Taïwan disposait encore d'une voix influente au Vatican en Chen Chien-jen, vice-président puis premier ministre, catholique convaincu et autorité scientifique et morale incontestée.⁴⁹ Le gouvernement taïwanais est moins bien équipé à cet égard qu'il ne l'était sous la présidence de Tsai Ing-wen.

4.2 L'accord sur la nomination des évêques chinois

Le pontificat de Jean-Paul II avait été rythmé plusieurs tentatives de dialogue, toutes inabouties. La date du 1^{er} octobre 2000 reste emblématique : ce jour-là, cent vingt chrétiens (quatre-vingt-sept Chinois et trente-trois étrangers) martyrisés en Chine entre 1648 et 1930 furent canonisés à Rome. Apparemment, les autorités vaticanes en charge de l'organisation de la cérémonie ignoraient que le premier octobre est jour de la fête nationale chinoise... C'était pour eux la fête de Sainte Thérèse de Lisieux, patronne des Missions. Les autorités pékinoises estimèrent que la sélection de la date en question dévoilait purement et simplement les intentions réelles des promoteurs de cette canonisation. Le 5 octobre à Pékin, une vingtaine d'universitaires chinois en provenance des principales institutions académiques organisèrent un symposium consacré à la dénonciation

⁴⁶ Perlez, « Not Wanting to Compete ».

⁴⁷ Pullela, « Vatican ».

⁴⁸ Cf. Chung, « Vatican ».

⁴⁹ Ucanews, « Can Taiwan's New Catholic ».

des crimes commis par les missionnaires étrangers canonisés et de ceux qui les avaient suivis. Le lendemain de la canonisation, Jean-Paul II avait pourtant pris soin de déclarer que l'Église Catholique, en canonisant ces martyrs, « ne légitimait en rien les actions des gouvernements (étrangers) de (ces) temps, qui pesaient lourdement sur l'histoire du peuple chinois ». Une déclaration qui manifestement ne suffisait pas à apaiser la tension.⁵⁰ L'effet le plus direct de cette incompréhension avait été l'impossibilité de tout accord sur la question des ordinations épiscopales, et c'est cet aspect des choses sur lequel Benoît XVI eut à cœur de faire porter ses premiers efforts.

Durant l'année 2007, cinq nouveaux évêques furent donc consacrés, tous avec la double approbation du gouvernement et du Vatican, la plus importante de ces consécérations étant celle de Joseph Li Shan à Pékin, le 21 septembre. A la mi-novembre 2007, une délégation conduite par le sous-secrétaire de la Secrétairerie d'État pour les Relations avec les États, Mgr Pietro Parolin, se rendait en Chine à qualité, et un accord était alors en vue. Néanmoins, la nomination en mai 2011 de Mgr Fernando Filoni, comme nouveau responsable de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, et comme secrétaire de cette Congrégation du père Savio Hon Tai-Fai, un salésien chinois, marquait une inflexion vers une plus grande fermeté romaine.⁵¹ Le 10 juillet 2012, Benoît XVI excommunait publiquement le père Yue Fusheng, ordonné évêque à Harbin – une ordination décidée par l'Église officielle de Chine sans l'accord du pape.⁵² « L'affaire Ma Daqin » (voir note 22) intervenait à peu près en même temps. La situation était donc à nouveau bloquée.

Une fois élu, François demandait donc à son nouveau Secrétaire d'État, Mgr Pietro Parolin, de reprendre le dossier. Une consultation informelle sur la question des ordinations épiscopales se mettait alors en place. Ce fut finalement le 22 septembre 2018 que le Vatican annonçait avoir signé un « Accord provisoire » avec le gouvernement chinois. Il portait sur un mécanisme de désignation concertée des futurs évêques, mécanisme dont la teneur exacte n'était pas révélée. Il était accompagné par une décision du Pape François de réadmettre dans la pleine communion ecclésiale les évêques ordonnés sans mandat pontifical. Le 21 octobre 2020 le Vatican annonçait que l'accord

50 Sources et rappels des faits in Charbonnier, *Les 120 martyrs*, 7-8; Vermander, « Compte-rendu ».

51 Les inflexions qui se produisirent vers 2010-11 peuvent avoir été aussi le résultat de l'activité de la Commission vaticane pour les relations avec la Chine, composée surtout de clercs influents possédant une expertise sur les affaires chinoises, plusieurs de ses membres se révélant être méfiants devant les évolutions en cours. François procéda à la dissolution de ladite Commission. Sur son activité vers 2011, voir Cervellera, « Vatican Commission ».

52 Cf. Didier, « La nouvelle stratégie ».

avait été renouvelé pour deux années supplémentaires « sans aucun changement ni ajout ». Le cardinal Parolin rappelait à cette occasion que l'accord concerne en priorité « la situation de l'Église, (et) un point spécifique qui est la nomination des évêques ». « L'objectif est l'unité de l'Église », soulignait-il.⁵³ Depuis, cet accord a été renouvelé en l'état tous les deux ans, la dernière fois en septembre 2024 – pour quatre ans cette fois-ci,⁵⁴ signe d'une confiance grandissante entre les deux parties.

Le fait que l'accord ne spécifie pas le mécanisme exact de désignation des évêques a fait couler beaucoup d'encre, alors que la question reste secondaire : que les noms des évêques soient d'abord proposés par le Vatican ou par le gouvernement importe peu, puisque, d'une part, l'une et l'autre partie garde un pouvoir de veto, et que, d'autre part, les candidats sérieux pour chaque siège sont, dans la pratique, très peu nombreux.⁵⁵

Un autre débat a porté sur le fait suivant : si le Vatican accepte la réintégration des huit évêques officiels non canoniquement reconnus jusqu'alors, rien n'a été dit publiquement sur le sort de la vingtaine d'évêques non reconnus par le gouvernement. La question reste environnée d'une certaine opacité, compliquée encore par une politique de sinisation des religions qui ne vise pas spécifiquement l'Église catholique mais s'étend à toutes les expressions religieuses. Néanmoins, la normalisation est en cours, et se produit au cas par cas. Le dernier à être signalé l'est fin août 2024: Mgr Shi Hongzhen, 94 ans, évêque « clandestin », est alors officiellement installé comme évêque de Tianjin, reconnu comme tel par les autorités chinoises. La cérémonie s'est déroulée dans un hôtel, ce que Mgr Shi aurait demandé afin de souligner son caractère civil, puisqu'il était déjà évêque de Tianjin en vertu du droit canonique. Le contenu du serment prêté par l'évêque comprendrait notamment le respect de la loi, le patriotisme, et la sinisation, mais non pas le principe d'indépendance de l'Église chinoise de toute organisation étrangère.⁵⁶

Le 26 septembre 2018 (quatre jours après l'annonce de l'Accord donc) paraissait un « Message du pape François aux catholiques chinois et à l'Église universelle ». Il est bon d'insister ici sur certains de ses points :

⁵³ Présentation synthétique des relations récentes Vatican-RPC jusqu'à environ 2020 in Giunipero, « La politica religiosa ».

⁵⁴ Cf. Vatican News, 22 octobre 2024, « Holy See ».

⁵⁵ Le fait est reconnu, plus ou moins ouvertement par toutes les parties concernées (source : conversations particulières). Il est du reste une évidence : il faut à chaque fois identifier des prêtres bien formés, acceptables par les deux parties, pourvus d'un fort sens politique, et qui, pour le moins, ne feront pas l'objet d'un fort rejet ni par les clercs ni par les fidèles du diocèse.

⁵⁶ Feith, Friemann, Wenzel-Teuber, « News Update », 13.

- *Réconciliation* : « J'ai décidé d'accorder la réconciliation aux sept évêques 'officiels' restant, ordonnés sans mandat pontifical et, ayant supprimé toute sanction canonique relative à leurs cas, de les réadmettre dans la pleine communion ecclésiale. En même temps, je leur demande d'exprimer, par des gestes concrets et visibles, l'unité retrouvée avec le Siège apostolique et avec les Églises répandues dans le monde, et de s'y maintenir fidèles malgré les difficultés ».⁵⁷
- *Pragmatisme et refus de la surpolitisation* : « Un Accord n'est rien d'autre qu'un instrument et ne pourra à lui seul résoudre tous les problèmes existants ».⁵⁸
- *Encouragement à ne pas se laisser enfermer dans un ghetto* : « Sur le plan civil et politique, que les catholiques chinois soient de bons citoyens, aiment pleinement leur patrie et servent leur pays avec engagement et honnêteté, selon leurs propres capacités. Sur le plan éthique, qu'ils soient conscients que beaucoup de concitoyens s'attendent de leur part à une mesure plus haute dans le service du bien commun et du développement harmonieux de la société tout entière. En particulier, que les catholiques sachent offrir cette contribution prophétique et constructive qu'ils tirent de leur foi dans le Règne de Dieu. Cela peut leur demander aussi l'effort de dire une parole critique, non par opposition stérile mais dans le but d'édifier une société plus juste, plus humaine et plus respectueuse de la dignité de toute personne ».⁵⁹
- *Encouragement spécifique aux jeunes catholiques chinois* : « Laissez-vous surprendre par la force rénovatrice de la grâce, même quand il peut vous sembler que le Seigneur demande un engagement supérieur à vos forces. N'ayez pas peur d'écouter sa voix qui vous demande fraternité, rencontre, capacité de dialogue et de pardon, et esprit de service, malgré tant d'expériences douloureuses du passé récent et les blessures encore ouvertes. Ouvrez grand le cœur et l'esprit pour discerner le dessein miséricordieux de Dieu, qui demande de dépasser les préjugés personnels et les oppositions entre les groupes et les communautés, pour ouvrir un chemin courageux et fraternel à la lumière d'une authentique culture de la rencontre ».⁶⁰

Rien dans cette lettre n'indique que François entretienne « une illusion » quant à la nature du régime. Mais il reconnaît bien l'État

⁵⁷ « Message du Pape François », n° 3.

⁵⁸ « Message du Pape François », n° 5.

⁵⁹ « Message du Pape François », n° 6.

⁶⁰ « Message du Pape François », n° 9.

chinois comme État souverain, sujet de droit incontesté, tant aux yeux de la communauté internationale que de ses citoyens. Ce point devrait aller de soi, et reste indépendant du jugement moral et politique qu'on peut porter sur les mécanismes par lesquels cet État exerce sa souveraineté, et notamment sur sa constitution en État-Parti. C'est avec cet État, comme avec tout État, que l'Église est amenée à dialoguer, tant pour les questions concernant le statut de ses fidèles et de ses institutions que pour celles concernant le futur de la communauté internationale. C'est aussi à l'intérieur de cet État que les chrétiens vivent leur foi et exercent leur capacité de discernement individuel et communautaire.

Le même esprit se retrouve dans les « Orientations pastorales à propos de l'enregistrement civil du clergé en Chine », rendues publiques par le Bureau de presse du Vatican le 28 juin 2019, et mises à jour le 8 juillet 2019.⁶¹ Elles portent d'abord sur la situation des prêtres et évêques jusque-là clandestins qui décident de s'enregistrer civilement pour faciliter la réunification de l'Église de Chine mais se heurtent à des exigences ambiguës ou inacceptables. Dans ce cas-là, le signataire

précisera par écrit au moment de la signature qu'il le sait sans abandonner la fidélité due aux principes de la doctrine catholique. S'il n'est pas possible de mettre cette précision par écrit, le requérant le fera alors sous la seule forme verbale et si possible en présence d'un témoin. Dans tous les cas, il est opportun que le requérant certifie ensuite à son Ordinaire de l'intention avec laquelle il a effectué l'enregistrement. Ceci doit en effet toujours être considéré comme ayant comme finalité unique celle de favoriser le bien de la communauté diocésaine et sa croissance dans un esprit d'unité, ainsi qu'une évangélisation adaptée aux nouveaux besoins de la société chinoise et la gestion responsable des biens de l'Église. Dans le même temps, le Saint-Siège comprend et respecte le choix de ceux qui, en conscience, décident ne pas pouvoir s'enregistrer dans les conditions présentes.

Priorité donnée au bien des communautés (les pasteurs sont là pour les protéger et les aider à croître dans la foi); discernement réalisé dans le respect des personnes et de la diversité des situations. Nous sommes là dans une tradition ecclésiologique et morale susceptible, pourrait-on croire, de faire l'unanimité.

Depuis la signature de l'accord en 2018, 10 évêques au total ont été ordonnés dans ce cadre. Une trentaine d'évêchés en Chine

61 Cf. Fides, « Orientations pastorales ».

continentale sont encore formellement vacants.⁶² Au moment de la rédaction de cet article, la dernière ordination en date était celle de Matthew Zhen Xuebin, consacré évêque coadjuteur de Pékin en octobre 2024.⁶³

4.3 Les autres signes d'ouverture

Le voyage de François en République de Mongolie en septembre 2023 a été marqué par un geste symbolique : à la fin de la messe célébrée dans la capitale du pays, le pape a fait venir auprès de lui l'évêque de Hong Kong ainsi que l'évêque émérite, le cardinal John Tong-Hon. Il a alors déclaré :

Ces deux frères évêques, l'émérite de Hong Kong et l'actuel évêque de Hong Kong : je voudrais profiter de leur présence pour saluer chaleureusement le noble peuple chinois. À tout le peuple, je souhaite le meilleur, et toujours aller de l'avant, toujours progresser. Et je demande aux catholiques chinois d'être de bons chrétiens et de bons citoyens. Je vous le souhaite à tous.⁶⁴

Moins d'un mois près, la création cardinalice de l'évêque de Hong Kong, Mgr Stephen Chow Sau-yan, un jésuite, soulignait le rôle du nouveau cardinal comme médiateur entre Rome et l'épiscopat chinois, même si les négociations avec l'État chinois proprement dites restent l'apanage de la Secrétairerie d'État. Ce rôle avait commencé à prendre forme publique avec la visite de Mgr Chow à l'évêque de Pékin en avril 2023.

Le voyage de François en Asie du Sud-Est, en septembre 2024, a constitué un autre signe fort de l'attention soutenue du Pape envers la Chine, qu'il situe avec précision dans son environnement régional. Lors de la conférence de presse dans l'avion de retour, il lui fut demandé et s'il était satisfait des résultats obtenus jusqu'à présent par l'accord Sino-Vatican sur les nominations épiscopales. Le pape a répondu : « Je suis satisfait du dialogue avec la Chine, le résultat est bon, le travail se fait aussi avec bonne volonté en ce qui concerne la nomination des évêques. J'ai demandé à la Secrétairerie d'État comment les choses se passaient : Je suis satisfait ». Il a poursuivi : « Je

⁶² Le terme 'formellement' s'explique par le fait que la carte officielle des diocèses ne reflète plus exactement la réalité ecclésiale et démographique chinoise, un fait qui explique pour grande part les différences de décomptage entre le Vatican et les autorités chinoises. En même temps, dans la situation présente, la refonte de cette carte n'est pas vue comme une priorité : elle pourrait être source d'embarras et tensions.

⁶³ Feith, Friemann, Wenzel-Teuber, « News Update », 18.

⁶⁴ Cath. ch., « Mongolie ».

voudrais visiter la Chine parce que c'est un grand pays, j'admire la Chine, je respecte la Chine. C'est un pays doté d'une culture millénaire, d'une capacité de dialogue et de compréhension mutuelle qui transcende les différents systèmes de gouvernement qu'il a connus. Je crois que la Chine est une promesse et une espérance pour l'Église ».⁶⁵

Enfin, en mai 2024, François accordait une interview au responsable du bureau de presse de la province jésuite de Chine, le père Pedro Chia. Le pape François y déclarait qu'il aimerait visiter le sanctuaire marial du mont Sheshan, près de Shanghai. « Je voudrais rencontrer les évêques locaux et le peuple de Dieu qui est si fidèle. Ils ont traversé beaucoup de choses et sont restés fidèles. » Interrogé sur le message qu'il souhaitait adresser aux jeunes catholiques chinois d'aujourd'hui, il répondait : « L'espoir » : mais il ajoutait : « Il me semble tautologique de donner un message d'espoir à un peuple qui est maître de l'espoir et de la patience dans l'attente ».⁶⁶

5 Conclusion : Perspectives

J'ai déjà souligné le fait que, de Benoît XVI à François, existe une continuité certaine : la *Lettre* de Benoît XVI appelait explicitement à « la reprise d'un dialogue entre le Saint-Siège et les autorités chinoises, reconnaissant que dans la vie de l'Église, il ne devrait pas être considéré comme normal de se trouver 'dans la clandestinité' ».

Nombre d'évêques et prêtres chinois ont toujours encouragé François à pratiquer un « réalisme sain »,⁶⁷ ce qui a bien constitué sa ligne constante. Les adversaires de François n'en ont pas moins des relais en Chine même, et une frange des catholiques chinois est poussée à voir les ouvertures de François comme une « trahison » des combats passés. Ces lignes de fracture sont sourdes. Il ne faut pas sous-estimer pourtant le travail de sape accompli par certains membres de l'Église, appuyés par des « faucons » américains et divers groupes d'intérêt à l'intérieur de l'Église.⁶⁸

Procéder à une appréciation juste et distanciée de la situation présente exige de rappeler quelques faits d'évidence. En premier lieu, aussi restrictif que soit le cadre légal dans lequel évoluent les religions, aussi idéologiquement chargé soit-il, il n'exige certainement pas l'apostasie, et l'article 36 de la Constitution chinoise continue de garantir formellement la liberté religieuse ; on ne saurait identifier la

⁶⁵ Feith, Friemann, Wenzel-Teuber, « News Update », 17.

⁶⁶ Feith, Friemann, Wenzel-Teuber, « News Update », 16.

⁶⁷ Spadaro, Shih, « The Church ».

⁶⁸ Observations de terrain. Un exemple, parmi d'autres, du discours conservateur américain sur l'Église chinoise et la position du Vatican est fourni par Chalk, « Aiding ».

période présente à celle de la Révolution culturelle, même si « l'indulgence » que semblent manifester certains discours officiels récents vis-à-vis de cette période est préoccupante. Par ailleurs, le désir de faire des religions des contributeurs docile de la 'religion civile' que tente vaille que vaille d'édifier le Parti s'étend à toutes les religions et même à toutes les expressions de la société civile. Comparée à la pression exercée sur les instances dirigeantes du Protestantisme chinois, on peut même estimer que l'Église catholique est – pour l'instant – relativement ménagée, suite sans doute à l'Accord conclu pour la première fois en septembre 2018.

Aujourd'hui, l'immense majorité des catholiques chinois sont nés sous le régime actuel, et ont 'apprivoisé' sa rhétorique, savent l'entendre avec une distance critique, comme nombre de leurs concitoyens. Qu'ils se soient convertis ou qu'ils aient persévéré dans leur foi, ils font la part des choses, ils 'font avec' le système ; en bref, ils savent conduire un discernement de tous les jours, que nul n'est habilité à mener à leur place. Le sentiment patriotique est aussi fort chez les catholiques chinois que chez leurs concitoyens, et ce sentiment exige de leur part d'adopter une attitude responsable et prudente plutôt que de recourir trop vite à l'intransigeance, une attitude dans laquelle ils seraient aisément piégés, mis au ban de la nation.

La situation présente est tout sauf simple. La politique de sinisation (laquelle reprend les tentatives qui l'ont précédé dans l'histoire pour aligner tous les corps religieux sur les directives du Parti) est un premier facteur qui complique et l'application de l'Accord, et le sens qu'on lui donne. La seconde difficulté tient à des mesures dites 'administratives', là encore appliquées à toutes les expressions religieuses, mesures de plus en plus contraignantes. La troisième dimension compliquant et l'application et l'interprétation de l'Accord est le fort mouvement anti-François qui traverse, comme en d'autres pays, l'Église de Chine, mouvement nourri et encouragé et l'extérieur : l'Église de Chine a gagné en diversité, mais de ce fait elle a aussi beaucoup perdu en unité. Il faut aussi noter que la discrétion du pape face à la situation à Hong Kong lui a valu de vives critiques.⁶⁹

Peut-être l'Accord pourra-t-il permettre à l'Église de reconstruire son unité interne. Mais on ne saurait exclure l'hypothèse d'un hiatus grandissant entre les progrès enregistrés sur le plan diplomatique et la pression idéologique exercée sur les organisations religieuses, laquelle, portée à un certain niveau, provoquerait inmanquablement de nouveaux conflits, à l'interne et à l'externe. En même temps, sans la signature de l'Accord des pressions se seraient produites pour remplir les sièges épiscopaux vacants, pressions qu'on peut imaginer si fortes que l'Église chinoise en aurait encore été davantage fracturée.

69 Cf. O'Connell, « Pope Francis ».

Vu de l'extérieur, on aime à contraster ceux qui sont supposés 'trahir', avec les 'purs', qui refusent et refuseront toujours tout 'compromis' ; les motivations de ceux qui s'engagent dans le dialogue avec les autorités sont systématiquement soupçonnées ; on pressent même dans certains écrits une sorte de fascination du 'martyre' qui semble souvent moins lié à la douceur et à l'amour qu'à l'exécration de l'adversaire. Déjà, dans les mouvances montanistes comme donatistes, le thème du 'martyre' semblait évoquer celui de la 'guerre sainte', tant la fascination de la violence peut pervertir les causes les plus vénérables.⁷⁰

En finale, deux autres points méritent d'être notés : (a) Même s'il se déroule sous contrôle politique étroit, le processus de désignation des évêques chinois inclut aujourd'hui les représentants des prêtres, religieuses et fidèles des diocèses, ce avec l'approbation du Saint-Siège ; poursuivie pendant un certain temps, l'expérience pourrait avoir des répercussions en d'autres contextes ecclésiaux. (b) Dans son « Message », François a pris soin de ne pas rester au niveau purement ecclésial : il insiste sur l'importance d'insérer la Chine dans les questions de gouvernance mondiale, et il demande à l'Église universelle de savoir apprécier et recueillir le meilleur du trésor spirituel du catholicisme chinois. Deux points qui peuvent contribuer à vivifier l'élan intérieur des communautés chrétiennes chinoises, et cela au-delà des péripéties politiques.

Références

- Asianews. « “ Art Diplomacy ” : Two Exhibits at the Vatican Museums and Beijing's Imperial Palace ». *Asianews*, 21 November 2017.
<https://www.asianews.it/news-en/'Art-Diplomacy':-two-exhibits-at-the-Vatican-Museums-and-Beijing's-Imperial-Palace-42379.html>
- Benoît XVI. *Lettre aux Évêques, aux prêtres, aux personnes consacrées et aux fidèles laïcs de l'Église catholique en République Populaire de Chine*.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070527_china.html
- Cabestan, J.-P. *Le système politique chinois. Un nouvel équilibre autoritaire*. Paris : Presses de Sciences-Po, 2014.
- Cat.ch. « Mongolie : le Pape encourage les catholiques chinois ». *Cat.ch*, 3 septembre 2023.
<https://tinyurl.com/3enmfzby>
- Chalk, C. « Aiding and Abetting the Persecution of Chinese Catholics ». *The American conservative*, 4 April 2019.
<https://www.theamericanconservative.com/priest-vatican-is-helping-destroy-catholic-church-in-china/>
- China Law Translate. « Religious Affairs Regulations 2017 ». <https://www.chinalawtranslate.com/en/religious-affairs-regulations-2017/>

⁷⁰ Cf. Vermander, « Polemiche sulla Chiesa ».

- Chambon, M.; Spadaro, A. « Urban Catholicism in China ». *La Civiltà Cattolica*, 7 January 2009.
<https://www.laciviltacattolica.com/urban-catholicism-in-china/>
- Charbonnier, J. *Les 120 martyrs de Chine canonisés le 1er Octobre 2000*. Paris : Églises d'Asie, Archives des Missions Étrangères de Paris, 2000. Études et Documents 12.
- Chow, E.K. « China's Thriving Underground Churches In Danger ». *The Diplomat*, 28 September 2017.
<https://thediplomat.com/2017/09/chinas-thriving-underground-churches-in-danger/>
- Chu, C.Y.-Y. (dir.). *Catholicism in China, 1900-Present. The Development of the Chinese Church*. New York : Palgrave MacMillan, 2014.
- Chu, C.Y.-Y.; Mariani, P.P. (eds). *People, Communities, and the Catholic Church in China*. New York : Palgrave MacMillan, 2020.
- Chung, L.C. « Vatican Insists It Will Continue To Recognise Taiwan Despite Reports of Thaw in Relations With Beijing ». *South China Morning Post*, 6 October 2017.
<https://www.scmp.com/news/china/diplomacy-defence/article/2114277/vatican-insists-it-will-continue-recognise-taiwan>
- Cervellera, B. « Vatican Commission on Church in China Meets. Expectations and Realism ». *Asianews*, 4 November 2011.
<https://www.asianews.it/news-en/Vatican-Commission-on-Church-in-China-meets.-Expectations-and-realism-21266.html>
- Clark, A.E. *China Saints. Catholic Martyrdom during the Qing (1644-1911)*. Bethlehem : Lehigh University Press, 2011.
- Clark, A.E. *Heaven in Conflict. Franciscans and the Boxer Uprising in Shanxi*. Seattle ; London : University of Washington Press, 2015.
- Didier, I. « La nouvelle stratégie de Benoît XVI pour la Chine ». *La Croix*, 10 juillet 2012.
https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/La-nouvelle-strategie-de-Benoit-XVI-pour-la-Chine-_NG_-2012-07-10-829450
- Eber, I. « The Interminable Term Question ». Eber, I.; Wan, S.-K.; Walf, K. (dir.), *Bible in modern China. The Literary and Intellectual Impact*. Sankt Augustin : Monumenta Serica Institute, 1999, 135-61. Monumenta Serica Monograph Series 43.
- Églises d'Asie. « Dans quatre provinces, les autorités tentent d'interdire l'éducation religieuse des enfants ». 4 septembre 2017.
<https://tinyurl.com/mry62jvp>
- Feith, K.; Friemann, I.; Wenzel-Teuber, K. « News Update on Religion and Church in China June 21-October 27, 2024 ». *Religions & Christianity in Today's China*, 4, 2024.
<https://tinyurl.com/5n7etrxp>
- Fides. « Orientations pastorales du Saint-Siège à propos de l'enregistrement civil du clergé en Chine ». *Fides*, 28 juin 2019.
http://www.fides.org/fr/news/66278-VATICAN_Orientations_pastorales_du_Saint-Siege_a_propos_de_l_enregistrement_civil_du_clerge_en_Chine
- François. *Lettre Encyclique Laudato si'*.
https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- François. « Message du Pape François aux catholiques chinois et à l'Église universelle ». 26 septembre 2018.
<https://tinyurl.com/yyx2yps2>
- Giunipero, E. *Chiesa cattolica e Cina comunista. Dalla rivoluzione del 1949 al Concilio Vaticano II*. Brescia : Morcelliana, 2007.
- Giunipero, E. « La politica religiosa della RPC e le relazioni con la Santa Sede ». Andorino, G.B. (dir.), *Cina. Prospettive di un paese in trasformazione*. Bologna : il Mulino, 2021, 247-56.
- Global Times. « Five Main Religions in China Agree to Sinicize ». *Global Times*, 7 September 2017.

- Goossaert, V. « Republican Church Engineering : The National Religious Associations in 1912 China ». Yang, M.M.-H. (ed.), *Chinese Religiosities : Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley : University of California Press, 2008, 209-32.
- Goossaert, V.; Palmer, D.A. *La question religieuse en Chine*. Paris : CNRS Éditions, 2012.
- Harrison H. *The Missionary's Curse, and Other Tales From a Chinese Catholic Village*. Berkeley : University of California Press, 2013.
- Huang, J. « Being Christians in Urbanizing China. The Epistemological Tensions of the Rural Churches in the City ». *Current Anthropology*, 55, S10, 2014, S238-S247.
- Jin, L. « 400 Years of Catholicism in Shanghai. A Pastoral Letter Issued at Christmas 2007 ». *Tripod*, 28(149), 2008, 5-19.
- Johnson, I. « How the Top-Heavy Catholic Church Is Losing the Ground Game in China ». *America Magazine*, 18 September 2017.
<https://www.americamagazine.org/faith/2017/09/18/how-top-heavy-catholic-church-losing-ground-game-china>
- Johnson, I. « China's New Civil Religion ». *New York Times*, 21 December 2019.
<https://www.nytimes.com/2019/12/21/opinion/sunday/chinas-religion-xi.html>
- Kim, S. *Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644*. New York : Peter Lang, 2004. *Studies in Biblical Literature* 70.
- La Croix. « Mgr Savio Hon Tai-fai nommé nonce en Grèce ». *La Croix*, 3 octobre 2017.
<https://www.la-croix.com/Journal/essentiels-Religion-2017-10-03-1100881435>
- Laliberté, A. « Religion, Resistance, and Contentious Politics in China ». *Review of Religion and Chinese Society*, 4(2), 2017, 151-66.
<https://doi.org/10.1163/22143955-00402001>
- Lam, A.S.-K. « The Decline of China's Catholic Population and Its Impact on the Church ». *Asianews*, 23 August 2016.
<http://www.asianews.it/news-en/The-decline-of-China's-Catholic-population-and-its-impact-on-the-Church-38373.html>
- Li, T. « Chinese Renaissance : The Role of Early Jesuits in China ». Uhalley, S.Jr.; Wu, X. (eds), *China and Christianity : Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk (NY) ; London : Sharpe, 2001, 117-26.
- Lombardi, F. « Verso una Chiesa pienamente cinese e pienamente cattolica. La via tracciata da Benedetto XVI e Francesco ». *La Civiltà Cattolica*, 4017, 2017, 209-20.
<https://www.laciviltacattolica.it/articolo/verso-una-chiesa-pienamente-cinese-e-pienamente-cattolica/>
- Madsen, R. *China's Catholics, Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley : University of California Press, 1998, 54-6.
- Madsen, R. « Beyond Orthodoxy : Catholicism as Chinese Folk Religion ». Uhalley, S. Jr.; Wu, X. (eds), *China and Christianity : Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk (NY) : London : Sharpe, 2001, 233-49.
- Madsen, R. (ed.). *The Sincization of Chinese Religions : From Above and Below*. Leiden : Brill, 2021. *Religion in Chinese Societies Series* 18.
- Mariani P. *Church Militant. Bishop Kung and Catholic Resistance in Communist Shanghai*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 2011.
- Nichols, J.A. « Dual Lenses : Using Theology and International Human Rights to Assess China's 2005 Regulations on Religion ». *Pepperdine Law Review*, 34, 2006, 105-22.
http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=762525
- O'Connell, G. « Pope Francis Spoke Out Against Oppression in Myanmar. Why Is He Silent on China and Hong Kong ? ». *America*, 23 March 2021.
<https://www.americamagazine.org/politics-society/2021/03/23/pope-francis-oppression-myanmar-china-hong-kong-240302>

- Perlez, J. « Not Wanting to Compete With Pope Francis, Xi Jinping Lingers in Seattle ». *The New York Times*, 24 September 2015.
<https://www.nytimes.com/interactive/projects/cp/reporters-notebook/xi-jinping-visit/china-pope-francis>
- Pew Research Center 2023, « Measuring Religion in China ». 30 August 2023.
<https://www.pewresearch.org/religion/2023/08/30/measuring-religion-in-china/>
- Pinot, V. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*. Genève : Slatkine reprints, 1971. Fac-similé de l'édition de Paris, 1932.
- Pullela, Ph. « Vatican Sought Xi-Pope Meeting in Kazakhstan, China Declined-Source ». *Reuters*, 16 September 2022.
<https://www.reuters.com/world/vatican-sought-xi-pope-meeting-kazakhstan-china-declined-source-2022-09-15/>
- Spadaro, A.; Shih, J. « The Church and the Chinese Government : An Interview With Fr. Joseph Shih ». *La Civiltà Cattolica*, 5 October 2017.
<https://www.laciviltacattolica.com/the-church-and-the-chinese-government-an-interview-with-fr-joseph-shih/>
- Ucanews. « Holy See Accused of Too Much Diplomacy, Not Enough Faith ». *Ucanews*, 21 November 2017.
<https://www.ucanews.com/news/holy-see-accused-of-too-much-diplomacy-not-enough-faith/80792>
- Ucanews. « Can Taiwan's New Catholic PM Change Its Future Course ? ». *Ucanews*, 23 February 2023.
<https://www.ucanews.com/news/can-taiwans-new-catholic-pm-change-its-future-course/100458>
- United Nations. *World Urbanization Prospects*. ST/ESA/SER.A/366. New York : Department of Economic and Social Affairs, 2014.
- Vatican News. « Holy See and China Extend Provisional Agreement on Appointment of Bishops ». *Vatican News*, 22 October 2024.
<https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2024-10/holy-see-china-provisional-agreement-appointment-bishops-extend.html>
- Vermander, B. « Le rêve chinois de religion civile ». *Esprit*, 451, 2019, 171-82.
- Vermander, B. « Sinicizing Religions, Sinicizing Religious Studies ». *Religions*, 10, 2019, 137.
<https://www.mdpi.com/2077-1444/10/2/137>
- Vermander, B. « Compte-rendu de “ Jean Charbonnier : les 120 martyrs de Chine canonisés le 1er octobre 2000 ” ». *Perspectives chinoises*, 62, 2000, 74-6.
- Vermander, B. « Polemiche sulla Chiesa in Cina : la tentazione donatista ». *La Civiltà Cattolica*, 1, 2020, 572-81.
<https://www.laciviltacattolica.it/articolo/polemiche-sulla-chiesa-in-cina-la-tentazione-donatista/>
- Vermander, B. « Theology and Church-Building in Shanghai : Divine Love Monthly ». Starr C. (ed.), *Modern Chinese Theologies*. Vol. 1, *Heritage and Prospect*. Minneapolis : Fortress Press, 2023, 335-51.
- Vermander, B.; Hingley, L.; Zhang, L. *Shanghai Sacred. The Religious Landscape of a Global City*. Seattle : University of Washington Press, 2018.
- Vermander, B.; Hua, C.X. « Avec leurs voix propres. Portrait par eux-mêmes et Cécile Xie Hua de jeunes catholiques des villes chinoises ». *Nunc*, 31, 2013, 25-8.
- Wengenmayr, K. « The Discourse on the Marxist Study of Religion in the New Era in the PRC : An Outsider's Perspective ». *Religions*, 16(2), 2025, 156.
<https://doi.org/10.3390/rel16020156>
- Wenzel-Teuber, K. « Statistics on Religions and Churches in the People's Republic of China. Update for the Year 2023 ». *Religions & Christianity in Today's China*, 14(3), 2024, 35-56.
<https://tinyurl.com/muysbn95>

Worldometers. *China Population 2025*.

https://www.worldometers.info/world-population/china-population/#google_vignette

Xinhua. « Xi Jinping : “ Améliorer globalement le niveau du travail religieux en fonction de la nouvelle situation ” » (*Xí Jìnpíng: Quánmiàn tígāo xīn xíngshì xià zōngjiào gōngzuò shuǐ* 习近平：全面提高新形势下宗教工作水平). 23 avril 2016.

http://www.xinhuanet.com/politics/2016-04/23/c_1118716540.htm

Xinhua New Agency. « Yu Zhengsheng appelle à un rôle positif de la religion dans le développement ». 24 janvier 2013.

<http://french.peopledaily.com.cn/Chine/8106203.html>

Xinhua New Agency. « La politique religieuse du PCC ne changera pas ». 25 février 2013.

http://french.china.org.cn/china/txt/2013-02/05/content_27885728.htm

Yang F. *Religion in China Survival and Revival Under Communist Rule*. New York : Oxford University Press, 2012.

Yang F. « From Cooperation to Resistance : Christian Responses to Intensified Suppression in China Today », *The Review of Faith & International Affairs*, 15(1), 2017, 79-90.

Yang F. « Sinicization or Chinafication ? Cultural Assimilation vs. Political Domestication of Christianity in China and Beyond ». Madsen, R. (ed.), *The Sinicization of Chinese Religions : From above and Below*. Leiden ; Boston : Brill, 2021, 16-43.

Young, E.P. *Ecclesiastical Colony. China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*. New York : Oxford University Press, 2013.

Zetzsche, J.O. *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Sankt Augustin : Monumenta Serica Institute, 1999. Monumenta Serica Monograph Series 45.

Zhan, S. « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIII^e siècle : de l'apologie à la philosophie pratique ». *Annales historiques de la Révolution française*, 347, 2007, 93-111.

Il ‘Patriarca verde’ Bartolomeo I: la missione eco-teologica e il rilancio dell’Ortodossia

Alfredo Gabrielli

Independent scholar

Abstract Increasingly, religions are being called upon to rethink their positions in light of the issues raised by the current ecological crisis. This challenge particularly concerns Christianity, which is often regarded as the cultural progenitor of this crisis, having imparted to the West a model of the relationship between humanity and nature based on anthropocentric asymmetry. However, Orthodox Christianity has not received adequate attention in studies on this topic. Patriarch Bartholomew of Constantinople has proven to be an influential and international figure in his efforts to promote ecological sensitivity and to revalue traditional Christianity as a solution to the crisis.

Keywords Bartholomew. Ecology. Orthodoxy. Eco-theology. Ecumenical Patriarchate.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il ministero ecologico. – 2.1 La presa di posizione ecologica del Patriarcato Ecumenico. – 2.2 Accenni biografici e impegno ecologico. – 3 La visione eco-teologica. – 3.1 Perché l’Ortodossia si occupa di ecologia. – 3.2 Le cause della crisi ecologica; 3.3 Gli antidoti alla crisi ecologica. – 4 Conclusioni.



Peer review

Submitted 2024-01-13
Accepted 2024-10-10
Published 2025-03-04

Open access

© 2025 Gabrielli |  4.0



Citation Gabrielli, A. (2025). “Il ‘Patriarca verde’ Bartolomeo I: la missione eco-teologica e il rilancio dell’Ortodossia”. *JoMaCC*, 4(1), 65-100 [1-38].

1 Introduzione

Nel panorama globale del dibattito sui temi ecologici spicca la presenza pressoché abituale di un *leader* religioso che su tali questioni ha acquisito un'autorevolezza senza pari tra gli esponenti delle fedi mondiali in simili consessi. Diversamente dal solito, non si tratta né del capo della Chiesa cattolica papa Francesco, né del Dalai Lama,¹ ma della guida del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, ossia la *prima inter pares* delle quattordici Chiese ortodosse di tradizione bizantina ufficialmente riconosciute: il patriarca Bartolomeo I, oramai noto come il 'patriarca verde'. Si ritiene tuttavia che tale notorietà di settore non sia accompagnata da un adeguato approfondimento del significato dell'azione di questo *leader* religioso.

Nella prima parte del presente articolo si offrirà un'ampia sintesi del 'ministero ecologico' del patriarca. Al momento presente sono pubblicati alcuni volumi che raccolgono i suoi interventi, rari studi specifici e pochi accenni in testi di carattere più generale. Si osserva come la sua attività sia accademicamente attenzionata solo da chi si occupa di Ortodossia. Pare opportuno, allora, dilungarsi sull'operato di Bartolomeo I perché ne emerga l'imprescindibile importanza per tutti coloro che studiano il rapporto tra religioni ed ecologia.

In secondo luogo si valorizzerà il contenuto del suo approccio alla tematica ambientale. Si potrà così osservare come si delinea una visione peculiare che si oppone anche ad altre tendenze ecologiche all'interno del cristianesimo stesso. L'intento, allora, è quello di dimostrare come, attraverso il discorso ecologico, Bartolomeo non desideri fornire soltanto un apporto di natura etica al dibattito globale, bensì adempiere al proprio precipuo ministero di annuncio e insegnamento cristiano in ambito antropologico e teologico.

2 Il ministero ecologico

2.1 La presa di posizione ecologica del Patriarcato Ecumenico

Osservando i pronunciamenti ufficiali del Patriarcato Ecumenico, si può notare come già dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso il tema dell'ecologia fosse entrato tra gli argomenti di dibattito all'interno della Chiesa ortodossa. Nella Terza Conferenza panortodossa

¹ Secondo la lista *100 Most Spiritually Influential Living People* preparata dalla rivista inglese «Mind, Body, Spirit» (pubblicata dalla Libreria Watkin di Londra) i due *leaders* si contendono il primo posto dal 2014.

presinodale,² svoltasi a Chambésy (Svizzera) nel 1986, si valutò positivamente la partecipazione delle Chiese ortodosse al CEC (Consiglio Ecumenico delle Chiese) in quanto l'ultima Assemblea generale di Vancouver (1983) aveva introdotto alcuni ambiti di studio che avrebbero permesso un contributo peculiare dell'Ortodossia, tra cui *Giustizia, Pace e Integrità del Creato*. Inoltre, sin dalle bozze dei documenti e da alcuni interventi in aula, iniziarono ad emergere tematiche quali il rapporto tra l'uomo e il creato, il loro ontologico legame e la missione umana di proteggerlo, soprattutto in riferimento alla minaccia nucleare.³

A seguito degli incontri di Vancouver e Chambésy furono organizzati convegni inter-ortodossi, a carattere interdisciplinare, proprio su *Giustizia, Pace e Integrità del Creato* (Sofia, 1987; Patmos, 1988; Minsk, 1989). Fu pure introdotto un programma ambientale nel monastero di Ormylia (Grecia) nel 1990 e avviato un progetto, in collaborazione con il WWF (World Wildlife Fund), per la preservazione della biodiversità delle foreste del Monte Athos con la collaborazione delle comunità monastiche ivi residenti.⁴ Tali convegni affrontarono, rispettivamente, la teologia della creazione, il rapporto tra religioni e natura e il legame con la giustizia e la pace, giungendo ad Ormylia a redigere un documento di sintesi dal titolo *Orthodoxy and the Ecological Crisis*.⁵ I frutti di questi incontri confluirono come importanti contributi sia per la prima Assemblea Ecumenica Europea di Basilea (1989),⁶ che per l'Assemblea ecumenica mondiale di Seoul (1990),⁷ che per l'Assemblea generale del CEC a Canberra nel (1991).⁸

² Incontro tra i delegati ufficiali di tutte le Chiese ortodosse finalizzato a preparare le bozze dei documenti del successivo Concilio Panortodosso che sarebbe riuscito a svolgersi a Creta solo nel 2016. I verbali e gli atti della conferenza sono pubblicati in: Secrétariat pour la préparation du saint et grand Concile de l'Église orthodoxe, *IIIe Conférence*.

³ Si produsse un documento come apporto alla riflessione ecumenica mondiale in atto: cf. Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference, «Orthodox Perspectives».

⁴ Cf. Chrysavgis, *On Earth*, 4-5. Per quanto riguarda la situazione del Monte Athos, cf. UNESCO, *Mount Athos (Greece). State of Conservation*.

⁵ Sono state pubblicate alcune relazioni, a volte in forma sintetica, tenute ai simposi di Sofia e Minsk: Limouris, *Justice, Peace and the Integrity of Creation*; cf. anche Intra-Orthodox Consultation, «"Final Report"». Non sono invece disponibili gli atti del convegno di Patmos. Fu pubblicato anche il documento di Ormylia, sotto la curatela del Patriarcato Ecumenico e del WWF (cf. in bibliografia Ecumenical Patriarchate, WWF, *Orthodoxy and the Ecological Crisis*).

⁶ Cf. Assemblea Ecumenica Europea I, «Pace nella giustizia». L'Assemblea Ecumenica Europea è organizzata dalla Conferenza delle Chiese Europee (KEK), un organismo che include le principali Chiese europee ortodosse, vecchio-cattoliche, anglicane ed evangeliche (<https://ceceurope.org/>), e dal Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE), organismo cattolico che riunisce i rappresentanti delle Conferenze episcopali cattoliche di ciascuna nazione europea (<https://www.ccee.eu/>).

⁷ Cf. Filippi, *Seoul*.

⁸ Cf. Westphal, *Signes de l'Esprit*. Quest'Assemblea assunse il documento *Orthodoxy and the Ecological Crisis*.

Tornando ai convegni inter-ortodossi, di particolare importanza per gli effetti che avrebbe prodotto fu quello di Patmos, in quanto vi emerse il desiderio del Patriarcato Ecumenico di dedicare una speciale giornata per la salvaguardia dell'ambiente. Tale proposta fu suggerita al patriarca Dimitrios dal principe Filippo d'Inghilterra, allora presidente del WWF internazionale.⁹

Così, per il primo settembre dell'anno successivo (1989) il patriarca scrisse una lettera enciclica sul tema ambientale in cui affermava:

Purtroppo, ai giorni nostri, sotto l'influsso di un razionalismo e un egocentrismo estremi, l'uomo ha smarrito il senso della sacralità della creazione e agisce su di essa come un sovrano arbitrario, un rude profanatore. *Al posto dello spirito eucaristico e ascetico con cui la Chiesa ortodossa ha da secoli educato i suoi figli, oggi siamo testimoni della violazione della natura che viene abusata per il soddisfacimento, non dei bisogni umani fondamentali, ma dei desideri e della cupidigia infiniti e sempre crescenti dell'umanità, incoraggiati dalla filosofia dominante della società dei consumi. [...] Pienamente consapevoli del nostro dovere e della nostra responsabilità spirituale di padre, [...] siamo pervenuti a una decisione. Proclamiamo quindi il primo settembre di ogni anno giornata di protezione dell'ambiente, giorno in cui, in occasione della festa dell'Indizione, ovvero l'inizio dell'anno ecclesiastico, in questo sacro centro dell'Ortodossia, verranno offerte preghiere e suppliche per tutta la creazione. Con questo nostro messaggio patriarcale, invitiamo quindi tutto il mondo cristiano a offrire assieme alla Grande Santa Madre Chiesa di Cristo e al Patriarcato Ecumenico, ogni anno, in questo giorno, preghiere e suppliche al Creatore di tutte le cose, sia per ringraziarlo per il grande dono del creato che per implorare la protezione e la salvezza dell'ambiente.*¹⁰

Dal 1989, dunque, la Chiesa ortodossa dedica la giornata del primo settembre alla protezione dell'ambiente, la quale viene sempre accompagnata da un'enciclica patriarcale sul tema. Sin da questa prima enciclica si possono notare alcune delle costanti teologiche che diventeranno fondamentali nell'interpretazione ortodossa della questione ambientale: la critica al razionalismo e all'egocentrismo, lo stato decaduto dell'essere umano, la sacralità della creazione, la necessità di tornare ad uno spirito eucaristico e ascetico. Probabilmente

⁹ Cf. Philip Duke of Edimburgh, «Foreword» in Chryssavgis, *On Earth*, VII-VIII. Si può immaginare che l'intesa tra le personalità fosse facilitata dall'origine greca del principe.

¹⁰ Dimitrios I, «Lettera enciclica. 1° settembre 1989», in Chryssavgis, *Grazia cosmica*, 22 (d'ora in poi GC); enfasi nell'originale.

non è un caso che nella primavera dello stesso anno Ioannis Zizioulas avesse scritto il primo di tre articoli che pongono le medesime basi speculative sul rapporto tra ecologia e teologia ortodossa.¹¹ Inoltre, si può osservare come tale iniziativa di sensibilizzazione ecologica fosse nata in prospettiva ecumenica, attraverso l'invito rivolto a tutto il mondo cristiano ad aggregarsi a tale memoria.

A seguito dell'enciclica, il Sinodo patriarcale chiese al monaco innografo del Monte Athos Gerasimos Mikrayiannanites la composizione di uno specifico rituale di supplica per il creato per la Festa dell'Indizione. I testi precedenti di quel giorno già includevano preghiere a Dio per la creazione, contro le calamità naturali e per un buon raccolto; tuttavia, attraverso una nuova formulazione liturgica, si volle porre l'attenzione sulla responsabilità umana dell'origine della crisi ambientale.¹²

Con il passare degli anni diverse Chiese hanno accolto l'invito posto dal patriarca Dimitrios. In questa direzione di particolare importanza furono i risultati della seconda Assemblea Ecumenica Europea (Graz, 1997): nelle raccomandazioni conclusive, infatti, si esortava a promuovere una sensibilità per la salvaguardia del creato citando l'iniziativa del Patriarcato come fonte d'ispirazione per l'istituzione di una giornata simile.¹³ La *Charta Oecumenica*, documento del 2001 che tracciò le linee guida per la crescita della collaborazione tra le Chiese in Europa, siglata da KEK e CCEE, rilanciò l'idea di individuare una giornata daiversi ecumenicamente dedicata alla questione ecologica.¹⁴ Così, ad esempio, nel 2006 la Conferenza Episcopale Italiana istituì la Giornata per la Salvaguardia del Creato

11 Cf. Zizioulas, «Preserving God's Creation». Non si trattava, comunque, della prima riflessione teologica sull'argomento nel cristianesimo orientale: di particolare importanza è il volume del Metropolita siro-ortodosso Paulos Mar Gregorios *The Human Presence* a motivo del suo ruolo attivo nel CEC. Per una panoramica generale della riflessione teologica ortodossa sull'ecologia, cf. Chrysavgis, *Towards an Ecology of Transfiguration*, come anche Jenkins, *Ecologies of Grace*, 189-225.

12 Per i testi liturgici in italiano, cf. d'Ayala Valva, Cremaschi, Mainardi, *L'uomo custode*, 439-69.

13 «Raccomandiamo alle chiese di considerare e promuovere la salvaguardia del creato quale parte integrante della vita della chiesa a tutti i suoi livelli. Ciò potrebbe essere fatto anche attraverso una giornata comune del creato come quella che viene celebrata dal Patriarcato Ecumenico» (Assemblea Ecumenica Europea II, «Riconciliazione», Raccomandazioni, nr. 5.1). Per tutti gli atti dell'incontro, cf. Lingua, *Riconciliazione*. A seguito dell'incontro di Graz nacque nel 1998 lo *European Christian Environmental Network* (ECEN), ossia un coordinamento di membri che hanno responsabilità in campo ecologico all'interno di diverse Chiese: la sua sede istituzionale è l'Accademia ortodossa di Vilemov in Repubblica Ceca (<https://ecen.org/>).

14 «Raccomandiamo l'istituzione da parte delle Chiese europee di una giornata ecumenica di preghiera per la salvaguardia (*integrity*) del creato» (nr. 9). Il testo della *Charta Oecumenica* è facilmente reperibile online, ad esempio <https://unedichiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/32/2017/08/Charta-Oecumenica-1.pdf>.

collocandola proprio al primo settembre.¹⁵ C'è da aggiungere che nella terza Assemblea Ecumenica Europea (Sibiu, 2007) avvenne un allargamento della proposta, raccomandando di dedicare un intero periodo dell'anno (1° settembre-4 ottobre) alla preghiera per la salvaguardia del creato.¹⁶

Per quanto riguarda il CEC, il primo riferimento lo si ritrova in una risoluzione del 2002 nella quale il Comitato centrale invitava le Chiese ad accogliere la proposta del Patriarcato di celebrare il primo settembre una Giornata di preghiera per la creazione.¹⁷ Dal 2008 il CEC ha fatto proprio l'invito di Sibiu promuovendo la *Season of Creation*.

Al di là delle iniziative delle singole Conferenze episcopali, bisogna infine ricordare che papa Francesco ha istituito nel 2015 per l'intera Chiesa cattolica la Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato, con le seguenti parole:

Condividendo con l'amato fratello il Patriarca Ecumenico Bartolomeo le preoccupazioni per il futuro del creato (cf. Lett. Enc. *Laudato si'*, 7-9), ed accogliendo il suggerimento del suo rappresentante, il Metropolita Ioannis di Pergamo, intervenuto alla presentazione dell'Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, desidero comunicarvi che ho deciso di istituire anche nella Chiesa Cattolica la 'Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato', che, a partire dall'anno corrente, sarà celebrata il 1° settembre, così come già da tempo avviene nella Chiesa Ortodossa.¹⁸

L'istituzione della giornata di preghiera risulta così essere la più feconda intuizione che il Patriarcato ha potuto donare alla cristianità mondiale sulla questione ambientale per creare un'occasione sia di innumerevoli incontri di approfondimento, che di sensibilizzazione per i fedeli. Se da un punto di vista ufficiale la proposta è da ascrivere al patriarca Dimitrios, si è già osservato come la sua genesi abbia origini più remote, rintracciabili sia nel principe Filippo, ma anche in colui al quale questo studio si dedica, come testimonia John Chrysavgis:

Il Patriarca Bartolomeo è stato il collaboratore e il consigliere più stretto di Dimitrios. Sebbene lo stesso Bartolomeo - per umiltà, ma soprattutto per ossequio alla tradizione - mostri sempre

¹⁵ Cf. Morandini, «In dialogo», 32-3. L'organizzazione della giornata fu affidata congiuntamente alla Commissione episcopale per i problemi sociali e il lavoro, la giustizia e la pace, e a quella per l'ecumenismo e il dialogo; dal 2013 la giornata sarebbe stata indicata come Giornata per la 'custodia' del creato.

¹⁶ Cf. Assemblea Ecumenica Europea III, «La luce di Cristo illumina tutti».

¹⁷ Central Committee, «Report of the Policy Reference Committee II»

¹⁸ Francesco, *Lettera per l'istituzione*.

riconoscenza per il suo riverito predecessore, indicandolo come la persona a cui va il merito dell'invito alla preghiera per la protezione e la tutela dell'ambiente, in realtà Bartolomeo è sempre stato dietro le quinte o sulla ribalta di questo unico e pionieristico ministero.¹⁹

Il teologo consultore del Patriarcato ci fa intuire come bisognerebbe scorgere la figura di Bartolomeo dietro la sollecitudine del patriarca Dimitrios verso la questione ambientale e la connotazione da dare alla Festa dell'Indizione.²⁰ Dopo aver rintracciato i prodromi dell'azione ecologica del Patriarcato durante la reggenza di Dimitrios, averne accennato qualche caratteristica e intravisto alcuni dei protagonisti, si può ora passare a conoscere meglio l'identità di colui che nell'ottobre 1991 sarebbe divenuto il nuovo patriarca: Bartolomeo I.

2.2 Accenni biografici e impegno ecologico

Dimitrios Archondonis, questo il suo nome secolare, nacque sull'isola di Imvros (attuale Gökçeada in Turchia) nel 1940.²¹ Come egli stesso riporta di frequente, lo sguardo contemplativo sulla bellezza dell'isola avuto sin da ragazzo mentre accompagnava il presbitero ad officiare in piccole cappelle remote lo aiutò a comprendere il rapporto tra magnificenza del creato e splendore della liturgia.²² Dopo aver frequentato le scuole inferiori a Istanbul, nel 1961 iniziò la sua formazione accademica presso la scuola teologica di Halki (sull'isola di Chejbeliada, nel Mar di Marmara) ove fu ordinato diacono.

Il patriarca Atenagora lo inviò a studiare a Roma presso il Pontificio Istituto Orientale, dove si laureò con una dissertazione in Diritto Canonico. Prima di rientrare in Turchia ebbe modo di frequentare altri corsi sia in Svizzera che in Germania (Monaco). Ad Istanbul iniziò il suo ministero nel 1968 presso la medesima scuola di Halki, venendo ordinato presbitero l'anno successivo.

Nel 1972 il patriarca Dimitrios, successore di Atenagora, lo chiamò a capo della cancelleria patriarcale, ma già nel 1973 fu nominato metropolita di Filadelfia, negli Stati Uniti. Sin da subito entrò a far

¹⁹ GC, 14.

²⁰ Anche Spyridon Mikraghiannanitis, successore dell'innografo, ascrive a Bartolomeo l'intuizione: cf. Mikraghiannanitis, «Presentazione», in d'Ayala Valva, Cremaschi, Mainardi, *L'uomo custode*, 440.

²¹ Per approfondire la biografia, cf. Chryssavgis, «Nota biografica», in [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 289-311.

²² Cf., ad esempio, Bartholomeos I, «"E Dio vide che tutto era buono": la visione teologica della creazione nella tradizione ortodossa», in [Bartholomeos I], *Nostra Madre Terra* (d'ora in poi NMT), 34-5.

parte del Sinodo patriarcale, con responsabilità in varie commissioni. Tra gli impegni avuti da sottolineare per il presente contributo vi fu la partecipazione dal 1968 al 1991 al CEC. Egli fece parte del Comitato Centrale e del Comitato Esecutivo e fu anche vicepresidente della Commissione Fede e Costituzione.

Nel 1990 venne scelto come metropolita di Calcedonia, carica che rappresenta l'immediata collaborazione con il patriarca. Difatti, dopo la morte di Dimitrios, il 22 ottobre 1991, venne eletto come suo successore, ossia 270° arcivescovo di Costantinopoli Nuova Roma e patriarca ecumenico. Il 2 novembre di quell'anno fu intronizzato, iniziando così il suo ministero.

Nel suo discorso esplicitò il suo approccio al ministero assunto:

L'ortodossia ha molto, molto di più da offrire al mondo contemporaneo. In essa non solo si può trovare la vera fede nel vero Dio, ma anche la giusta percezione dell'uomo come immagine di Dio, del mondo e della creazione.²³

Dunque, si presentò la missione patriarcale come una vera e propria testimonianza al mondo di una visione della realtà, anche sulle questioni antropologiche ed ecologiche.

2.2.1 Dimensione internazionale

Questa attenzione per la cura del creato si poté subito vedere nell'impegno profuso per partecipare o sollecitare incontri sul tema.²⁴ Qualche giorno dopo la sua elezione (5 novembre), già si trovava a tenere un discorso a una conferenza inter-ortodossa sull'isola di Creta dal titolo *Living in the Creation of the Lord*.²⁵ Tra le altre cose, essa rivelò la prosecuzione dei buoni rapporti con il principe Filippo, invitato, ma impossibilitato a prendervi parte. Tuttavia, il sovrano inglese non avrebbe fatto mancare la sua partecipazione al convegno organizzato ad Halki l'anno successivo, come pure Bartolomeo sarebbe stato invitato a sua volta a Buckingham Palace.²⁶

²³ Bartolomeo I, «Discorso dell'intronizzazione. 2 novembre 1991», in GC, 66.

²⁴ Per ulteriore bibliografia sulle attività ecologiche organizzate dal patriarca, cf. Maros, «The Ecological Theology»; cf. anche Sereti, «The Contribution».

²⁵ Gli atti della conferenza sono stati pubblicati come: Ecumenical Patriarchate, *So That God's Creation Might Live*.

²⁶ Il patriarca ha avuto modo di mostrare ulteriormente la sua gratitudine al principe nel telegramma di condoglianze dopo la sua morte, inviato il 10 aprile 2021 a sua moglie la regina Elisabetta II, nel quale scriveva: «We had the great fortune of collaborating with the Prince during his presidency of the WWF, in which we organized three symposia in Istanbul, Crete and London, bringing together countless scientists,

In tale collaborazione si legge un'altra convinzione profonda di Bartolomeo. Non vi è solo la manifestazione di una amicizia o la ricerca di un mecenate, ma la convinzione che «una comunicazione senza impedimenti tra tutti coloro che oggi si interessano della gestione dell'ambiente equivale all'indispensabilità e alla santità della preghiera».²⁷ Infatti, una delle dimensioni caratteristiche della missione del patriarca sarebbe stata quella di facilitare l'incontro tra tutti coloro che, in un modo o nell'altro, per motivi religiosi, scientifici o politici, si interessano all'ambiente.

Così il primate ortodosso riuscì ad organizzare cinque seminari estivi alla scuola teologica di Halki, dal 1994 al 1998, coinvolgendo annualmente decine di esperti e attivisti. Essi approfondirono il tema dell'ambiente mettendolo in relazione rispettivamente con l'educazione religiosa, l'etica, la comunicazione, la giustizia e la povertà. Già dagli argomenti si può considerare come la questione ecologica, nella visione di Bartolomeo, vada a interessare ambiti molto diversi tra loro e molto più ampi rispetto alla semplice protezione ambientale.

Proprio per questo motivo nel 1994 il patriarca fondò il Religious and Scientific Committee, sotto la guida di Ioannis Zizioulas, nella convinzione di dover far dialogare sul tema le diverse confessioni cristiane e fedi religiose, con il supporto di scienziati di diverse discipline. Tale commissione si occupò di organizzare diversi simposi internazionali, dal titolo *Religion, Science and Environment Symposia*, per la protezione dei mari e dei fiumi che videro la partecipazione anche di diversi presidenti della Commissione europea (Santer, Prodi, Barroso) e del Segretario Generale delle Nazioni Unite Kofi Annan. Sicuramente essi contribuirono notevolmente al prestigio del patriarca Bartolomeo quale *leader* mondiale in campo ecologico.²⁸

Tra il 2012 e il 2021, sulla scia di quanto già avvenuto durante gli anni Novanta, si sono organizzati i *Summit di Halki*, convegni interdisciplinari su temi specifici legati all'ambiente: sostenibilità, letteratura e arte, formazione teologica e vita in periodo pandemico.

Oltre a questo notevole impegno organizzativo, attraverso la rinomanza crescente che andava acquisendo la sua persona in campo

religious leaders, philosophers, economists, artists and policy makers in defence of the environment. From our own highly-constructive interactions with the Prince, we remember and honour a man of resoluteness and dedication, and a commanding advocate of conservation and environmentalism» ([Patriarch Bartholomew], *Condolences*).

²⁷ Bartolomeo I, «Discorso di benvenuto. Halki, 1° luglio 1996», in GC, 163.

²⁸ Bisogna riconoscere come la possibilità di compiere tali iniziative (le prime otto in particolare) sia stata data dall'intraprendenza, dal coordinamento e dal supporto economico della signora Maria Becket, vera fautrice dei simposi. Sul sito a lei dedicato, la teologa Marjory Barker rileva che, senza la sua figura, «The Ecumenical Patriarch Bartholomew would not have become a world figure as 'The Green Patriarch' and without the groundbreaking Religion Science and Environment symposia which have set the path for Christian theology in the 21st. Century» (<http://www.mariabecketreport.com/>).

ecologico, il patriarca Bartolomeo è stato chiamato a intervenire durante importanti eventi internazionali a tema ambientale. Ad esempio, egli fu il primo 'non-politico' ad essere invitato a prendere parola al Parlamento europeo nel 1994, dove non mancò di parlare della crisi ambientale;²⁹ vi sarebbe tornato anche nel 2008,³⁰ mentre nel 2007 sarebbe intervenuto al Consiglio europeo.³¹ Allo stesso modo prese parola al *World Economic Forum* di Davos nel 1999,³² nel 2006 e nel 2020, come non fece mancare la sua voce a diverse Conferenze ONU sui cambiamenti climatici (COP). Ma basta scorrere la sua agenda per cogliere quanto viaggi in tutto il mondo per partecipare a eventi organizzati da istituzioni di vario genere su tematiche ambientali.³³ Si può comprendere la motivazione di questa costante azione dalle sue stesse parole:

La formulazione di specifici interventi e appelli rivolti alla comunità internazionale riguardo alla coscienza e alla vigilanza ecologica costituisce un impegno continuo del Patriarcato Ecumenico, come espressione della preoccupazione della chiesa ortodossa per la crisi ecologica, ma anche come mezzo per esercitare una pressione, affinché siano prese misure concrete da parte di tutti, ma soprattutto da parte delle autorità competenti in questo ambito.³⁴

2.2.2 All'interno del mondo ortodosso

A queste attività rivolte *ad extra*, Bartolomeo non ha fatto mancare un corrispettivo zelo di sensibilizzazione all'interno del mondo ortodosso. Egli è stato il primo patriarca a convocare tutti i primati delle Chiese ortodosse subito dopo la sua elezione per un incontro nel quale comunicare la propria visione del ministero appena assunto, tra cui anche la premura per il problema ecologico. Nel messaggio finale firmato da tutti i presenti si invitava a dedicare il primo settembre alla preghiera per la «salvaguardia della creazione di Dio».³⁵

²⁹ Cf. Bartolomeo I, «Unità e comunanza di interessi. Strasburgo, 19 aprile 1994», in GC, 98-104; sulla rilevanza pubblica del pensiero ecologico del patriarca, cf. Morariu, «Sociological Relevance», 19-25.

³⁰ Cf. [Ecumenical Patriarch Bartholomew], *We Are All Brothers and Sisters*.

³¹ Cf. [Patriarch Bartholomeos], «The Ecumenical Patriarchate».

³² Cf. Bartolomeo I, «Valori globali, mercato finanziario. Davos, 2 febbraio 1999», in GC, 244-8.

³³ Il sito internet del Patriarcato Ecumenico (www.ec-patr.org) sta allestendo una sezione apposita (*Ortodossia e ambiente*) dove raccogliere tutto il cospicuo materiale prodotto in questi decenni.

³⁴ Bartholomeos I, «Fronteggiare la crisi ecologica mondiale. Accademia di Atene, 4 febbraio 2010», in NMT, 19-20.

³⁵ Cf. «Messaggio dei primati», in GC, 81-7.

Per dare corpo alla sua sollecitudine, negli oltre trent'anni di servizio patriarcale il capo di Costantinopoli non ha mai fatto mancare la sua lettera enciclica sulla tematica ambientale rivolta a tutta la Chiesa.³⁶

Senza dubbio i documenti più autorevoli siglati dai gerarchi ortodossi sono quelli del Concilio Panortodosso di Creta del 2016. Il riferimento più cospicuo lo si trova nel testo che delinea la missione della Chiesa ortodossa nel mondo contemporaneo:

Il desiderio della continua crescita del benessere e il consumismo sfrenato conducono inevitabilmente all'utilizzo sproporzionato e all'esaurimento delle risorse naturali. [...] La crisi ecologica, essendo collegata ai cambiamenti climatici e al riscaldamento del pianeta, rende imperativo il dovere della Chiesa di contribuire, attraverso i mezzi spirituali a sua disposizione, a proteggere la creazione di Dio dalle conseguenze dell'avidità umana. L'avidità per soddisfare i bisogni materiali, porta a un impoverimento spirituale dell'essere umano e alla distruzione dell'ambiente. [...] Pertanto, la Chiesa ortodossa pone l'accento sulla salvaguardia (*prostasian*) del creato di Dio attraverso la cultura della responsabilità dell'uomo davanti al nostro ambiente dato da Dio e attraverso la promozione delle virtù della frugalità e della moderazione. Siamo costretti a rammentare che, non solo le generazioni attuali ma anche quelle future hanno il diritto di godere dei beni naturali, donati a noi dal Creatore.³⁷

Si deve notare che questo paragrafo era del tutto assente nel documento preparatorio della Conferenza panortodossa preconciliare di Chambésy del 1986; da quanto si sta dimostrando, pare plausibile ipotizzare che il suo inserimento corrisponda a una volontà esplicita del patriarca o, per lo meno, alla sensibilità ecologica da lui promossa nel trentennio precedente. Allo stesso modo, anche l'«Enciclica del Concilio» e il «Messaggio ai fedeli ortodossi» contengono un numero esplicitamente dedicato alla questione ecologica che conferma l'impegno per la giornata del primo settembre e propone la prospettiva ortodossa sull'argomento, che di fatto risulta essere una sintesi del magistero del patriarca ecumenico.³⁸

Al di là di queste dichiarazioni ufficiali e all'impegno di promozione del patriarca, ci si potrebbe chiedere se effettivamente anche nella pratica la Chiesa ortodossa abbia assunto un atteggiamento sensibile

³⁶ Ad eccezione dell'anno della sua nomina e di quello del Giubileo del 2000, quando però non sono mancate altre iniziative.

³⁷ Concilio Panortodosso di Creta, «La missione della Chiesa ortodossa nel mondo contemporaneo», nr. F.10, in Chiaranz, Fasiolo, *I Documenti del Concilio*, 267-9.

³⁸ Cf. «Enciclica», nr. 14, in Concilio Panortodosso di Creta, *Costruire l'unità*, 375; «Messaggio», nr. 8, in Concilio Panortodosso di Creta, *Costruire l'unità*, 380.

al tema ecologico. Al di là dei principi essa è davvero «la chiesa 'verde' per eccellenza»?³⁹ Pare che non tutta l'Ortodossia consideri la questione ambientale con la stessa priorità del patriarca, ritenendola estrinseca alle tematiche più prettamente teologiche e liturgiche e, dunque, di fede.⁴⁰ Consapevole di ciò, Bartolomeo si è speso anche per la formazione ecologica a più livelli all'interno della propria Chiesa, come pure ha incentivato attività 'verdi', quali la promozione di agricoltura biologica e di allevamento sostenibile nei monasteri o una gestione forestale ecologica sul Monte Athos o la trasformazione *green* delle parrocchie.⁴¹ Espressamente, poi, non ha mancato di redarguire i fedeli ortodossi su una certa ignavia dinanzi a questa responsabilità giustificata da una colpevolizzazione dell'Occidente.⁴²

2.2.3 Nei rapporti con la Chiesa cattolica

Non è mancata, infine, una decisa collaborazione con le altre Chiese cristiane. Si potrebbe sintetizzare la convinzione profonda ispiratrice di questa azione con le sue parole: «There is a priority and principle according to which the earth that we share can transcend the doctrines that divide us».⁴³ Si tratta di un vero e proprio principio ecologico di ecumenismo.

In occasione del simposio sull'Adriatico (2002) fu firmato con Giovanni Paolo II il primo documento ufficiale di etica ambientale siglato da due *leaders* religiosi, passato alla storia come *Dichiarazione di Venezia*.⁴⁴ Essa è caratterizzata da un forte antropocentrismo,⁴⁵

³⁹ Bartholomeos I, «Costruire ponti: dialogo tra le fedi, coscienza ecologica e cultura della solidarietà. Izmir, 9 febbraio 2015», in *NMT*, 72; cf. [Bartolomeo I], «Il Patriarcato Ecumenico»; Nantsou, Asproulis, *The Orthodox Church*.

⁴⁰ Cf. Theokritoff, «Green Patriarch».

⁴¹ Cf. Nantsou, Asproulis, *The Orthodox Church*, 79-81; Bartholomew, «Foreword», in Krueger, *Greening the Orthodox Parish*, XI; Theokritoff, «Ethics and Ecology», 633.

⁴² «La cosa più semplice è addossare la responsabilità dei mali che incontriamo nel mondo allo sviluppo e al progresso tecnologico dell'Occidente. [...] Più difficile - e al contempo più nobile - è capire il grado in cui contribuiamo al problema stesso. [...] quanti ecclesiastici ortodossi sono pronti ad assumersi la responsabilità di *leader* sulle questioni ambientali? Quante delle nostre parrocchie e comunità ortodosse sono pronte a concretizzare la conoscenza che abbiamo accumulato negli ultimi anni mettendo in pratica principi che rispettino l'ambiente?» (Bartolomeo I, «Lettera enciclica. 1° settembre 2004», in *GC*, 52-3).

⁴³ Bartolomeo I, «Intervista», in Farinola, *Il cantico delle creature*, 243.

⁴⁴ Testo del documento disponibile *online* sul sito del Vaticano come anche in *GC*, 288-91; per approfondire le prime convergenze ufficiali in materia ecologica tra Ortodossia e Chiesa cattolica, cf. Cogoni, «Ecologia ed Ecumenismo», 120-5.

⁴⁵ «Al centro del creato, Egli ha posto noi, gli esseri umani, con la nostra inalienabile dignità. Sebbene siano molte le caratteristiche che condividiamo con gli altri esseri viventi, Dio onnipotente con noi è andato oltre. Egli ci ha dato un'anima immortale,

dalla connessione tra crisi ecologica e crisi morale e, di conseguenza, dall'intrinseco legame tra cura dell'ambiente e salvaguardia della dignità umana.⁴⁶ I due capi di Chiesa convergono su quella che diventerà la convinzione di fondo dell'insegnamento cattolico e ortodosso sull'ecologia: «Il problema non è meramente economico e tecnologico; esso è di ordine morale e spirituale». In quanto problema morale e spirituale, la strada per la sua soluzione si trova nell'atteggiamento interiore di conversione.

Si può affermare che il patriarca Bartolomeo abbia trovato immediatamente un appoggio nella Chiesa cattolica sulla questione ambientale, ma con papa Francesco tale appoggio si è trasformato in una vera e propria assunzione di corresponsabilità. Il pontefice, nell'enciclica ambientale *Laudato si'*, ha fatto esplicito riferimento al magistero del patriarca, cosa totalmente nuova per un documento cattolico.⁴⁷ Del resto il papa lo ha manifestamente dichiarato: «Sono sentitamente grato per l'impegno del patriarca Ecumenico per la salvaguardia del creato e per le sue riflessioni in materia, dalle quali ho appreso e continuo ad apprendere tanto».⁴⁸

Allora si può comprendere come sia una aperta dichiarazione di 'alleanza ecologica' tra il papa e il patriarca la presenza del metropolita Ioannis Zizioulas per la presentazione ufficiale dell'enciclica in Vaticano.⁴⁹ Del resto è a firma di Bartolomeo la recensione della nuova enciclica papale sulla rivista statunitense *Time*.⁵⁰ Da allora le iniziative ecologiche promosse in comune si sono moltiplicate.⁵¹ Inoltre, non sorprende che sia stato chiesto proprio al patriarca di introdurre con una sua prefazione l'antologia dei testi di papa Francesco sull'ecologia editi dalla Libreria Editrice Vaticana.⁵² Si può affermare che un fecondo asse Costantinopoli-Roma si sia ecumenicamente fondato

fonte di autocoscienza e di libertà, doti intellettuali che ci rendono a Sua immagine e somiglianza (cf. Gen 1,26-31; 2,7)».

⁴⁶ Sebbene l'espressione non venga mai citata, è evidente che sullo sfondo, oltre all'insegnamento di Bartolomeo, vi sia il magistero papale sull'«ecologia umana» espresso, ad esempio, nell'enciclica *Centesimus annus* (1991), nr. 38. Per un'analisi della riscoperta del tema ecologico in ambito cattolico, cf. il pionieristico articolo di Pelletier, «Le 'Réenchantement' du monde».

⁴⁷ Cf. Francesco, *Enciclica Laudato si'*, nrr. 7-9; cf. Morandini, *Un amore*, 43-57.

⁴⁸ Francesco, *Videomessaggio*.

⁴⁹ Cf. *Conferenza stampa*.

⁵⁰ Cf. <https://time.com/3926076/pope-francis-encyclical-patriarch-bartholomew/>. Per il testo in italiano, cf. Bartolomeos I, «Ecologia, economia ed ecumenismo: l'enciclica "Laudato si'"», in *NMT*, 102; cf. anche Farinola, «Papa Francesco e Bartolomeo I»; Morariu, «Ecology»; Tornielli, «Bartolomeo».

⁵¹ Cf. Bartolomeo I, Francesco, *Messaggio congiunto*; Bartolomeo I, Francesco, Justin, «Messaggio congiunto»; cf. <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2021-10/papa-francesco-ecologia-ambiente-atto-accademico-lateranense.html>.

⁵² Francesco, *Nostra Madre Terra*.

proprio grazie all'indiscutibile autorevolezza in campo ecologico del patriarca Bartolomeo.⁵³

2.2.4 Nei rapporti con il CEC

Avendo esplorato alcune relazioni ecumeniche, non resta infine che evidenziare come l'attività ambientale del patriarca sia stata d'ispirazione per il Consiglio Ecumenico delle Chiese. Il CEC partecipa alle COPs (*Conference of Parties*) della UNFCCC (*United Nations Framework Convention on Climate Change*), il più grande incontro tra *leaders* mondiali dell'organismo delle Nazioni Unite che affronta il cambiamento climatico sin dal 1995. Nella dichiarazione che il CEC preparò per la COP10 del 2004, *Moving Beyond Kyoto with Equity, Justice and Solidarity*, erano presenti alcuni paragrafi tratti dall'insegnamento del patriarca, in particolare sul mutamento climatico e sull'acqua.⁵⁴ Allo stesso modo, il pensiero del patriarca è implicitamente citato in diversi altri documenti del CEC inviati alle COPs.⁵⁵

Bartolomeo non ha mancato, inoltre, di rivolgere le sue parole direttamente al CEC. Così accadde, ad esempio, nel 2006 all'assemblea generale di San Paolo, in Brasile, durante la quale il patriarca ha tenuto una riflessione sulla liturgia quale fonte di trasformazione che coinvolge il cuore dell'uomo, la comunità e, ovviamente, il creato.⁵⁶ L'impegno ecumenico per la protezione del creato è stato anche citato nell'omelia che il patriarca ha tenuto a Ginevra per il 60° anniversario del CEC,⁵⁷ come anche nel messaggio inviato alla Commissione Fede e Costituzione riunita a Creta nel 2007,⁵⁸ sino all'ultima visita al CEC il 24 aprile 2017.⁵⁹ Il saluto all'11° Assemblea Generale del CEC a Karlsruhe, nel 2022, era ancora incentrato su Cristo, centro della creazione.⁶⁰

Certamente il suo contributo, soprattutto in merito alla questione della 'giustizia ecologica', lo si può trovare anche nei programmi del

⁵³ Sulla collaborazione in campo ecologico tra il papa e il patriarca, cf. Spadaro, «Intervista», 11-12.

⁵⁴ Per gli stralci di Bartolomeo presenti nella dichiarazione del CEC, cf. GC, 321-2.

⁵⁵ Per approfondire, cf. Maros, «The Ecological Theology», 169-74.

⁵⁶ Cf. Bartolomeo I, «Liturgia e spiritualità: un invito alla trasformazione», in GC, 350-4.

⁵⁷ Cf. Bartholomew I, «Homily. Geneva, February 17, 2008», in Chryssavgis, *Speaking the Truth*, 233-41.

⁵⁸ Bartholomew I, «Unity As Calling, Conversion and Mission», in Chryssavgis, *Speaking the Truth*, 241-6.

⁵⁹ Bartholomew I, «Speech»; cf. anche [Ecumenical Patriarch Bartholomew], «Visit of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew».

⁶⁰ Per il testo, cf. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/greeting-of-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-to-the-wcc-11th-assembly>.

CEC sulla *Decade for Overcoming Violence* (2001-10)⁶¹ o nell'*Alternative Globalization Addressing People and Earth* (AGAPE)⁶² formulato dalla Commissione per la Giustizia, la Pace e il Creato a Porto Alegre nel 2006 (con il successivo programma *Poverty, Wealth and Ecology: The Consequences of Economic Globalization*).⁶³ Anche lo *Statement on the Way of Just Peace*, pubblicato all'Assemblea generale di Busan, sembra richiamare il magistero del patriarca sul rapporto tra pace e cura della creazione.⁶⁴ Allo stesso modo si potrebbero considerare i progetti di collaborazione del CEC con istituzioni accademiche ortodosse sulla questione ambientale, sotto il patrocinio del Patriarcato, come ad esempio la conferenza internazionale su *Ecological Theology and Environmental Ethics* (ECOTHEE-2022) co-organizzata dal CEC e dall'Accademia Ortodossa di Creta nell'ottobre 2022.⁶⁵ Ma su questo campo davvero ci si potrebbe perdere nelle innumerevoli iniziative che sorgono periodicamente e di cui il sito web del CEC dà notizia.

Come si è potuto notare, l'impegno del patriarca ha stimolato riflessioni, facilitato iniziative e influenzato la stesura di alcuni documenti. Tutto questo gli è stato ufficialmente riconosciuto attraverso il conferimento di numerosi e prestigiosi premi, non solo da parte di istituzioni religiose, ma anche civili. È doveroso ricordare la *Congressional Gold Medal* del 1997, la più alta onorificenza assegnata dal Congresso degli Stati Uniti d'America. Fu in quell'occasione che l'allora Vicepresidente degli Stati Uniti Al Gore coniò l'appellativo di *green patriarch*, con cui adesso Bartolomeo è noto in contesti ecologici.⁶⁶ Significativo è anche il premio *International Visionary Award for Environmental Achievement* conferito dalla Fondazione di New York Scenic Hudson e ricevuto dal patriarca nel 2000. In quell'occasione, un giornalista del *New York Times* rilevava come 'insolito' il connubio tra spiritualità e impegno per la natura, tuttavia il patriarca sosteneva che l'attivismo ambientale fosse una diretta conseguenza del suo ruolo religioso,⁶⁷ nonostante l'incomprensione ricevuta sia *ad extra*, ma anche *ad intra*.

⁶¹ Cf. <http://overcomingviolence.org/en/decade-to-overcome-violence/about-dov.html>.

⁶² Cf. <https://oikoumene.org/resources/documents/alternative-globalization-addressing-people-and-earth-agape>.

⁶³ Cf. <https://endingpovertytogether.org/wp-content/uploads/2018/10/Poverty-Wealth-and-Ecology.pdf>.

⁶⁴ Cf. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/statement-on-the-way-of-just-peace>.

⁶⁵ Cf. <https://www.oikoumene.org/news/wcc-conference-focuses-on-life-changing-ecological-theology-and-environmental-ethics-to-avert-climate-crisis>.

⁶⁶ Cf. Authenticated U.S. Government Information, «Public Law 105-51--Oct. 6, 1997».

⁶⁷ Worth, «From the Green Patriarch».

Quanto la sua opera possa aver avuto risonanza mondiale lo si comprende dall'ottenimento del premio *Champions of the Earth*, conferitogli dalle Nazioni Unite nel 2004, e dall'inserimento del suo nome nella lista del *Time Magazine* delle cento persone più influenti al mondo del 2008 per aver «insistito sul fatto che le questioni ecologiche sono essenzialmente spirituali».⁶⁸

Questi citati sono solo alcuni dei riconoscimenti ricevuti dal patriarca e sono stati indicati sia perché mostrano la rilevanza del suo impegno, ma anche perché evidenziano l'atipicità della sua presenza di capo religioso in consessi dominati da politici, scienziati, imprenditori e attivisti ambientali. È chiaro come, «nonostante la sua modesta 'potenza' ecclesiastica»,⁶⁹ il patriarca Bartolomeo risulti una personalità di assoluto rilievo nel panorama mondiale per chi si occupa di questioni ambientali e del rapporto tra religioni ed ecologia.

3 La visione eco-teologica

3.1 Perché l'Ortodossia si occupa di ecologia

Distinti partecipanti a questo forum, molti di voi potranno essere sorpresi che un *leader* religioso che si occupa di valori 'spirituali' accompagni un *leader* politico impegnato in questioni 'secolari'. Dopo tutto, che cosa c'entra la custodia del pianeta con la salvezza dell'anima? È largamente diffusa l'opinione che il cambiamento climatico e la valorizzazione delle risorse naturali siano questioni che riguardano gli scienziati, i tecnocrati e i politici.⁷⁰

Non è raro trovare affermazioni di questo tipo del patriarca. Come è stato detto, egli è stato un raro esempio di capo religioso invitato a eventi o istituzioni strutturalmente laici e si è trovato, così, nella necessità di giustificare la sua presenza e il suo attivismo ecologico. Bartolomeo ha colto l'occasione per esprimere il contributo che il cristianesimo ortodosso può apportare al dibattito in materia ecologica. In quanto seguirà non si potrà affrontare tutto il pensiero del patriarca che emerge dagli interventi tenuti in trent'anni di ministero, ma si tenterà di individuare sinteticamente quegli argomenti fondamentali

⁶⁸ Cf. https://content.time.com/time/specials/2007/article/0,28804,1733748_1733757_1735535,00.html.

⁶⁹ Riccardi, «Bartolomeo, patriarca illuminato».

⁷⁰ Bartholomeos I, «Discorso al Forum "Toward Cop21"», in *NMT*, 83; cf. anche [Ecumenical Patriarch Bartholomew], *Creation Care and Ecological Justice*.

che specificano la sua posizione nel dibattito con il mondo secolare e con altri rami del cristianesimo stesso.⁷¹

Nel discorso citato, ad esempio, egli invita a superare un certo dualismo tipicamente occidentale che separa il sacro e il profano, gli ambiti spirituali da quelli terreni: «Non possiamo avere due modi distinti di guardare al nostro mondo: quello religioso, da una parte, e quello secolare o mondano dall'altra».⁷² Questa considerazione spinge immediatamente ad avere un approccio integrale alla questione della salvaguardia dell'ambiente, con delle conseguenze dirette: «Non possiamo separare la nostra preoccupazione per la dignità umana, per i diritti umani o per la giustizia sociale da quella per la custodia e la sostenibilità ecologica».⁷³

Ecco che essere umano e natura non vengono messi in contrapposizione; in particolar modo, la parte di umanità che accompagna l'andamento delle crisi ambientali è quella dei più deboli e dei più poveri. Questo stretto legame tra le condizioni di vita degli ultimi della terra e lo stato di salute della terra è il primo elemento che giustifica l'interessamento di un religioso alla soluzione del problema ecologico: «Il problema ecologico dell'inquinamento è di conseguenza invariabilmente legato al problema sociale della povertà; e dunque ogni attività ecologica si misura e si giudica in ultima istanza dall'impatto e dall'effetto che avrà sui poveri (cf. Mt 25)».⁷⁴ Sotto questo punto di vista, se da un lato condivide la critica mossa al dualismo occidentale che avrebbe portato al disprezzo della natura per un'esaltazione dell'uomo, dall'altro invita a non cedere alla tentazione di prendere le parti della natura a discapito dell'essere umano, rimanendo di fatto nel medesimo schema contrappositivo.⁷⁵

Egli, tuttavia, nelle sue dichiarazioni non si sofferma solo sul dato puramente sociale, bensì fonda costantemente il suo discorso nella teologia, soprattutto quando si trova in contesti accademici: si ritiene che egli compia così il suo servizio di testimonianza alla visione cristiana su Dio e sull'essere umano a partire dalla questione ecologica. Emblematico, in questa direzione, è il discorso tenuto presso l'Università del Mar Egeo:

⁷¹ Per ulteriore materiale documentario, cf. Chiaranz, *Le omelie sulla salvaguardia del creato*.

⁷² Bartholomeos I, «Discorso al Forum "Toward Cop21"», in *NMT*, 83.

⁷³ Bartholomeos I, «Discorso al Forum "Toward Cop21"», in *NMT*, 83-4.

⁷⁴ [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 131. Proprio una dichiarazione del patriarca sul rapporto tra cambiamento climatico ed economia dei poveri è stata assunta ufficialmente dal CEC: Bartolomeo I, «Del mutamento climatico. 2004», in *GC*, 320-1.

⁷⁵ «Una chiesa che trascuri di pregare per l'ambiente naturale è una chiesa che si rifiuta di offrire da mangiare e da bere a un'umanità sofferente. Allo stesso tempo una società che ignori il mandato di prendersi cura di tutti gli esseri umani è una società che maltratta la stessa creazione di Dio» (Bartholomeos I, «Ecologia, economia ed ecumenismo» (in *NMT*, 99).

Qualsiasi tentativo di collegare le attuali ricerche sull'ambiente a presupposti teologici sembra un'avventura paradossale e perfino eccentrica. Nella mente di molti, l'ecologia rappresenta una metodologia pratica e concreta. Al contrario, la teologia e la cosmologia teologica, anche nella terminologia che usano, per molte persone sono naturalmente collegate a ricerche teoriche astratte, poiché si occupano di dottrine e ideologie irrilevanti per la vita quotidiana e i suoi problemi.⁷⁶

Un primo obiettivo, dunque, è quello di mostrare quanto la teologia cristiana ortodossa abbia un legame diretto con la concretezza della vita. Il punto di partenza fondamentale è la fede cristiana in un Dio creatore e nella bontà e sacralità della creazione che a lui appartiene. Questo dato di fede porta con sé delle conseguenze teologiche dirette: «the natural environment and man, its ruler, are very good creations of God and their coexistence ought to be, according to God's plan, harmonic and mutually supportive, and not antagonistic and destructive. This is also the meaning of the commandment of God to the first created, Adam and Eve, to 'work and to keep' the earthly garden».⁷⁷

Non solo la creazione è stata fatta 'buona' da Dio, ma, dopo la caduta di Adamo, essa partecipa di tutto il processo redentivo avviato da Cristo. Esso non riguarda esclusivamente l'essere umano, ma anche l'intero creato (cf. Rm 8,18-22): la visione escatologica neotestamentaria comprende pure 'cieli nuovi e terra nuova' (cf. 2Pt 3,10-14; Ap 21,1-4). Secondo un linguaggio caro all'Ortodossia, anche la creazione partecipa al movimento di 'trasfigurazione' dell'intero cosmo inaugurato da Gesù risorto, Nuovo Adamo.⁷⁸ In questi due elementi (sacralità della creazione e sua partecipazione alla rigenerazione universale) si trovano i pilastri teologici dell'attenzione cristiana alla questione ecologica.

Di certo Bartolomeo è consapevole di doversi confrontare con l'affermazione secondo cui l'essere umano è chiamato a 'dominare la terra' (Gen 1,28), che ha dato adito alle ben note critiche di Lynn White al cristianesimo, soprattutto nella sua forma occidentale, quale principale protagonista dello sfruttamento della terra e della crisi ecologica.⁷⁹ Nell'interpretazione del patriarca quel comandamen-

⁷⁶ Bartolomeo I, «Discorso al Dipartimento di Studi Ambientali della Aegean University, ottobre 1994», in GC, 117.

⁷⁷ Ecumenical Patriarch Bartholomew, «Official Ceremony of the Binding Foundation. Vaduz, December 6, 2002», in Chrysavgis, *On Earth*, 76; per approfondire cf. Maros, «The Ecological Theology», 158-60.

⁷⁸ Cf. [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 127-9.

⁷⁹ Cf. White, «The Historical Roots», 1203-7. Effettivamente, nel suo articolo, White si riferisce soprattutto al cristianesimo nella sua forma occidentale; tuttavia egli non menziona, come possibile soluzione, uno sguardo al cristianesimo d'Oriente e, nella

to biblico non indica la possibilità di sfruttamento delle risorse della terra, quanto l'invito a disporre razionalmente dei beni della terra per le necessità reali di vita.⁸⁰ Vi è sì una condizione di governo, ma ciò non deve trasformarsi in tirannia:⁸¹ essa appartiene all'uomo postlapsario.⁸²

Oltre ad esporre la propria interpretazione teologica del versetto della *Genesi*, Bartolomeo coglie l'occasione per porre delle importanti considerazioni circa il rapporto tra cristianesimo ed ecologia. Il legame storico tra lo sviluppo moderno del cristianesimo europeo e lo sfruttamento della natura è da considerarsi un fatto; ciò però è da ascrivere al solo sviluppo del cristianesimo occidentale, quello stesso sviluppo che è a monte dello scisma con la cristianità orientale.⁸³ Sono state alcune visioni filosofiche, poggiate su certe teologie di matrice sia scolastica che poi protestante, a promuovere in Europa un «arido intellettualismo», un «individualismo sfrenato» e un «insaziabile consumismo».⁸⁴ Si può dire che Bartolomeo effettivamente riprenda le tesi eziologiche sulla crisi ambientale di White (senza mai citarlo esplicitamente) giungendo però a conclusioni differenti. Per compiere una svolta ecologica egli non propone di riformare la teologia cristiana, né di sostituire il paradigma religioso europeo (come sosteneva lo storico americano), quanto piuttosto di tornare ad attingere alla tradizione ortodossa.⁸⁵

In netta opposizione ad alcune tendenze cristiane che hanno iniziato ad operare una critica alla teologia tradizionale e al suo impianto antropologico e cosmologico, proprio perché non 'ecologico',⁸⁶ il patriarca sostiene con fermezza che sia proprio la tradizione cristiana, particolarmente quella ortodossa, a disporre dell'«antidoto alla crisi ecologica».⁸⁷ In effetti, come dimostrato da Jurretta Heckscher,

storia degli effetti, a partire dal suo articolo, si darà per assodata una responsabilità anti-ecologica del cristianesimo *tout court*.

⁸⁰ Cf. [Bartolomeo I], «Ospitare l'umanità in una terra abitabile».

⁸¹ Cf. [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 133.

⁸² Cf. Bartolomeo I, «Lettera enciclica. 1° settembre 1997», in GC, 38-9.

⁸³ Cf. Bartolomeo I, «Discorso al Dipartimento di Studi Ambientali della Aegean University», in GC, 119.

⁸⁴ Cf. [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 152-3.

⁸⁵ Afferma Rowan Williams: «the Patriarch's theological vision has been developed in concert with one of the most creative theological minds of our age, Metropolitan John Zizioulas of Pergamon» («Foreward», in Chrysavgis, Asproulis, *Priests of Creation*, VIII). Per approfondire il tema, questa volta con espliciti rimandi all'articolo di White, ci si può accostare allora ai testi ecologici del metropolita a partire dal volume appena menzionato.

⁸⁶ Cf. Berry, *The Dream of the Earth*; Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*; Kaufman, «The Theological Structure»; McFague, «An Earthly Theological Agenda», in MacKinnon, McIntyre, *Readings in Ecology*, 327-33; Ruether, *New woman, New Earth*.

⁸⁷ Cf. Bartholomeos I, «Fronteggiare la crisi», in NMT, 22-3.

nel dibattito accademico che ha fatto seguito all'articolo di White sul rapporto tra cristianesimo ed ecologia si ignora abitualmente, tranne in rarissime eccezioni, la teologia ortodossa, giungendo a conclusioni totalmente parziali su tale rapporto. Infatti, essendo l'articolo di White divenuto un 'classico' sul tema, nella letteratura *mainstream* si è ascritta al cristianesimo in quanto tale una responsabilità che in realtà non possiede in sé ma è da attribuirsi, semmai, ad alcuni suoi specifici sviluppi. Di conseguenza, l'interpretazione storica delle «radici della crisi ecologica» sarebbe da riscrivere.⁸⁸ Soprattutto per questo motivo l'opera di sensibilizzazione di Bartolomeo è del tutto originale e fondamentale nel dibattito pubblico.⁸⁹ Attraverso la testimonianza della sua tradizione ecclesiale, egli ricolloca la teologia e la spiritualità al centro del dialogo in contesti secolari, per donare una visione ampia di guida alle decisioni pragmatiche di tipo tecnico; inoltre sostiene che non vi sia bisogno né di rinunciare al cristianesimo, né di riformularlo radicalmente, poiché è proprio nella sua più autentica tradizione che si trova una risposta alla questione ecologica. In questo senso gli interventi fatti sull'ambiente, lungi dall'essere una semplice parentesi di carattere moraleggiante, divengono una forte attestazione delle convinzioni teologiche sull'uomo e sul cosmo che chiedono di confrontarsi con le filosofie laiche, le visioni delle diverse religioni, come anche le teologie delle varie confessioni cristiane.⁹⁰

3.2 Le cause della crisi ecologica

Certamente gli interventi del patriarca non hanno la caratteristica di un pensiero sistematico; proprio perché si tratta per lo più di messaggi e discorsi tenuti in circostanze istituzionali, spesso di fronte a un pubblico non formato al linguaggio teologico, essi assumono le caratteristiche di affermazioni semplici, ma al contempo limpide e immediate. Si potrebbero ritenere come il frutto maturo dell'acquisizione di testi della tradizione della Chiesa e di autori ortodossi contemporanei personalmente rielaborati e sintetizzati. In quanto capo della Chiesa di Costantinopoli egli di certo non è interessato a proporre una 'personale sensibilità teologica', quanto piuttosto farsi interprete autorevole della fede ortodossa.

Dopo queste necessarie premesse è possibile affrontare i principali apporti di Bartolomeo al dibattito sulla crisi ecologica. Se da un lato il patriarca è un catalizzatore di incontri tra politici, scienziati

⁸⁸ Cf. Heckscher, «"A 'Tradition' That Never Existed"».

⁸⁹ Cf. Theokritoff, «Green Patriarch»; Bartolomeo I, «Mnemosine e i figli della memoria. Londra, 12 novembre 1993», in *GC*, 90-5.

⁹⁰ Cf. Chiaranz, «Valore e significato ecumenico».

ed economisti su tematiche ambientali, dall'altro sottolinea costantemente come la causa prima dell'attuale crisi sia da cercare più in profondità rispetto a quanto gli specialisti di settore riescono a vedere: «Bisogna prendere lucidamente coscienza che la crisi ambientale che affligge il mondo oggi – come d'altronde tutte le altre crisi, di carattere economico, finanziario o morale – è innanzitutto una crisi spirituale».⁹¹

Egli quindi non entra direttamente in ambiti che non gli appartengono, eppure, ponendosi a un livello altro, obbliga tutti a prestare ascolto alle sue affermazioni. Lo dichiara apertamente: «La nostra prospettiva non è quella di uno scienziato né di un economista; i nostri principi scaturiscono dall'altare della Chiesa e dal cuore della teologia».⁹² Egli riconosce il suo compito di doversi rivolgere alle coscienze di tutti,⁹³ a partire dagli stessi fedeli ortodossi. A giudizio del patriarca, infatti, essi sono i primi a non ritenere con sufficiente attenzione la questione ecologica come un tema spirituale, tanto che nella sensibilità comune non si considerano come un peccato i danni all'ambiente,⁹⁴ né si mette seriamente in pratica una conversione ecologica.⁹⁵

In effetti, uno degli argomenti più incisivi di Bartolomeo è quello di considerare la crisi ambientale come 'conseguenza cosmica' del peccato degli esseri umani; quindi,

Per gli esseri umani provocare l'estinzione delle specie, distruggere la biodiversità della creazione di Dio, degradare l'integrità della terra provocando mutamenti climatici, spogliandola delle sue foreste naturali o distruggendone le zone umide, ledere la salute di altri esseri umani trasmettendo malattie, contaminare le acque, la terra, l'aria e la vita del pianeta con sostanze velenose: tutto questo è peccato.⁹⁶

Il discorso pronunciato nel 1997 in California (Santa Barbara), da cui è tratto questo testo, è considerato il più decisivo e influente del patriarca, tanto da essere entrato a far parte dei grandi discorsi sull'ambiente dei *leaders* mondiali.⁹⁷ Egli fu il primo, infatti, a collegare la crisi ecologica con la nozione di peccato.

⁹¹ [Bartolomeo I], *Lo spirito della Terra*, 25; cf. anche Sereti, «The Contribution of Ecumenical Patriarch», 619-20.

⁹² Bartolomeo I, «La fragile bellezza del mondo. Rio delle Amazzoni, 14 luglio 2006», in GC, 331.

⁹³ Cf. Bartholomeos I, «Fronteggiare la crisi», in NMT, 29.

⁹⁴ Cf. Bartholomeos I, «Fronteggiare la crisi», in NMT, 30-1.

⁹⁵ Cf. Ecumenical Patriarch Bartholomew, «What We Have Achieved? Patriarchal Encyclica for September 1st 2014», in Chrysavgis, *On Earth*, 53-5.

⁹⁶ Bartolomeo I, «Una ricca eredità», in GC, 195.

⁹⁷ Cf. Tal, *Speaking of Earth*, 201-9; Chrysavgis, *Apostolo e profeta*, 164-6.

Non si tratta di aggiungere 'un comandamento al decalogo', ma evidenziare come la rottura primigenia coinvolga non solo le relazioni degli esseri umani con Dio e tra loro, ma anche con l'ambiente naturale. Per la teologia ortodossa la 'caduta' corrompe strutturalmente il modo attraverso cui l'essere umano percepisce la realtà, immagina e rappresenta il mondo e il proprio posto nel mondo. Così, se la natura diviene un oggetto e l'essere umano si considera come l'artefice del proprio destino, il risultato sarà una manipolazione dell'ambiente per i propri scopi autonomamente prefissati e «l'ecologia è sacrificata sull'altare» dell'economia e dell'eudemonismo.⁹⁸

Rifacendosi al racconto biblico del peccato, il patriarca interpreta la maledizione della terra espressa in *Genesi*⁹⁹ non come punizione di Dio, ma come comunicazione ad Adamo ed Eva del nuovo rapporto con la creazione che si è andato stabilendo proprio a causa del loro peccato. Anche oggi, allora, non è Dio che castiga le persone attraverso i disastri ecologici, ma è l'umanità che paga le conseguenze del suo stesso comportamento.¹⁰⁰

È proprio il peccato ad aver trasformato il ruolo dell'essere umano all'interno della creazione: da «econo» e «sacerdote»¹⁰¹ a sfruttatore. Il problema, dunque, non è il dominio dell'uomo sulla creazione, ma il modo attraverso cui esso viene compreso ed esercitato. «La teologia ortodossa ritiene che l'umanità possieda una dimensione regale, ma non tirannica».¹⁰² Dunque, il patriarca è un fermo sostenitore dell'antropocentrismo cristiano:

La teologia e la spiritualità ortodossa non hanno mai deviato verso l'antropomorfismo, cosa che rischierebbe di condurre al monofisismo. Viceversa, hanno sempre guardato alla persona umana come al centro dell'intera creazione, la cui sacralità è rivelata e non può essere minata dalla posizione centrale e privilegiata che l'umanità ha come immagine di Dio nella natura.¹⁰³

⁹⁸ Cf. [Bartolomeo], «Ecclesiologia come ecologia», 25-35.

⁹⁹ «All'uomo [Dio] disse: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: 'Non devi mangiarne', maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba dei campi"» (Gen 3,17-18).

¹⁰⁰ Cf. Bartolomeo I, «Il Danubio: un fiume di vita. Passau (Germania), 17 ottobre 1999», in *GC*, 223.

¹⁰¹ Cf. [Bartolomeo I], *Lo spirito della Terra*, 25. Per la riflessione ortodossa sull'uomo come 'sacerdote' della creazione cf. Zizioulas, «Proprietors or Priests of Creation?»; Theokritoff, «Green Patriarch»; Gschwandtner, «Orthodox Ecological Theology», 138; Chrysavgis, Asproulis, *Priests of Creation*.

¹⁰² [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 133.

¹⁰³ Bartolomeo I, «Intervista rilasciata al giornale "Helsinki Orthodox Parish", 1994», in *GC*, 362.

Non si mette, dunque, in discussione la 'posizione centrale e privilegiata' dell'essere umano data dall'essere costituito a immagine di Dio, ma tale posizione non mina la 'sacralità rivelata' della creazione. Nel momento in cui l'essere umano non si percepisce più all'interno della creazione, ma al di sopra di essa, si ha l'eresia antropomonista', che rischia di essere l'equivalente antropologico del monofisismo. È questa, dunque, la risposta a Lynn White: non è il cristianesimo in sé ad essere la causa della crisi ecologica, ma la sua deriva 'eretica' antropomonista sviluppatasi soprattutto in Occidente a partire dall'epoca moderna.

L'antropocentrismo cristiano non va rigettato, quanto piuttosto recuperato. In queste considerazioni Bartolomeo si pone apertamente in contrasto contro le tendenze anti-speciste più moderne e in voga, anche cristiane, non temendo di risultare politicamente scorretto.

Sottolineiamo questo punto perché è *un'idea diffusa tra certi ecologisti che l'umanità sia da classificare entro l'ecosistema naturale, giacché la si ritiene di pari importanza con gli altri esseri viventi*. Questa retrocessione dell'umanità, talvolta scambiata per umiltà, è una reazione contro l'arroganza antropocentrica [...]. È quindi giusto e assolutamente necessario rispondere e reagire contro questo atteggiamento, contro questo *ethos*, soprattutto perché sono così evidenti gli effetti universalmente distruttivi che ne derivano. *Tuttavia non è giusto che la distinzione tra gli esseri umani e la natura creata (tra chi è circondato e chi circonda) venga abolita ponendo sullo stesso livello l'umanità e le altre creature*. Le varie proposte di questa 'ecologia profonda' non hanno – che lo si riconosca o meno – alcun fondamento religioso e portano a un atteggiamento passivo verso le catastrofi, che sono spiegate come conseguenze naturali dell'equilibrio ecologico. In questo caso, l'intera creazione viene divinizzata e non è riconosciuta la particolare posizione che l'umanità occupa al suo interno, tranne che per quanto riguarda l'azione del Creatore sull'ambiente.¹⁰⁴

Da un punto di vista puramente intellettuale il patriarca si pone in netta contrapposizione con la riflessione ecologica contemporanea andando a ricomporre il binomio 'antropocentrismo-ecologia' ritenuto da molti oramai insostenibile. Anzi, egli rincara la dose scagliandosi direttamente contro la cosiddetta *deep ecology*.¹⁰⁵ Se da un lato

¹⁰⁴ Bartolomeo I, «Un mare a rischio, un'unità di intenti. Introduzione del quarto simposio sul Mar Adriatico, 6 giugno 2002», in *GC*, 279; enfasi nell'originale.

¹⁰⁵ La *deep ecology* è una filosofia ambientale che muove da una critica all'antropocentrismo e allo specismo; è subentrata anche nella riflessione cristiana attraverso

vi è l'eresia antropomonista, dall'altro si perde di vista il Creatore¹⁰⁶ e si tratta la creazione come una divinità.¹⁰⁷

Come si può notare il tenore del linguaggio del patriarca è marcatamente religioso. La prospettiva ecologica è strettamente collegata a quella teologica. Pur stando dal versante ecologista e mirando ai medesimi obiettivi, egli non si esime dal criticarne i presupposti, quando sganciati da una relazione con Dio. Ecco che il ministero ecologico del patriarca diviene testimonianza esplicita di fede, come appare già dalla sua prima enciclica per la Festa dell'Indizione:

Oggi parlano tutti dei mille pericoli che minacciano l'ecosistema, pochi però fanno il benché minimo accenno al Dio che ha stabilito tutte le cose. Vi sono quelli che ansiosamente registrano la continua diminuzione dei depositi degli elementi costituenti la vita; ancora una volta (purtroppo) senza dire una parola su Dio che, nella sua infinita bontà e benevolenza, è il depositante di tutti i beni creati a nostro uso e consumo.¹⁰⁸

Ecco che si mostra con chiarezza che anche l'approccio ecologista deve cambiare radicalmente. Esso ha bisogno di nuovi principi, i quali non possono essere identificati né con un anti-specicismo che finirebbe per non tener adeguatamente conto della vita umana, soprattutto quella più povera e fragile, né con un calcolo dei danni all'uomo che proverrebbero dalla crisi ambientale. In quest'ultimo caso, infatti, si rimarrebbe schiavi della logica utilitaristica, figlia del peccato, che regola le relazioni dell'essere umano con l'ambiente.

La logica della distruzione dell'ambiente rimane esattamente la stessa di quella della protezione dell'ambiente. Entrambe queste 'logiche' guardano alla natura come ad un bene esclusivamente utilitaristico. Così la differenza tra queste due logiche (ovvero tra quella della distruzione e quella della protezione dell'ecosistema) è, in definitiva, solo quantitativa. Gli ecologisti chiedono di sfruttare l'ambiente naturale in un modo limitato e controllato (ovvero chiedono una riduzione quantitativa) che consenta di sfruttarlo ancora più a lungo. Chiedono una limitazione razionale di un uso irrazionale; in altre parole, una specie di razionalismo consumistico

figure quali Matthew Fox (si vedano le sue meditazioni sul tema <https://dailymeditationswithmatthewfox.org/category/deep-ecology/>).

106 Bartolomeo fa riferimento alla categoria di 'energie divine' così come sviluppata da Gregorio Palamas: cf. Bartolomeo I, «Discorso al Dipartimento di Studi Ambientali della Aegean University», *GC*, 120-3; cf. Chrysavgis, «The World as Sacrament», 1-24.

107 Cf. [Ecumenical Patriarch Bartholomew], «Speech on the Environment», 403.

108 Bartolomeo I, «Lettera enciclica. 1° settembre 1992», in *GC*, 26.

che sia più 'ecologicamente corretto' di quello su cui si basa l'attuale sfruttamento della natura. Chiedono, in ultima analisi, una moderazione consumistica del consumismo.¹⁰⁹

Le radici del problema ambientale sono fondamentalmente religiose, ossia di visione e di significato che si danno alla vita e al mondo. Per questo motivo la risposta deve operare a livello di coscienza, affinché si possano avere i giusti effetti nella politica, nell'economia, nella giustizia o nel progresso scientifico. Si esige un nuovo modo di essere e non solo un nuovo comportamento. In termini cristiani questo movimento si chiama 'conversione' o 'pentimento' ed ha degli strumenti propri per attuarsi.¹¹⁰

3.3 Gli antidoti alla crisi ecologica

Allo stesso modo dell'approccio alle cause, il discorso di Bartolomeo I si colloca a monte della riflessione anche per quanto riguarda gli antidoti alla crisi ambientale. Come già emerso dalla prima lettera enciclica del patriarca Dimitrios sul creato, due sono le vie che la tradizione ortodossa propone: l'*ethos* 'eucaristico' e quello 'ascetico'.¹¹¹

Per il cristianesimo bizantino, il rinnovamento della vita nel mondo passa attraverso la vita sacramentale, in quanto è nella liturgia che si realizza l'anticipazione della trasfigurazione cosmica. Centro di tutta la vita sacramentale è l'eucaristia, che letteralmente significa 'rendimento di grazie' ed esprime l'approccio nuovo del cristiano alla realtà.

Nel richiamare a uno 'spirito eucaristico', la chiesa ortodossa ci ricorda che il mondo creato non è solamente un possedimento, ma un dono: un dono di Dio creatore, un dono di guarigione, un dono di stupore e di bellezza. La risposta adeguata quando lo si accoglie, allora, consiste nell'accettarlo e abbracciarlo con gratitudine e rendimento di grazie.¹¹²

¹⁰⁹ Bartolomeo I, «Religione e tutela ambientale. Atami (Giappone), 5 aprile 1995», in GC, 138; cf. anche Bartolomeo I, «Discorso al Dipartimento di Studi Ambientali dell' Aegean University», in GC, 117; enfasi nell'originale.

¹¹⁰ «Quel che ci viene chiesto non è una maggiore competenza tecnica, ma un più profondo pentimento, o *metanoia*, che in greco significa letteralmente 'cambiamento di mentalità'. [...] Senza questo 'cambiamento di mentalità' rivoluzionario, tutti i nostri progetti di preservazione, nonostante le migliori intenzioni, saranno in definitiva inefficaci. Ci occuperemo solo dei sintomi, non delle cause» (Bartolomeo I, «Sacrificio: la dimensione perduta. 10 giugno 2002», in GC, 284-5).

¹¹¹ Cf. Bartolomeo I, «Un premio per il passato. New York, 13 novembre 2000», in GC, 265-6; [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 137-40.

¹¹² [Bartholomeos I], *Incontro al Mistero*, 137.

Custodire questa visione sacramentale del mondo impedisce all'essere umano di cadere in logiche di spadroneggiamento della natura, per entrare, invece, in una mentalità eucaristica, ossia di ringraziamento a Dio per quanto gratuitamente ha ricevuto. Ecco che liturgicamente la consacrazione dei doni durante l'anafora diviene il «momento ecologico per eccellenza» nella vita della Chiesa.¹¹³

Nel pane e nel vino dell'Eucaristia, come sacerdoti che stanno davanti all'altare del mondo, offriamo la creazione al Creatore nel contesto di una reciproca relazione con Lui e gli altri. Infatti, nella vita liturgica, pregustiamo lo stato finale del cosmo nel regno dei cieli. [...] Perciò nel momento dell'Eucaristia offriamo a Dio la pienezza della creazione e la riceviamo di nuovo dalle sue mani sotto forma di benedizione, come presenza vera di Dio.¹¹⁴

Ancora una volta si può notare come in contesti laici Bartolomeo I non manchi di parlare di teologia liturgica, evidenziando il significato profondo di un'esperienza sconosciuta e incomprensibile ai più. È evidente, poi, come l'*ethos* 'eucaristico' si ricollegli a quel linguaggio che attribuisce il ruolo 'sacerdotale' alla responsabilità dell'essere umano nei confronti del creato: si tratta, infatti, di un «uso eucaristico del mondo».¹¹⁵ Tutti questi aspetti fanno intuire come nel mondo ortodosso vi sia piena contiguità tra vita liturgica e vita reale. Vi è, allora, una liturgia dopo la liturgia che si celebra nel momento in cui i cristiani vivono benedicendo Dio per la creazione e, nella condivisione dei beni, lottando contro lo sfruttamento, la povertà e la fame, ossia occupandosi di giustizia sociale.

Questo secondo aspetto consente di affrontare il secondo antidoto della spiritualità ortodossa contro la crisi ambientale: l'*ethos* 'ascetico'. Esso non indica l'insieme di pratiche di mortificazione che distaccano dal mondo materiale per giungere alla contemplazione di Dio; al contrario, l'esercizio dell'ascesi, attraverso l'autocontrollo e l'autolimitazione, vuole portare l'essere umano alla giusta comprensione della propria posizione nel creato, per non abusare dei beni materiali, bensì lodare Dio attraverso il corretto uso di essi. È una strada di purificazione per guardare in modo diverso la natura; non solo norme che sanno di una religiosità antica, ma esercizi per comprendere le implicazioni ambientali dei propri stili di vita.¹¹⁶ Essa consente di acquisire la libertà dinanzi ai beni rispetto alle logiche consumistiche

¹¹³ Bartholomeos I, «Fronteggiare la crisi», in *NMT*, 27.

¹¹⁴ Bartolomeo I, «Una ricca eredità», in *GC*, 193; cf. anche Bartolomeo I, «Premio Sophie. 12 giugno 2002», in *GC*, 296.

¹¹⁵ Bartolomeo I, «Lettera enciclica. 1° settembre 1993», in *GC*, 30.

¹¹⁶ Cf. Theokritoff, «Ethics and Ecology», 633.

dominate dall'avidità e dall'avarizia.¹¹⁷

Dobbiamo praticare la 'restrizione' (il termine teologico in greco è *enkrateia*). Quando dominiamo il nostro desiderio di consumare, assicuriamo che le cose restino disponibili per chi viene dopo di noi e che l'ecosistema funzioni in modo equilibrato. [...] Senza questa restrizione, siamo dominati dall'avarizia, che affonda le sue radici nella mancanza di fede e nell'adorazione della materia, atteggiamento che consideriamo idolatria. [...] Questo spirito ascetico ci dà un esempio di vita semplice nella quale si è soddisfatti di usare solo ciò che serve, senza accumulare cose inutili, senza arrivare a un atteggiamento consumistico che porta allo sfruttamento e alla tirannia sulla natura.¹¹⁸

Se tutti gli ecologisti parlano di preservazione della natura, come anche la maggior parte dei cristiani si oppone al consumismo, è stato il patriarca Bartolomeo a proporre con forza la strada dell'ascetismo come via per la risoluzione dei problemi ambientali.¹¹⁹ Senza questa visione si passerebbe da una logica utilitaristica di sfruttamento a una logica utilitaristica di preservazione dove il fine è sempre il maggior bene o per l'essere umano o per la natura e non la lode di Dio attraverso i beni che ha messo a disposizione dell'umanità. Non si deve cambiare lo stile di vita perché la crisi ecologica sta imponendo di farlo se si vuole sopravvivere, ma perché ciò rientra in una conversione spirituale.¹²⁰

Nella visione del patriarca, è proprio questo spirito ascetico che dev'essere anche alla base della lotta contro la povertà e la fame nel mondo, la quale potrà essere vinta solo in una logica di condivisione e non di razionalizzazione e produzione di maggiori risorse. Con un'espressione sintetica, si può affermare che la proposta di Bartolomeo alla crisi ambientale sia «l'uso celebrativo delle risorse della creazione in uno spirito di *enkrateia*».¹²¹

¹¹⁷ Cf. Bartolomeo I, «Sacrificio: la dimensione perduta», in *GC*, 283; Theokritoff, «Green Patriarch».

¹¹⁸ Bartolomeo I, «Un premio per il passato», in *GC*, 266-7.

¹¹⁹ Maros, «The Ecological Theology», 172.

¹²⁰ Cf. Theokritoff, «Ethics and Ecology», 633. Non è un caso che il Concilio Panortodosso abbia ritenuto di dover dedicare un intero documento tematico al valore del digiuno, compreso come «la più importante espressione dell'ideale ascetico dell'Ortodossia»: cf. Concilio Panortodosso di Creta, «L'importanza del digiuno e la sua osservanza oggi», in Chiaranz, Fasiolo, *I Documenti del Concilio*, 109-21.

¹²¹ Bartolomeo I, «Rivelazione e ambiente. 22 settembre 1995», in *GC*, 148.

4 Conclusioni

Da quanto mostrato dovrebbe apparire oramai evidente come i pronunciamenti patriarcali sulla questione ambientale oltrepassino una mera indicazione morale per porre al centro del dibattito una riflessione teologica, antropologica, cosmologica ed etica. Attraverso la possibilità che gli viene data di parlare in consessi accademici e istituzionali Bartolomeo I annuncia il cristianesimo quale risorsa per la cultura contemporanea. In un'intervista rilasciata nelle circostanze del conferimento del *Sophie Prize*, a proposito della designazione quale vincitore del prestigioso riconoscimento ecologico, egli affermò: «Ne siamo stati piacevolmente sorpresi, perché nella nostra epoca, la gente non ripone grandi speranze nella Chiesa, soprattutto per quanto riguarda questioni considerate 'laiche'. È il motivo per cui pensiamo che il conferimento del premio corregge parzialmente questa idea».¹²²

Tale operazione intellettuale acquisisce ancora più valore se si pensa che sia stata proprio la cultura cristiana ad essere additata quale responsabile intellettuale della crisi ecologica. Con originalità rispetto alle correnti di pensiero dominanti, il patriarca non accetta né l'idea di marginalizzare il cristianesimo sulla questione ecologica, né di riformarlo al punto tale da perdere la sua visione antropocentrica come alcuni teologi stanno compiendo, bensì di ritornare alle origini più profonde dell'insegnamento così come custodito dall'Ortodossia.

Bartolomeo coglie l'occasione per far conoscere al mondo la ricchezza della sua tradizione, di fatto spesso ignorata nel mondo occidentale o marcata da pregiudizi spiritualisti o antimodernistici. Egli lo ha affermato esplicitamente qualche anno fa:

Unfortunately, the Orthodox Church is often accused of neglecting the world for the sake of spiritual life, of being centred on worship and liturgy and ignoring social problems, of turning solely towards the future, to the Kingdom of God to come, disregarding the present and the current challenges. The attitude of the Orthodox Church towards the modern world is not a defensive one. We do not reject modernity and its contributions to progress. Neither do we regard it as a threat to our identity. We discern autonomy from autonomism, protection of individual rights from individualism.¹²³

¹²² Bartolomeo I, «Una responsabilità collettiva. Intervista al quotidiano svedese "Tagbladet", aprile 2002», in *GC*, 377.

¹²³ [Ecumenical Patriarch Bartholomew], *The Role of the Churches*.

Proprio l'impegno internazionale del patriarca in materia ecologica vuole essere la dimostrazione di un'apertura dell'Ortodossia al confronto con la modernità.¹²⁴ Di certo il taglio dei contributi patriarcali forniti è squisitamente spirituale, ma questo non per un senso di distacco dalle questioni concrete, bensì per la consapevolezza dei confini dati dal proprio ruolo e per la convinzione che la riflessione teologica sia a fondamento dell'azione.¹²⁵

In una prospettiva più generale, Bartolomeo I è intervenuto spesso sull'importanza che la sapienza delle religioni può offrire al dibattito contemporaneo, a partire dalla questione ecologica.¹²⁶ Senza questo contributo nessuna crisi sarà risolvibile, sia da un punto di vista etico che sociale. Anzitutto perché le religioni possiedono una particolare sensibilità in temi quali la costruzione della pace, la lotta alla povertà e l'investimento sull'educazione, per cui, al di là dei diversi linguaggi utilizzati, c'è lo spazio per condividere le responsabilità e per un impegno comune. Le religioni infatti, ed è il secondo aspetto, non solo guidano le singole coscienze, ma anche svolgono un ruolo di mobilitazione sociale e istituzionale. Esse sono in grado di ispirare e influenzare pensieri e azioni di interi gruppi, sollecitando movimenti di massa.¹²⁷

Attraverso la questione ecologica il patriarca di Costantinopoli sta compiendo la sua missione di riportare la religione, e in particolare l'Ortodossia, a sedersi al tavolo dei grandi dibattiti pubblici mondiali. Il contributo del Patriarcato Ecumenico è oramai indispensabile per uno studio integrale dell'apporto cristiano alla relazione tra religione ed ecologia, come per una riflessione sull'analisi della crisi ambientale. Pare evidente, però, che attraverso questa azione per Bartolomeo vi sia molto di più: annunciare la sapienza teologica e spirituale cristiana in un mondo che pare averla rimossa dal suo orizzonte.

Al di là delle intenzioni del patriarca ci si può chiedere se effettivamente la sua azione stia producendo i frutti sperati. Per quanto riguarda la sensibilità ecologica, una recente indagine del *Pew Research Center* ha rilevato come i Paesi a maggioranza ortodossa abbiano una certa propensione a ritenere che, per il bene delle

¹²⁴ «Questo è il motivo per cui consideriamo questo dottorato un onore speciale: perché un'università laica conferisce questo titolo a un'istituzione spirituale, dimostrando in tal modo che l'una non è antitetica all'altra» (Bartolomeo I, «Ambiente e città. City University, Londra, 31 maggio 1994», in *GC*, 114).

¹²⁵ Cf. Yfantis, «Elementi per una teologia ortodossa», 86.

¹²⁶ Cf. pure [Ecumenical Patriarch Bartholomew], «The Role of Religion».

¹²⁷ Cf. Bartholomeos I, «Educare, convertire, glorificare», in *NMT*, 103-9; Bartolomeo I, «Creatore e creazione. Simposio sul Mar Nero, 20 settembre 1997», in *GC*, 181-2; [Bartolomeo], «Ecclesiologia come ecologia», 27-8; Ecumenical Patriarch Bartholomew, «Message to the Eleventh Eurasian Economic Summit. Istanbul, May 3, 2008», in Chrysavgis, *In the World*, 64-6.

prossime generazioni, sia più importante la protezione dell'ambiente naturale che lo sviluppo economico. Esplicitamente si ritiene che una responsabilità parziale su questo risultato sia dovuta all'insistenza del patriarca sul tema, sebbene generalmente l'ambientalismo sia diffuso in quelle regioni del pianeta.¹²⁸

Tale risultato, però, non corrisponde ad una presa di posizione congiunta sull'ecologia di tutta la gerarchia ortodossa. Risulta, infatti, che molti prelati siano più tiepidi sulla questione, come pure che gran parte delle parrocchie e dei fedeli ortodossi faticino ad avviare processi di conversione ecologica. In questo, il tentativo *ad intra* del patriarca di porre in dialogo la Chiesa ortodossa con la realtà contemporanea, sganciandola da un certo 'misticismo disincarnato' che la fa percepire come una istituzione distante e chiusa in se stessa, sembra essere fallimentare.¹²⁹

D'altra parte pare indiscutibile l'influenza che l'opera del patriarca ha suscitato nel mondo cristiano. Questo vale sia per il diffondersi di iniziative e prese di posizione ecologiche in ambito ecumenico a lui ispirate, sia per il crescente desiderio di approfondire la teologia ortodossa sull'argomento. Sempre più le pubblicazioni cristiane sul tema prendono in considerazione il contributo proveniente dall'Ortodossia. In forma germinale si nota anche una feconda integrazione delle prospettive nella riflessione teologica, come testimoniato, a mo' di esempio, dall'enciclica papale *Laudato si'*, ma anche dall'opera del protestante Wirzba che recupera il valore sacrificale dell'ascetismo ortodosso nella sua riflessione teologica sul mangiare.¹³⁰ Tali opere mostrano come le implicazioni etiche concrete della teologia ortodossa sul creato oggi siano probabilmente più esplorate all'esterno che all'interno del mondo ortodosso stesso e confermano l'intuizione del patriarca che la teologia della sua Chiesa possa ancora parlare al mondo contemporaneo.¹³¹

Infine ci si chiede se all'interno del mondo laico la sua azione promotrice circa la necessità di revisione dell'idea che la crisi ecologica affonda le sue radici nella religione cristiana stia avendo effetto. Se da un lato si è relativizzato il peso dato alla religione nell'interpretazione culturale dell'attuale disastro ambientale,¹³² dall'altro personalmente non pare che si sia risolto il nodo tra cristianesimo e crisi. Purtroppo si deve osservare come le affermazioni del patriarca

¹²⁸ Cf. Pew Research Center, *Orthodox Christianity in the 21st Century*, 17 e 57.

¹²⁹ Cf. Simons, «Orthodox Leader».

¹³⁰ Cf. Wirzba, «A Priestly Approach to Environmental Theology»; Wirzba, *Food and Faith*.

¹³¹ Cf. Theokritoff, «Ethics and Ecology», 633

¹³² Cf. Whitney, «Lynn White Jr.'s 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis' After 50 Years».

siano considerate per lo più in ambito inter-ecclesiale. Si auspica che questo contributo stimoli l'interesse di altri ricercatori che vogliano colmare questa lacuna, considerando, come più volte ripetuto, che le parole del patriarca non vanno assunte come un pensiero autonomo compiuto, ma come indicatrici di una tradizione ecclesiale la cui non conoscenza compromette inevitabilmente lo sguardo che si ha nei confronti del fenomeno cristiano.

Bibliografia

Fonti primarie¹³³

- [Bartholomeos I]. *Incontro al Mistero. Comprendere il cristianesimo oggi*. Magnano: Qiqajon, 2013.
- [Bartholomeos I]. *Nostra Madre Terra*. Magnano: Qiqajon, 2015.
- [Bartolomeo]. «Ecclesiologia come ecologia: punti di vista ortodossi». *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 54(5), 2018, 25-35.
- [Bartolomeo I]. «Il Patriarcato Ecumenico nel mondo contemporaneo: visione e testimonianza sociale». *Antonionum*, 96, 2021, 297-304.
- [Bartolomeo I]. «Le cause spirituali della crisi ecologica. Bologna, 13 settembre 2017». *Il Regno-Documenti*, 62(17), 2017, 567-70.
- [Bartolomeo I]. *Lo spirito della Terra. Religione e ambiente, una sfida per l'oggi*. Milano: Terra Santa, 2015.
- [Bartolomeo I]. «Ospitare l'umanità in una terra abitabile». D'Ayala Valva, L.; Crema-schi, L.; Mainardi, A. (a cura di), *Il dono dell'ospitalità = Atti del XXV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa* (Bose, 6-9 settembre 2017). Magnano: Qiqajon, 2018, 39-52.
- [Bartolomeo patriarca ecumenico]. *Una casa chiamata terra. Per una ecologia umana e sociale*. Milano: Mondadori, 2016.
- [Ecumenical Patriarch Bartholomew]. *Creation Care and Ecological Justice*. Oxford, 4 November 2015.
<https://www.orth-transfiguration.org/wp-content/uploads/2016/09/HAH-Creation-Care-and-Ecological-Justice.pdf>
- [Ecumenical Patriarch Bartholomew]. «Speech on the Environment. Havana (Cuba), January 22, 2004». *Greek Orthodox Theological Review*, 49(3-4), 2004, 403-8.
- [Ecumenical Patriarch Bartholomew]. «The Role of Religion in a Changing Europe. London School of Economics, November 3, 2005». *Greek Orthodox Theological Review*, 50(1-4), 2005, 432-44.
- [Ecumenical Patriarch Bartholomew]. *The Role of the Churches in Today's Europe*. Bruges, 11 November 2019.
https://www.coleurope.eu/sites/default/files/speech-files/speech_patriarch_bartholomeus.pdf?download=1

¹³³ Le fonti primarie si riferiscono a testi del patriarca. Sono organizzati in ordine alfabetico per autore e per titolo del documento. Le parentesi indicano il nome del patriarca così come riportato sulla fonte.

- [Ecumenical Patriarch Bartholomew]. *We Are All Brothers and Sisters*. Bruxelles: Assemblea plenaria del Parlamento Europeo, 24 settembre 2008.
https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-6-2008-09-24-ITM-009_EN.html
- [Ecumenical Patriarch Bartholomew]. «Visit of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew to the World Council of Churches». *The Ecumenical Review*, 69(3), 2017, 436-41.
<https://doi.org/10.1111/erev.12305>
- [Patriarch Bartholomeos]. «The Ecumenical Patriarchate as a Beacon of Hope: Insights Into the Role of Religion in a Changing World». *European View*, 6(1), 2007, 117-24.
<https://doi.org/10.1007/s12290-007-0005-7>
- [Patriarch Bartholomeos]. *Speech at the World Council of Churches*. 24 April 2017.
<https://www.oikoumene.org/resources/documents/address-of-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew>
- [Patriarch Bartholomew]. «And God Saw That Everything Was Good. The Theological Vision of Creation in the Orthodox Tradition». *Seminarium*, 50(2), 2010, 251-67.
- [Patriarch Bartholomew]. *Condolences After the Repose of His Royal Highness, Prince Philip, The Duke of Edinburgh*. 2021.
<https://www.ecupatria.org/2021/04/10/ecumenical-patriarch-bartholomew-sent-condolences-after-the-repose-of-his-royal-highness-prince-philip-the-duke-of-edinburgh/>
- Bartolomeo I; Francesco. *Messaggio congiunto per la giornata mondiale di preghiera per il creato*. 1° settembre 2017.
https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170901_messaggio-giornata-cura-creato.html
- Bartolomeo I; Francesco; Justin. «Messaggio congiunto per la cura del creato». *L'Osservatore Romano*, 161(202), 7 settembre 2021, 8.
- Bartolomeo I; Giovanni Paolo II. *Dichiarazione di Venezia*. 10 giugno 2002.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html
- Chrysavgis, J. (a cura di). *Grazia cosmica Umile preghiera. La visione ecologica del patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 2007.
- Chrysavgis, J. (ed.). *In the World, yet not of the World. Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2010.
<https://doi.org/10.5422/fso/9780823231713.001.0001>
- Chrysavgis, J. (ed.). *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1515/9780823292257>
- Chrysavgis, J. (ed.). *Speaking the Truth in Love. Theological and spiritual exhortations of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2011.
<https://doi.org/10.5422/fso/9780823233373.001.0001>

Fonti secondarie

- Assemblea Ecumenica Europea I. «Pace nella giustizia». *Il Regno-Documenti*, 34(13), 1989, 386-94.
- Assemblea Ecumenica Europea II. «Riconciliazione: dono di Dio, sorgente di vita nuova». *Il Regno-Documenti*, 42(15), 1997, 449-93.
- Assemblea Ecumenica Europea III. «La luce di Cristo illumina tutti». *Il Regno-Documenti*, 52(17), 2007, 573-84.

- Authenticated U.S. Government Information, Public Law 105-51--Oct. 6, 1997.
<https://www.govinfo.gov/content/pkg/PLAW-105publ51/pdf/PLAW-105publ51.pdf>
- Berry, T. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.
- Central Committee. *Report of the Policy Reference Committee II*. 2002.
<https://www.oikoumene.org/resources/documents/report-of-the-policy-reference-committee-ii>
- Chiaranz, P. *Le omelie sulla salvaguardia del creato di S.S. il Patriarca ecumenico Bartolomeo I nel quadro della tradizione patristico-ortodossa e in rapporto al contesto ecumenico*. Venezia: Lulu Press, 2014.
- Chiaranz, P. «Valore e significato ecumenico del pensiero ecologico del patriarca Bartolomeo I». *Studi Ecumenici*, 38(1-2), 2020, 87-100.
- Chiaranz, P.; Fasiolo, A. (a cura di). *I Documenti del Concilio di Creta*. Tricase: Youcanprint Self-Publishing, 2017.
- Chrysavgis, J. «The World as Sacrament: Insights Into an Orthodox Worldview». *Pacifica: Australasian Theological Studies*, 10(1), 1997, 1-24.
<https://doi.org/10.1177/1030570X9701000104>
- Chrysavgis, J. «Ecumenical Patriarch Bartholomew: Insights into an Orthodox Christian Worldview». *International Journal of Environmental Studies*, 64(1), 2007, 9-18.
<http://dx.doi.org/10.1080/00207230601125093>
- Chrysavgis, J. *Apostolo e profeta: vita e opere di Bartolomeo I*. Bologna: EDB, 2018.
- Chrysavgis, J. *Creation as Sacrament. Reflections on Ecology and Spirituality*. London: T&T Clark, 2019.
<https://doi.org/10.5040/9780567680747>
- Chrysavgis, J.; Asproulis, N. (eds). *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*. London: T&T Clark, 2021.
- Chrysavgis, J.; Foltz B.V. (eds). *Towards an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*. New York: Fordham University Press, 2013.
<https://doi.org/10.1515/9780823252343>
- Clément, O. *Conversations With Ecumenical Patriarch Bartholomew I*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
- Clément, O. *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*. Roma: Lipa, 2007. Trad. di: «Le sens de la terre. Notes de cosmologie orthodoxe». *Contacts*, 3-4, 1967, 252-323.
- Cogoni, D. «Ecologia ed ecumenismo. Il creato come luogo spirituale e teologico nella riflessione della Chiesa ortodossa e nella "Laudato si" di papa Francesco». *Studi Ecumenici*, 34(1-2), 2016, 105-46.
- Concilio Panortodosso di Creta. «Costruire l'unità». *Il Regno-Documenti*, 61(11), 2016, 363-80.
- Conferenza stampa per la presentazione della Lettera Enciclica "Laudato si" del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune. Roma, 18 giugno 2015.
<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/18/0480/01050.html>
- D'Ayala Valva, L.; Cremaschi, L.; Mainardi, A. (a cura di). *L'uomo custode del creato = Atti del XX Convegno Ecumenico Internazionale di Spiritualità ortodossa* (Bose, 5-8 settembre 2012). Magnano: Qiqajon, 2013.
- Ecumenical Patriarchate. *So That God's Creation Might Live: The Orthodox Church Responds to the Ecological Crisis*. Istanbul: Syndesmos, 1992.
- Ecumenical Patriarchate; WWF. *Orthodoxy and the Ecological Crisis*. Helsinki: WWF International, 1990.
- Farinola, O. *Il cantico delle creature. Per una pastorale teo-ecologica della salvaguardia del creato oggi dalla Scrittura alla parrocchia*. Assisi: Cittadella Editrice, 2020.

- Farinola, O. «Papa Francesco e Bartolomeo I: il fraterno impegno a favore di una spiritualità ecologica integrale». *Roczniki Teologiczne*, 68(3), 2021, 5-40.
<https://doi.org/10.18290/rt.21683-1>
- Filippi, A. (a cura di). *Seoul: giustizia, pace e salvaguardia del creato*. Bologna: EDB, 1990.
- Fox, M. *The Coming of the Cosmic Christ*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Francesco. *Enciclica Laudato si'*. 24 maggio 2015.
https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Francesco. *Lettera per l'istituzione della "Giornata mondiale di preghiera" per la cura del creato*. 6 agosto 2015.
https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html
- Francesco. *Nostra Madre Terra. Una lettura cristiana della sfida dell'ambiente*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.
- Francesco. *Videomessaggio al patriarca Bartolomeo per il 30° anniversario dell'elezione patriarcale*. 21 ottobre 2021.
<https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2022-02/papa-francesco-patriarca-bartolomeo-anniversario-videomessaggio.html>
- Giovanni Paolo II. *Lettera enciclica "Centesimus Annus"*. 1° Maggio 1991.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Grdzeldze, T. «Creation and Ecology: How Does the Orthodox Church Respond to Ecological Problems?». *The Ecumenical Review*, 54(3), 2002, 211-18.
- Gregorios, P.M. *The Human Presence: An Orthodox View of Nature*. Geneva: World Council of Churches, 1978.
- Gschwandtner, C. «Orthodox Ecological Theology: Bartholomew I and Orthodox Contributions to the Ecological Debate». *International Journal for the Study of the Christian Church*, 10(2-3), 2010, 130-43.
<https://doi.org/10.1080/1474225X.2010.510315>
- Heckscher, J.J. «A 'Tradition' That Never Existed»: Orthodox Christianity and the Failures of Environmental History». Chryssavgis, Foltz, *Towards an Ecology of Transfiguration*, 136-51.
- Intra-Orthodox Consultation. «"Final Report" on Orthodox Perspectives on Justice and Peace». *The Greek Orthodox Theological Review*, 34, 1989, 307-23.
- Jenkins, W. *Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Kalaitidis, P. et al. (eds). *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*. Volos; Oxford: Volos Academy Publications; Regnum Books International, 2014.
- Kaufman, G.D. «The Theological Structure of Christian Faith and the Feasibility of a Global Ecological Ethic». *Zygon*, 38(1), 2003, 147-61.
<https://doi.org/10.1111/1467-9744.00488>
- Krueger, F.W. *Greening the Orthodox Parish. A Handbook for Christian Ecological Practice*. Santa Rosa (CA): The Orthodox Fellowship of the Transfiguration, 2012.
- Limouris, G. (ed.). *Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights From Orthodoxy*. Geneva: World Council of Churches, 1990.
- Lingua, G. (a cura di). *Riconciliazione: dono di Dio, sorgente di vita nuova: CCEE, KEK = Atti ufficiali dell'Assemblea Ecumenica Europea* (Graz, 23-29 giugno 1997). Verucchio: Pazzini, 1998.
- Maros, A. «The Ecological Theology of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I». *International Journal of Orthodox Theology*, 8(1), 2017, 146-76.

- Maros, A. *The Ecumenical Patriarch Bartholomew I and Ecology*. London: Lambert Academic Publishing, 2016.
- MacKinnon, M.H.; McIntyre, M. (eds). *Readings in Ecology and Feminist Theology*. Kansas City: Sheed & Ward, 1995.
- Morandini, S. *Un amore più grande del cosmo. "Laudato si'" per un anno di misericordia*. Assisi: Cittadella Editrice, 2016.
- Morandini, S. «In dialogo, per la cura della terra». *Studi Ecumenici*, 38(1-2), 2020, 25-42.
- Morariu, I.-M. «Sociological Relevance of the Ecological Thought of Ecumenical Patriarch Bartholomew». *European Journal of Science and Theology*, 15(5), 2019, 19-25.
- Morariu, I.-M. «Ecology. Main Concern for the Christian Space of the 21st Century? Catholic and Orthodox Perspectives». *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 19, 2020, 124-35.
- Nantsou, T.; Asproulis, N. (eds). *The Orthodox Church Addresses the Climate Crises*. Athens: Volos Academy Publications, 2021.
- Pellettier, D. «Le "Réenchantement" du monde. Les Chrétiens et l'écologie». *Écologie politique*, 3-4, 1992, 61-78.
- Pew Research Center. *Orthodox Christianity in the 21st century. Full Report*. November 8, 2017.
<https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/12/06135709/Orthodoxy-II-FULL-REPORT-12-5.pdf>
- Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference. «Orthodox Perspectives on Justice and Peace». *The Ecumenical Review*, 41(4), 1986, 582-90.
- Riccardi, A., «Bartolomeo, patriarca illuminato, tra tradizione cristiano-ortodossa ed ecologia». *Sette (Corriere della Sera)*, 14 agosto 2015.
<https://www.riccardiandrea.it/2015/08/bartolomeo-patriarca-illuminato-tra.html>
- Ruether, R.R. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Rusch, W.G. (eds). *The Witness of Bartholomew I, Ecumenical Patriarch*. Grand Rapids (Michigan): Wm. B. Eerdmans Publishing, 2013.
- Secrétariat pour la préparation du saint et grand Concile de l'Église orthodoxe (éd.). *IIIe Conférence panorthodoxe préconciliaire. Procès Verbaux Documents* (Chambéry, 28 Octobre-6 Novembre 1986). Chambéry; Genève: Centre orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, 2014.
http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/dialogos/SYNODHIKA_10.pdf
- Sereti, M.G. «The Contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Configuration of an Ecumenical "Integral Ecology"». *The Ecumenical Review*, 70(4), 2018, 617-26.
<https://doi.org/10.1111/erev.12388>
- Simons, M. «Orthodox Leader Deepens Progressive Stance on Environment». *The New York Times*, 3 December 2012, 3.
<https://www.nytimes.com/2012/12/04/science/bartholomew-i-of-constantinople-bold-green-stance.html>
- Spadaro, A. «Intervista al Patriarca ecumenico Bartolomeo I». *La Civiltà Cattolica*, 166(2), q. 3955, 2015, 3-16.
- Spadaro, A. «Liturgia cosmica ed ecologia. Intervista al Metropolita ortodosso Ioannis Zizioulas». *La Civiltà Cattolica*, 166(3), q. 3962, 2015, 164-76.
- Tal, A. (ed.). *Speaking of Earth: Environmental Speeches that Moved the World*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2006.
- Theokritoff, E. «Ethics and Ecology as an Issue for Joint Dialogue and Work With Other Christian Traditions». Kalaitidis et al., *Orthodox Handbook on Ecumenism*, 629-33.

- Theokritoff, E. «Green Patriarch, Green Patristics: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition». *Religions*, 8(7), 2017, 116.
<http://dx.doi.org/10.3390/rel8070116>
- Tornielli A., «Bartolomeo: curare l'ambiente è preoccuparsi anche della povertà. Intervista con il Patriarca ecumenico di Costantinopoli sull'enciclica "Laudato si'"». *La Stampa*, 19 giugno 2015.
<https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2015/06/19/news/bartolomeo-curare-l-ambiente-e-preoccuparsi-anche-della-poverta-1.35253311/>
- UNESCO. *Mount Athos (Greece). State of Conservation*. 1994.
<https://whc.unesco.org/en/soc/3111>
- Westphal, M. (éd.), *Signes de l'Esprit: rapport officiel = Septième Assemblée* (Canberra, 7-20 février 1991). Genève: World Council of Churches, 1991.
- White, L.T. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis». *Science*, 155, q. 3767, 1967, 1203-7..
<https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>
- Whitney, E. «Lynn White Jr.'s "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" After 50 Years». *History Compass*, 13(8), 2015, 396-410.
<https://doi.org/10.1111/hic3.12254>
- Wirzba, N. «A Priestly Approach to Environmental Theology: Learning To Receive and Give Again the Gifts of Creation». *Dialog: A Journal of Theology*, 50(4), 2011, 254-362.
- Wirzba, N. *Food and Faith: A Theology of Eating*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Worth, R. «From the Green Patriarch, A Plea for Planet Earth». *The New York Times*, 14 November 2000, 5.
<https://www.nytimes.com/2000/11/14/nyregion/from-the-green-patriarch-a-plea-for-planet-earth.html>
- Yfantis, P. «Elementi per una teologia ortodossa sul creato». *Studi Ecumenici*, 38(1-2), 2020, 71-86.
- Zizioulas, J. «Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology. Lecture One». *King's Theological Review*, 12(1), 1989, 1-5.
- Zizioulas, J. «Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology. Lecture Two». *King's Theological Review*, 12(2), 1989, 41-5.
- Zizioulas, J. «Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology. Lecture Three». *King's Theological Review*, 13(1), 1990, 1-5.
- Zizioulas, J. «Proprietors or Priests of Creation?». Chrysavgis, Foltz, *Towards an Ecology*, 163-71.
- Zizioulas, J. «Sacerdoti della creazione. Il servizio del Patriarcato Ecumenico per la protezione del creato». D'Ayala Valva, Cremaschi, Mainardi, *L'uomo custode del creato*, 63-77.

Il confronto tra cristianesimo e comunismo nella secolarizzazione del XX secolo

L'originale percorso di Mario Gozzini

Giambattista Scirè

Università degli Studi di Catania, Italia

Abstract Against the backdrop of the confrontation between faith and politics, particularly the dialogue between Communism and Christianity in Italy during the secularisation process of the 20th century, this essay aims to retrace the long biographical journey of the Catholic intellectual Mario Gozzini (who was later elected as an independent senator on the Italian Communist Party list). The focus is on the elements of continuity and discontinuity between modernism, the Second Vatican Council, and religious dissent. Through his nonconformist choices regarding freedom of conscience and his dissenting positions on the prevailing orientations within Catholicism, Gozzini paid a personal price, experiencing isolation and the risk of excommunication by the ecclesiastical authorities. His actions, however, demonstrated his remarkable ability to influence, free from integralism, on two institutional fronts: 1) within Church circles, where he contributed to the gradual shift from an intransigent rejection of modernity and Communism towards an acceptance of certain social changes and the autonomy of believers in political and social choices; 2) within the state and political parties, where he fostered greater pluralism and played a role in moving the PCI away from its atheistic stance on religion, as reflected in the ideological revision of Eurocommunism.

Keywords Secularism. Dialogue. Modernism. Secularisation. State and Church.

Sommario 1 Premessa. – 2 Dalle avanguardie cristiane al Concilio. – 3 Dal Concilio al dialogo culturale. – 4 Dal dissenso religioso al dialogo politico. – 5 Il dialogo maggiorenne e la collaborazione politica. – 6 Conclusione.



Peer review

Submitted 2024-07-25
Accepted 2024-10-08
Published 2025-03-04

Open access

© 2025 Scirè | CC BY 4.0



Citation Scirè, G. (2025). "Il confronto tra cristianesimo e comunismo nella secolarizzazione del XX secolo". *JoMaCC*, 4(1), 101-126 [1-26].

1 Premessa

La storia di Mario Gozzini¹ – significativa ma sottovalutata sul piano nazionale – ripercorre tutto il XX secolo provando a tenere insieme, o quantomeno a far dialogare, cristianesimo e comunismo sullo sfondo dei processi di ‘secolarizzazione’. Questo termine, nella sua accezione generale,² indica quel processo di graduale declino del ruolo e del potere, nonché la perdita di rilevanza, della religione nella società, ma come concetto – diffusosi, non senza polemiche, prima in ambito sociologico e filosofico, poi nei documenti episcopali a cominciare dal magistero di Paolo VI, e solo da ultimo in ambito storiografico – tocca da vicino il complesso confronto tra cristianesimo e comunismo.

Per delineare lo sfondo sul quale muoversi occorre partire dai risultati delle ricerche di Giovanni Miccoli,³ per un verso, e di Emile Poulat,⁴ per un altro, aggiornati dai più recenti approfondimenti di Daniele Menozzi e Giovanni Vian,⁵ che hanno descritto con efficacia l’elaborazione intellettuale compiuta dalla cultura cattolica intransigente che demandava all’autorità ecclesiastica la decisione degli errori e delle deviazioni della modernità (del liberalismo, passando per la Rivoluzione francese, fino al socialismo), e quindi alla più grave delle ‘colpe’ per la Chiesa, cioè l’allontanamento dell’umanità dalla fede cristiana. Appare utile integrare questi studi con le ricerche di René Rémond⁶ – unite a più recenti considerazioni che interpretano la secolarizzazione come un elemento soprattutto ‘interno’ al mondo cattolico e religioso⁷ – e che ci ricordano come, in seguito al progredire di questi processi, la Chiesa abbia messo in atto una forma di adattamento alla modernità, abbia perso autorità e prestigio sul piano sociale, ma abbia acquistato una maggiore libertà e autonomia rispetto ai governi (si pensi ai concordati).⁸ Allo stesso tempo, soprattutto con il Concilio Vaticano II, frutto non casuale di un lavoro ai fianchi della Chiesa iniziato con il modernismo e passato attraverso

¹ Cf. Scirè, *L'uomo del dialogo*.

² Sull’argomento si veda: De Giorgi, «Secolarizzazione, secolarismo e cristianesimo», 16-30; Lubbe, *Secolarizzazione*; Prodi, «Sul concetto di secolarizzazione»; Gaddo, Tortarolo, *Secolarizzazione e modernità*.

³ Miccoli, «Chiesa e società in Italia».

⁴ Poulat, *L'Eglise, c'est un monde*; si veda anche: Poulat, *Chiesa contro borghesia*.

⁵ A questo proposito si rimanda a Menozzi, «Cristianesimo e modernità; più in generale: Menozzi, *La chiesa e la secolarizzazione*; si veda anche Vian, «Il Concilio Vaticano II», 474-89.

⁶ Rémond, *La secolarizzazione*, 215-302.

⁷ Hervieu-Léger, «Cristianesimo e postmodernità», 569-84.

⁸ Per uno sguardo sull’Italia ancora oggi di grande efficacia Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*; Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*.

le avanguardie cristiane cosiddette «inquiete»,⁹ il magistero ecclesiastico ha accettato il principio della libertà religiosa e, percependo come il processo di secolarizzazione sia irreversibile, ha ammesso che la distinzione tra istituzioni politiche e religiose non è di per sé contraria al cristianesimo.

Sullo sfondo di queste analisi – nel tentativo di superare la rigida interpretazione del rapporto tra fede e politica che, fino a un certo momento della storia (e anche della storiografia), era sempre stato caratterizzato da un atteggiamento di integralismo (da entrambi i lati: il confessionnalismo della Chiesa, il laicismo dello Stato), e tenendo ben presente che i «cristiani di sinistra» hanno rappresentato, come ricorda Yvon Tranvouez,¹⁰ una realtà multiforme e diversificata, che in alcuni casi si contraddistingue per una attenzione specifica alla questione politica, e in altri casi per l'atteggiamento nei confronti della Chiesa – è possibile inserire il rapporto tra cristianesimo e comunismo nel XX secolo,¹¹ considerato come un rilevante punto di osservazione per indagare lo stretto intreccio tra dimensione politica e religiosa. Va subito anticipato che le due dimensioni, sebbene non siano sovrapponibili, si sono condizionate reciprocamente, l'una e l'altra soggette spesso a imprevedibili cambiamenti. Non si tratta, dunque, di accostare tra loro, con inevitabili semplificazioni, fenomeni, figure e orientamenti diversi (come ad es. modernismo, concilio, dissenso) ma dobbiamo pensare a sviluppi storici multiformi e plurali, e a intrecci molto complessi.

Per soppesare il contributo fornito da questo tema alla contrapposizione tra intransigentismo e modernizzazione della Chiesa, sul versante religioso, e alla dicotomia tra ideologia e pluralismo delle istituzioni, sul fronte socio-politico, insite nei processi di secolarizzazione del XX secolo, può essere illuminante concentrare l'attenzione sull'Italia (vista l'ingombrante presenza della Santa Sede) e, soprattutto, su una particolare figura di credente: singole personalità (in alcuni casi perfino religiose) che si sono proposte di superare i limiti di una impostazione integralista per avviare un confronto costruttivo tra fede e politica, individuando nelle formazioni social-comuniste, e dunque non già nel partito cattolico, gli interlocutori politici più vicini alla difesa delle classi povere e meno agiate della popolazione, le masse contadine e operaie, formate da credenti e non credenti indistintamente, nelle cui lotte (contro le disuguaglianze, per i

9 Di grande utilità, a questo proposito: Falconi, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche*; Falconi, *La contestazione nella Chiesa*.

10 A questo proposito si rimanda a Tranvouez, «Geographie de la gauche catholique».

11 Una prima analisi sull'argomento si trova in Miccoli, «Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra»; Scirè, *La democrazia alla prova*; Saresella, *Catholics and Communists*.

diritti, per la pace) ritenevano di ritrovare le aspirazioni contenute nell'essenza originaria del messaggio evangelico.

Il comunismo è un fenomeno complesso di fronte al quale il cristiano deve più che mai tener conto della lezione del giunco: da un lato, restando ben saldo nella coscienza della verità eterna cui partecipa, dall'altro, non irrigidendosi nel rifiuto di considerare la realtà temporale cui egualmente partecipa.¹²

Sono parole scritte da Mario Gozzini, la cui storia - fatta di percorsi che si intrecciano con gruppi e personalità come Ernesto Buonaiuti, Adriano Ossicini (da ben distinguere rispetto a Franco Rodano), le avanguardie di Primo Mazzolari ed Ernesto Balducci, la sinistra democristiana 'atipica' di Nicola Pistelli, Giuseppe Dossetti, Giulio Girardi e i cristiani per il socialismo, tutte esperienze distinte e peculiari accomunate dall'esigenza di contrastare l'intransigentismo del magistero ecclesiastico, e fatta di progetti editoriali di spessore come il *Concilio aperto*, il *Dialogo alla prova*, l'*Enciclopedia delle religioni*, il *Catechismo degli adulti* - permette di aggiungere importanti tasselli al rapporto tra cristianesimo e comunismo, in un 'filo rosso', più o meno coerente, che ha una sorta di prologo nel modernismo per arrivare fino all'eurocomunismo, con tutti i doverosi distinguo.

Compiendo scelte anticonformiste di libertà di coscienza rispetto alle direttive del magistero ecclesiastico, esprimendo posizioni 'dissenzienti' rispetto agli orientamenti prevalenti nel cattolicesimo, pagandone in prima persona con l'isolamento sociale (e in alcuni casi perfino con la scomunica da parte ecclesiastica), le vitali esperienze di queste 'avanguardie critiche' intervennero, sul piano politico e sociale, incentrando la loro elaborazione sulla opposizione al partito unico dei cattolici, ritagliandosi in certi casi una originale forma di presenza da credenti nello spazio pubblico, per esempio accanto al PCI, nel quale contribuirono a superare il rigido ideologismo, e sul piano religioso e teologico, mettendo in discussione la tradizionale dottrina sociale cattolica, con una spinta in senso riformatore-evangelico, per una 'liberazione' dai suoi rapporti troppo stretti con il potere temporale, cercando una soluzione alla crisi del cristianesimo, favorendo la circolazione di riflessioni che lo innervarono di nuovi contenuti, per un aggiornamento della Chiesa invitata ad aprirsi a una società che - fra le tensioni internazionali della Guerra fredda e nel pieno dei processi di modernizzazione e globalizzazione - cambiava a ritmi vertiginosi. Un cristianesimo che in Italia, come ha ricordato Alberto Melloni, ha avuto sempre la caratteristica costitutiva di essere una pluralità e non si è mai pensato come una Chiesa

¹² Gozzini, *Pazienza della verità*, 26.

unitaria nazionale (a differenza delle altre chiese).¹³ Questo vuol dire che esso, nel corso del XX secolo, si è trovato ad essere, nel contempo, modernista e antimodernista, capitalista e anticapitalista. Rimanere fermi ad una rigida distinzione tra comunisti e anticomunisti, nella storia della secolarizzazione in Italia, non permette di capire il tessuto variegato di questo particolare cristianesimo, fatto di singole personalità, gruppi, movimenti, organizzazioni, riviste, strutture pastorali, nelle quali i due aspetti non erano sempre distinguibili, e dunque non permette di capire la particolarità dei rapporti intercorsi tra cristianesimo e comunismo.

2 Dalle avanguardie cristiane al Concilio

Un primo aspetto sul quale vorrei richiamare l'attenzione è la suggestione di una certa continuità tra modernismo¹⁴ e Concilio Vaticano II.¹⁵ Come ha ricordato Lorenzo Bedeschi, il modernista Buonaiuti, che aveva già parlato di un cristianesimo socialista,¹⁶ nella fase finale della sua attività (dopo il 1942), giunse a rivalutare, con il volume *La chiesa e il comunismo*, alcuni aspetti del marxismo, inteso non tanto come materialismo storico o sul piano rigidamente economico ma come una «forma di aggregazione di collettività umana sul piano spirituale».¹⁷ Si potrebbe riscontrare, dunque, nel modernista, come ha fatto Bedeschi, una sorta di perito conciliare *ante litteram*, per la sua attenzione alla vita carismatica e liturgica che gli aveva fatto intuire la realtà del «popolo di Dio», poi riscoperta in modo approfondito dal Concilio, e un'azione diretta a una maggiore libertà religiosa,¹⁸ presentata come una delle ragioni dell'irriducibile opposizione cattolica alla modernità.

La vicenda di Gozzini – che recepì proprio da Buonaiuti¹⁹ quelle idee che lo portarono già nel 1947, in due articoli²⁰ pubblicati sulla rivista *L'Ultima*, a riflettere, in modo anticonformista per l'età di Pio

¹³ Cf. Melloni, «Cristiani d'Italia», XI-LXII.

¹⁴ Sul modernismo cf. Bedeschi, *La curia romana*; Ranchetti, *Cultura religiosa*; Scoppola, *Crisi modernista*; Poulat, *Storia, dogma e critica*; Verucci, *L'eresia del Novecento*; Arnold, Vian, *La condanna del modernismo*.

¹⁵ Sul Concilio cf. Melloni, *Storia del concilio Vaticano II*; Alberigo, *Premessa*; Faggioli, *Interpretare il Vaticano secondo*; Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*.

¹⁶ Buonaiuti, *Perché siamo socialisti e cristiani*; Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 73.

¹⁷ Cf. Buonaiuti, *La Chiesa e il comunismo*; in particolare si ricorda la sua provocatoria frase «Il cristianesimo è nato comunista e il comunismo è nato cristiano».

¹⁸ Cf. Bedeschi, «Presentazione», 15.

¹⁹ Cf. Scirè, *L'uomo del dialogo*, 19-31.

²⁰ Cf. [Gozzini], «Un'apologia del marxismo?», 15-29; [Gozzini], «Cristiani e comunisti», 47.

XII, sulla problematica del dialogo tra cattolici e comunisti, polemizzando contro lo slogan «o Cristo o Marx», sostenendo che si trattava di un *aut-aut* senza alcun senso (in quanto Cristo significa una cosa e Marx un'altra per i credenti, quindi accettare una rigida alternativa del genere era, ad avviso di Gozzini, del tutto fuorviante), e che in seguito divenne uno dei maggiori divulgatori editoriali della modernità del Concilio in occasione della diffusione, nel 1962-63, del libro *Concilio aperto* pubblicato dall'editore Vallecchi, rivolto ai non addetti ai lavori, per far conoscere al grande pubblico i delicati temi del dibattito conciliare – dimostrerebbe una continuità tra alcune posizioni moderniste e le critiche mosse dalle avanguardie cristiane alla Chiesa in prossimità dell'evento conciliare. Ci sarebbe, peraltro, un elemento di affinità tra la precedente dinamica modernista²¹ e l'apporto delle avanguardie cristiane alle novità del Concilio: il ruolo preponderante della stampa e della comunicazione – e di contro della sua censura –, si pensi all'azione costante de *L'Avvenire d'Italia* a direzione di Raniero La Valle, nel veicolare e diffondere certe idee ben oltre il limitato e ristretto ambiente religioso.

Che alcuni aspetti del modernismo di Buonaiuti si siano prolungati fino al Concilio, passando attraverso la cosiddetta *nouvelle théologie* degli anni Quaranta e Cinquanta, cioè la scuola gesuita di Lione, e soprattutto attraverso la produzione intellettuale di Mounier, sembra confermato dalla vicenda personale di Gozzini. Pochi come Mounier sul piano internazionale,²² e come Gozzini in Italia, hanno saputo rimanere fedeli ad una vocazione dialogica in tempi difficili e, per dirla usando una frase di Carlo Bo, sono riusciti «a non rassegnarsi alla desolazione»,²³ credendo nella possibilità di un dialogo del cristianesimo non a qualunque costo e a qualsiasi condizione (e in questo si coglie la differenza rispetto all'esperienza di una fetta della Sinistra cristiana),²⁴ non tanto con il PCI come istituzione politica, quanto con le masse dei lavoratori, molto spesso credenti, da esso rappresentati, rimanendo in fedeltà alla Chiesa, al di là delle polemiche contingenti; anzi, dialogando con quei vescovi e quei sacerdoti capaci di intuire il seme del dialogo, in modo da preparare per la società futura uno spazio vitale per la lievitazione cristiana del tempo e della storia. Si avverte, infatti, quale significativo ruolo assuma il modo in cui certe élite culturali delle avanguardie cristiane, e in particolare Gozzini, si sono inserite nel sistema formale della Chiesa, innervandola gradualmente, non senza difficoltà e scontri (in particolare nel conflitto tra

²¹ Cf. Vian, *Un mondo modernista?*, 278-85

²² Cf. Campanini, *La rivoluzione cristiana*, 156-64.

²³ Bo, *Della letteratura e altri saggi*, 443.

²⁴ Sull'argomento si veda Ossicini, «La Sinistra cristiana a Roma»; Casula, *Cattolici comunisti e Sinistra cristiana*; Malgeri, *La Sinistra cristiana*; Bedeschi, *La sinistra cristiana*.

coscienza e fede, tra libertà spirituale e realtà storica), di umori e intuizioni nuove, adeguandola alla società. Allo stesso modo essi hanno provato a incidere nella realtà dello Stato attraverso un confronto dialogico con i partiti delle sinistre social-comuniste.²⁵

A precisare meglio in Gozzini l'intuizione (balenata con Buonaiuti) del cristianesimo socialista fu la conoscenza diretta di Giovanni Spadolini, a Firenze, in occasione di un suo articolo a commento del libro *Il Papato socialista*, che definì «il più acuto libro sulle relazioni tra Stato e Chiesa nel mondo moderno»,²⁶ e che rappresentò una immersione in temi concretamente storico-sociali. Per Gozzini, così come per Spadolini, tra le due dottrine, marxista e cristiana, c'era una incompatibilità solo apparente, perché l'una giungeva «dove l'altra non giungerà mai». L'obiettivo comune era il superamento della esasperazione individualista e liberale della società capitalistica moderna. Solo il socialismo cristiano avrebbe potuto rispondere alla necessità dei tempi, nel senso che si trattava di un atteggiamento culturale che veniva da lontano, connaturato in tutta la storia ideale del cristianesimo delle origini: dare spazio alle masse popolari, contrastare il profitto, realizzare una economia socializzata, abolire lo sfruttamento del lavoro. Occorreva contrastare, in sostanza, la «alienazione dell'umanità». Ma per fare ciò, secondo Gozzini, serviva soprattutto un lavoro politico, una fraternità reale sul terreno religioso, per cui i movimenti cristiani, che fino a quel momento si erano inseriti nel gioco dello Stato liberale, accettandone le lusinghe, e finendo per tradire il vero senso di Cristo e della Chiesa, aguzzando le armi degli avversari, avrebbero potuto, invece, contribuire alla affermazione del socialismo. Solo in questo modo essi si sarebbero potuti collegare in una nuova civiltà cristiana.

A questo punto intervenne un evento cruciale, un «bagno di realtà», cartina al tornasole di questa fase che sottolinea la continuità intransigente della Chiesa, cioè la vicenda della scomunica *ipso facto* sancita nell'estate del 1949 contro i social-comunisti.²⁷ Il risultato fu una ferita profonda, molto difficile da rimarginare nel tessuto sociale del paese. Quella pronuncia vaticana ebbe, soprattutto, due conseguenze, in qualche modo contrarie: da un lato favorì le mire egemoniche della DC con l'impegno del clero e delle gerarchie, nonché delle parrocchie, a favore dell'unità dei cattolici nel partito cristiano, e il «terrorismo psicologico» nei confronti di chi non votava DC; dall'altro lato, soprattutto in conseguenza dello sfruttamento propagandistico che fu fatto di quel pronunciamento vaticano, trasferendolo forzatamente dal piano religioso a quello politico, spinse molti credenti

²⁵ Interessanti spunti in Bedeschi, *La sinistra cristiana*, 8-9.

²⁶ Cf. Gozzini, «Ritorno alla teocrazia».

²⁷ Cf. Alberigo, «La condanna della collaborazione»; più in generale cf. Ruggieri, «La condanna» e il recente Catananti, *La scomunica ai comunisti*.

orientati a sinistra a non accettare quella proibizione della Chiesa, a viverla come una sfida ingiusta, e a contrastarla in nome di una vera giustizia sociale. Sul momento, Gozzini (a differenza di don Milani) non ebbe la consapevolezza della profonda lacerazione che quel provvedimento avrebbe provocato nelle masse più povere, che speravano e puntavano nei partiti 'vietati', per poter realizzare socialmente e politicamente il proprio riscatto. La successiva vicenda dei preti operai, che secondo Spadolini rappresentavano per la Chiesa un «nuovo modernismo sociale»,²⁸ cioè la scelta di alcuni sacerdoti di andare a lavorare nelle fabbriche, nei cantieri e nei sindacati per rispondere alla «scristianizzazione» degli ambienti operai, e la loro condanna nel 1954 da parte della Chiesa, contribuì alla radicalizzazione delle posizioni teologiche e al loro avvicinamento alle organizzazioni politiche comuniste.²⁹ L'insegnamento da trarre per Gozzini fu che le gerarchie ecclesiastiche e la Santa Sede avevano mantenuto, in tutti i passaggi cruciali, dalla condanna dei modernisti alla messa al bando della Sinistra cristiana fino alla scomunica del '49 e al «richiamo» rivolto ai preti operai, una posizione rigidamente intransigente, nient'affatto scalfibile, che condannava senza mezzi termini qualsiasi azione che si ponesse in contrasto con la dottrina sociale tradizionale e con gli insegnamenti teologici conservatori,³⁰ dunque per il credente non rimaneva che agire 'da fuori', non sul piano istituzionale (né dello Stato né della Chiesa), bensì su un altro terreno, più fertile, della società.

In questa fase intervennero le frequentazioni di due sacerdoti che rappresentarono per Gozzini una immersione nelle problematiche socio-religiose, ovvero la 'necessità' di una nuova teologia. Don Primo Mazzolari – che sulla possibilità di un dialogo tra i cristiani e i non credenti si era già occupato in un articolo³¹ nel lontano 1937 e poi, in modo più articolato, nel libro *Il compagno Cristo*, pur contrapponendo il materialismo comunista al cristianesimo spirituale – riconobbe che i comunisti e i cattolici si ponevano come obiettivo della propria azione il comune fine della giustizia sociale, ma sottolineò che gli strumenti per realizzarla erano diversi.³² Secondo Mazzolari, alla base di ogni trasformazione sociale c'era la coscienza morale e religiosa e il cristiano, interpretando il senso profondo del Vangelo, non poteva che stare dalla parte dei poveri e degli oppressi.³³

²⁸ Cf. Spadolini, *Il Papato socialista*, 432-5.

²⁹ Cf. Margotti, *Preti operai*.

³⁰ Per un quadro di lungo periodo cf. Chenaux, *L'ultima eresia*.

³¹ Cf. Mazzolari, «I cattolici italiani».

³² Cf. Mazzolari, «Lettera a Miglioli».

³³ Cf. Mazzolari, *Cattolici e comunisti*; più in generale si veda Campanini, *Cristianesimo e democrazia*, 118-19; Margotti, *Cattolici al lavoro*; un interessante punto di vista in Tranvouez, *Catholiques et communistes*.

A 'mettere il carico' sulla tematica fu però padre Ernesto Balducci,³⁴ che avanzò pubblicamente la richiesta di un più dinamico rapporto del cristianesimo con la realtà sociale e con l'umanità. Il punto di riferimento ideale fu Pierre Teilhard de Chardin, che aveva tentato di superare l'antitesi tra mondo moderno (ovvero sviluppo scientifico ed economico) e autentico cristianesimo, sul piano dell'azione storica, sostenendo l'importanza del binomio complessità-coscienza del reale. In sostanza, il modo nuovo con cui si guardavano a quel tempo le trasformazioni sociali, culturali, politiche, scientifiche, iniziava a far passare dentro la Chiesa l'idea che essa si fosse attardata rispetto allo Spirito Santo nella storia. Era, in poche parole, l'idea di una religiosità sociale e interiore, che avrebbe dovuto aiutare e supportare la modernità, anziché contrastarla come era accaduto in passato. Si iniziò a parlare di un ritorno del comunismo a una positiva valutazione di alcuni valori universali della millenaria storia dell'uomo 'socializzato', ovvero dei più importanti valori cristiani. Si guardò, un po' troppo ottimisticamente, a un comunismo lontano dall'ateismo e a un cristianesimo lontano dall'intransigentismo della gerarchia, che potevano diventare relazione con l'altro, con il diverso, e collaborazione tra le varie culture.

3 Dal Concilio al dialogo culturale

In un mutato quadro sociale, politico e religioso, cioè nell'Italia dei primi anni Sessanta – si pensi soprattutto al clima di distensione nella Guerra fredda, alla preparazione dell'evento conciliare e dell'esperimento politico del centro-sinistra – avvenne l'apertura, per la prima volta in pubblico, sulle tematiche del dialogo, che erano state portate avanti in privato (in modo sotterraneo, quasi segreto), inizialmente su un piano teorico-culturale, tra cattolici e comunisti. Vennero allo scoperto, dunque, nel 1964, con la pubblicazione del libro curato da Gozzini, *Dialogo alla prova*. In questo senso il 1962 e il 1963 furono anni cruciali. Da un lato, per il già menzionato Concilio Vaticano II, che apriva dentro il mondo cattolico prospettive completamente nuove. Dall'altro, per il fatto che il X Congresso del PCI approvava una tesi rivoluzionaria per l'epoca rispetto al marxismo-leninismo classico: in sintesi, i comunisti sostennero che vi erano situazioni in cui la fede religiosa, lungi da manifestarsi come oppio, dava anzi al popolo una carica in più per costruire la società socialista. Quella tesi ebbe una forte risonanza, seppure fosse una dichiarazione più implicita che esplicita in quel momento. In ogni caso rafforzò, sia nell'una

³⁴ Balducci, «Apertura», 1958; *Fede e scelta politica*; «Apertura», 1958; «Progressismo cattolico?»; «Dialogo»; «Storia e profezia».

sia nell'altra parte, la spinta a portare avanti l'avviato dialogo, dandogli anzi una forma più organica. Ebbe un peso simbolico il discorso di Bergamo di Togliatti (luogo di nascita di Giovanni XXIII, scelta non certo casuale), nel marzo 1963, intitolato *Il destino dell'uomo*, che fu un discorso anti-totalitario, nel senso che il leader del PCI sostenne che non si poteva cambiare il paese da soli e che i cattolici e la Chiesa erano una forza politica globale con i quali i comunisti non potevano non fare i conti. Quando Togliatti prese la parola nella sua conferenza era con buona probabilità già a conoscenza, grazie all'amicizia con Franco Rodano e Giuseppe De Luca (anche in questo caso il collante di Buonaiuti appare d'obbligo),³⁵ dell'imminente promulgazione della *Pacem in terris* da parte di papa Giovanni, o almeno di parte del suo contenuto (il testo era stato programmato già dal dicembre 1962).³⁶ Si trattò di un grande passo avanti in direzione dei valori della laicità e del pluralismo, che, unito al silenzio conciliare sul comunismo, ovvero alla rinuncia di rinnovarne la condanna esplicita da parte della Chiesa, invogliò indubbiamente Gozzini a prendere l'iniziativa di un libro che contenesse gli interventi di alcuni intellettuali e politici cattolici e comunisti insieme (coinvolgendo, in particolare, il filosofo Lucio Lombardo Radice). Prima di pubblicarlo, Gozzini, che agiva in stretta collaborazione con Gian Paolo Meucci, suo grande amico, ne parlò con monsignor Emilio Guano perché, a fronte dei precedenti intransigenti e delle condanne della gerarchia ecclesiastica, occorreva muoversi con cautela e circospezione.³⁷ Pur precisando che la concezione cristiana dell'uomo non poteva conciliarsi con quella marxista «nella sua globalità», e viceversa, tutti gli interventi, in sostanza, riconobbero la possibilità di una autoriforma dei rispettivi sistemi e della collaborazione su tematiche di carattere generale per l'umanità, come la lotta alle disuguaglianze e il mantenimento della pace. A differenza di quanto accaduto in passato, la Chiesa non chiuse le porte al tentativo fiorentino avanzato da Gozzini. Non c'era però solo Firenze o la Toscana, ma lo sguardo interessato del PCI si volse a personalità molto variegata e a gruppi 'spontanei' cattolici, circoli e riviste, diffusi in prevalenza, e per reazione, in regioni di forte tradizione operaia e associazionismo, come l'Emilia Romagna e il Lazio, ma presenti, in varie forme, anche in altre regioni italiane, che rappresentavano l'emergente società civile, intenzionata a un impegno cosciente su tematiche di carattere universale, come la lotta alla guerra e all'ingiustizia sociale nel mondo, calate, nel concreto delle vicende italiane, contro

³⁵ Cf. Vacca, «Il destino dell'uomo»; si veda anche Natta, *I tre tempi del presente*; più in generale cf. Mores, Terzi, *Palmiro Togliatti e papa Giovanni*.

³⁶ Cf. Melloni, *Pacem in terris*, 44-6.

³⁷ Cf. Scirè, *L'uomo del dialogo*, 157-8.

l'immobilismo egemonico dei democristiani: gruppi vicini alle Acli, o a parti avanzate della Giac e gruppi diocesani dell'Azione cattolica, migliolini ed ex Sinistra cristiana, sinistre democristiane critiche e dossettiani, gruppi vicini a vescovi 'illuminati' come Baldassarri, Lercaro, Bettazzi, Pellegrino, congregazioni mariane per il dialogo, segretariati delle attività ecumeniche, e alcune riviste (si ricordi, oltre a *Testimonianze*, anche *Questitalia*, *Il Gallo*, *Confronto*, *Il Tetto*, *Momento*, *Dialogo*, *Il Regno*, *Relazioni sociali*, *La Locusta*).³⁸ Un universo cattolico di avanguardie molto vasto, ma anche molto differenziato al suo interno.

Con tutte le cautele del caso, le prime aperture al confronto spostarono il dibattito su un piano filosofico e religioso internazionale.³⁹ Nel gennaio 1965 giunse a Gozzini, in veste di curatore di quel libro, un invito da parte di Erich Kellner,⁴⁰ direttore della Paulus Gesellschaft,⁴¹ un istituto che si occupava, ad alti livelli scientifici, dello studio e dell'interpretazione dell'ideologia cristiana e marxista.⁴² L'invito per dare inizio a una serie di incontri pubblici gli era stato suggerito da padre Roberto Tucci, direttore della *Civiltà cattolica*. In realtà, c'era già stato un precedente francese, diversi anni prima, ma si era trattato solo di un primo annusarsi, nel confronto tra cattolici e alcune posizioni del marxismo critico di Roger Garaudy,⁴³ direttore del Centro di studi e ricerche marxiste: le riviste *Esprit* e *Nouvelle critique*, con il cattolico Jean-Marie Domenach⁴⁴ e il suo progetto europeista di «nuova cristianità» di mounieriana memoria, Henri Bartoli, Michel Verret con il suo *Les marxistes et la religion*, e Gilbert Mury con il suo saggio sul declino del cattolicesimo francese.⁴⁵ Un articolo di *Questitalia* ne documentò le vicende, fungendo in qualche modo da prologo di ciò che accadde in seguito. Ci si domandava se fosse «chiedere troppo ai marxisti e ai filosofi di fede cattolica di giocare le proprie convinzioni nello spregiudicato, aperto, dialogo dell'indagine scientifica, di essere disposti a perdere la loro fede per ritrovarla più fondata, più concreta, più storica, e

³⁸ Cf. Scirè, *La democrazia alla prova*; su alcune di queste riviste si rimanda a: Saresella, *Dal concilio alla contestazione*.

³⁹ Cf. Scirè, *L'uomo del dialogo*.

⁴⁰ Cf. Lettera di E. Kellner a M. Gozzini, 12 febbraio 1965, in IGT, Istituto Gramsci Toscano di Firenze, FG, Fondo Gozzini, cartella 90, H-M.

⁴¹ Cf. Saresella, «Marxisti e cattolici».

⁴² Cf. Gozzini, *Salisburgo e oltre*; per un discorso di più ampia portata si veda Rahner, *Il futuro cristiano dell'uomo*.

⁴³ A questo proposito si veda, in particolare, Garaudy, «L'umanesimo marxista».

⁴⁴ Cf. Lettera di J. Domenach a M. Gozzini, 27 agosto 1960; lettera di M. Gozzini a J. Domenach, 16 settembre 1960, in IGT, FG, cartella 88, C-D.

⁴⁵ Mury, *Essor ou déclin du catholicisme français*.

quindi anche più umana, articolata e viva». ⁴⁶ A quegli incontri parteciparono, sul fronte laico, Lombardo Radice, Cesare Luporini e Galvano Della Volpe. In prossimità del convegno Gozzini confessò a Pietro Ingrao, ⁴⁷ con il quale, dopo gli sviluppi del libro, aveva stretto un rapporto di cordiale amicizia, di credere che «di là dal Tevere» (nella Chiesa) si faceva ormai solo una questione di tempi e che non si voleva affatto impedire il dialogo con i comunisti, seppure a livello culturale ma non politico.

Del resto sembrava andare proprio in quella direzione la creazione del Segretariato per i non credenti, presieduto dal cardinale Franziskus König, e per la sezione italiana da don Vincenzo Miano, che si proponeva, appunto, finalità di conoscenza reciproca e di informazione tra credenti e non credenti (si legga comunisti). Tutta una serie di convegni (a Salisburgo, Monaco, Marienbad, Jyväskylä), eventi di presentazione di libri, che coinvolsero personalità come don Giulio Girardi, ⁴⁸ giovane docente di filosofia al Pontificio ateneo salesiano di Roma, autore dei volumi *Marxismo e cristianesimo*, *Credenti e non credenti* e *Speranza cristiana e speranza marxista*, il quale sostenne che l'azione rivoluzionaria cristiana dovesse agire sia sulle strutture sociali che sulle coscienze umane; Ruggero Orfei che, successivamente, rielaborò in un interessante libro dal titolo *Marxismo e umanesimo*, le idee di Maritain, Mounier, Gramsci e dello stesso Girardi; in realtà si trattava di un tema già affrontato da Pierre Bigo, professore di sociologia presso l'Institut Catholique di Parigi, che in un interessante volume aveva prospettato la necessità di un marxismo più «umano» e meno materialista; ⁴⁹ José Maria Gonzalez Ruiz, gesuita, biblista e studioso di San Paolo vicino alla Cittadella di Assisi, con i suoi libri *Credere e impegnarsi* e *Il cristiano e la rivoluzione*; Georges Cottier, studioso di epistemologia teologica, con il suo *Chrétiens et marxistes*; Paul Blanquart, secondo cui la distinzione fra fede cristiana e rivoluzione marxista, nonostante le differenze, non era insuperabile; ⁵⁰ Johann Baptist Metz, ordinario dell'Università di Munster e membro fondatore della rivista *Concilium*, con la sua visione di impegno etico e sociale della concezione cristiana;

⁴⁶ Cf. Bartolomei, «Marxismo e cristianesimo», 26.

⁴⁷ Cf. Lettera di M. Gozzini a P. Ingrao, 3 aprile 1965; lettera di P. Ingrao a M. Gozzini, 6 aprile 1965; lettera di M. Gozzini a P. Ingrao, Pasqua 1965; lettera di M. Gozzini a P. Ingrao, 4 maggio 1965; lettera di M. Gozzini a P. Ingrao, 21 settembre 1965 in IGT, FG, cartella 90, H-M.

⁴⁸ Cf. Lettera di G. Girardi a M. Gozzini, 31 marzo 1966; lettera di M. Gozzini a G. Girardi, 11 aprile 1966 in IGT, FG, cartella 89, E-G.

⁴⁹ Bigo, *Marxismo e umanesimo*.

⁵⁰ Blanquart, *Verso una teologia della violenza?*

il teologo tedesco Jurgen Moltmann⁵¹ e il Centro di San Fedele di Milano con la rivista dei gesuiti di *Aggiornamenti sociali*, in particolare padre Angelo Macchi, che iniziarono a dialogare apertamente su questioni sociali e anche religiose e teologiche con esponenti del mondo ateo e del mondo protestante (Nicola Badaloni, Helmut Gollwitzer, Adam Schaff, Milan Machovec, Erich Fromm, Ernst Bloch, Luis Althusser, Hans Schafer, Robert Havemann).

4 Dal dissenso religioso al dialogo politico

La collaborazione di Gozzini con Girardi, che può essere considerato il precursore teorico delle posizioni dei cristiani per il socialismo,⁵² permette di contribuire a far luce su altri due interessanti aspetti nel percorso di dialogo tra cristianesimo e comunismo dentro il processo di secolarizzazione: la relazione tra modernismo e dissenso religioso,⁵³ da un lato, e il ruolo svolto da queste avanguardie cristiane vicine al PCI sul fronte della critica al rigidismo ideologico e all'ateismo dei comunisti.

Il Concilio Vaticano II, focalizzato sull'aggiornamento della posizione della Chiesa nei confronti della società moderna, spinse gruppi e persone nel mondo cattolico a impegnarsi per il cambiamento da un lato della Chiesa, dall'altro lato, della società. Fu soprattutto a questo proposito che l'interpretazione del marxismo come strumento di analisi del mondo ebbe un ruolo fondamentale. In questo senso si precisava una nuova figura di cristiano che cercava una sintesi tra la fede 'rivoluzionaria' e l'impegno con la militanza politica. Il dissenso religioso fu - a differenza del passato - un vasto movimento che si manifestò su scala globale, che ebbe il suo culmine nel 1967-68, con la contestazione dell'istituzione ecclesiastica da parte delle comunità di base, e che determinò una grave crisi della religiosità tradizionale ma anche una reazione di chiusura a riccio della Chiesa che mise il freno a mano, con alcune prese di posizione di Paolo VI, rispetto ai precedenti di papa Giovanni. Secondo Guido Verucci è possibile che questo movimento abbia rappresentato una nuova ondata di modernismo, assai più radicale e più vasta della precedente, manifestandosi non certo nei modi e nei termini del primo modernismo, ma negli aspetti di rifiuto e allontanamento di massa, di contestazione profonda delle strutture della Chiesa, a livello europeo e

⁵¹ Moltmann, *Teologia della speranza*.

⁵² Cf. Saresella, «I cristiani per il socialismo»; Kocci, *Cristiani per il socialismo*.

⁵³ Sull'argomento si veda Fabro, *I cattolici e la contestazione*; Falconi, *La contestazione nella Chiesa*, V-XXXVI; Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia*; più recentemente cf. Santagata, *La contestazione cattolica*.

mondiale.⁵⁴ Di questo processo i cristiani per il socialismo furono, in parte, il risultato. Le soluzioni proposte e le prospettive avanzate al Concilio, infatti, apparvero superate e travolte dagli avvenimenti. A questo proposito è interessante notare la posizione di Gozzini che definiva inaccettabile la contrapposizione tra le «due chiese», quella conservatrice e quella della contestazione, e si dichiarò scettico sulla possibilità che le comunità scegliessero da sole il vescovo o il parroco.⁵⁵ D'altronde il suo punto di vista trovava conforto nelle parole di Yves Congar⁵⁶ (accusato in precedenza di simpatie moderniste e di vicinanza ai preti operai), e non fu un caso che molti dei teologi conciliari e una parte delle avanguardie cristiane presero le distanze degli eccessi estremisti della contestazione religiosa, ritenuta una improvvida «fuga in avanti».⁵⁷

Gli eventi del dissenso religioso iniziavano a rendere palese la sfiducia per la possibilità di una riforma nella Chiesa che il Concilio, anni addietro, aveva lasciato intravedere. Gozzini, che aveva iniziato un percorso di allontanamento dai gruppi con cui aveva condiviso importanti battaglie precedenti, come *Testimonianze*, marcando le distanze rispetto alle posizioni di Girardi, si spostò sempre più in direzione di una intima maturazione sulla fede, con riflessioni antropologiche e teologiche innervate dalle letture di teologi come Karl Barth con la sua *Dogmatica ecclesiale* (nel quale trovava qualche elemento comune a Maritain) e Dietrich Bonhoeffer,⁵⁸ con la necessità di una interpretazione non direttamente religiosa di tutti i concetti che emergevano dalla Scrittura.

La vicinanza di Gozzini con Girardi e i cristiani per il socialismo si giocava, in effetti, su altri aspetti. Il rapporto tra comunismo e cristianesimo era posto in modo esplicito sul piano sociale, sulla scia dell'insegnamento del Concilio sul rispetto della libertà di coscienza e di religione e sull'autonomia dei laici, e comportava da parte della Chiesa, o meglio della gerarchia, la rinuncia ad un diretto ruolo di costruzione su quei fedeli che rivendicavano la possibilità di fare politica in formazioni a sinistra e, contemporaneamente, la legittima appartenenza alla comunione ecclesiale. Il contributo di Girardi intendeva superare la rigidità dei due integralismi cristiano e marxista in direzione di

⁵⁴ Verucci, *L'eresia del Novecento*, 148-9.

⁵⁵ Cf. Lettera di M. Gozzini a P. Pagliughi, 11 marzo 1974; lettera di A. Nesi a M. Gozzini, 6 gennaio 1974; lettera di A. Nesi a E. Balducci, 6 gennaio 1974; lettera di E. Balducci ad A. Nesi, 27 gennaio 1974; lettera di A. Nesi a E. Balducci, 2 febbraio 1974 (copie per Gozzini), in IGT, FG, cartella 87 A-B; cartella 91 N-P; si veda, in generale, Gozzini, *La fede più difficile*.

⁵⁶ Cf. Fouilloux, *Yves Congar*.

⁵⁷ Verucci, *L'eresia del Novecento*, 147.

⁵⁸ Bonhoeffer, *Resistenza e resa*; Mancini, «Introduzione».

un nuovo 'umanesimo' cristiano-marxista, partendo proprio dall'autonomia dei valori profani rispetto a quelli religiosi. Il primato dell'aspetto temporale su quello spirituale, sostenuto dai cristiani di sinistra, avrebbe dovuto liberare la Chiesa dai suoi rapporti con il potere e avrebbe reso possibile la militanza del credente stesso nei partiti della sinistra. A loro avviso il socialismo era un processo di trasformazione globale della società capitalista nelle sue strutture e nella sua cultura attraverso l'azione di lotta delle classi popolari. Il cristianesimo e il comunismo, dunque, dovevano subire un processo di sintesi: il primo doveva essere sottoposto a una analisi di classe per dimostrare che certe prese di posizione della Chiesa altro non erano che trasposizioni religiose del dominio delle classi dirigenti del capitalismo, mentre il secondo doveva essere ripensato in una concezione pluralista, aperta e non dogmatica, per esempio rispetto alla questione dell'ateismo. Per citare una espressione usata da Alfonso Carlos Comin, esponente dei cristiani per il socialismo in Spagna, la figura del cristiano militante doveva essere «cristiano nel partito, comunista nella Chiesa». ⁵⁹

L'altro aspetto che vale la pena evidenziare in questa sede è il processo di revisione ideologica che prese il nome di «eurocomunismo», ovvero il tentativo di emancipazione dal modello sovietico, verso un maggiore pluralismo interno in un contesto europeo e occidentale, e un'apertura sulla questione cattolica nel senso di un aggiornamento della politica religiosa e la presa di distanza dall'ateismo da parte del partito comunista. La graduale maturazione laica del PCI negli anni di Enrico Berlinguer, dovuta in buona parte proprio all'apporto delle avanguardie cristiane che con esso avevano dialogato, si manifestò, platealmente, nella sua risposta alla lettera di monsignor Luigi Bettazzi, nella quale definì il PCI un partito laico e democratico, «come tale non teista, non ateista e non antiteista». ⁶⁰ Gozzini commentò la risposta di Berlinguer, richiamandosi alla *Gaudium et spes* («Ciascuno di noi deve mutare il suo cuore mirando al mondo intero e ai compiti che gli uomini possono intraprendere insieme per condurre l'umanità verso un destino migliore»), con un auspicio che era anche una previsione sui processi di revisione ideologica dell'ultimo trentennio da parte comunista: «Non solo i votanti ma anche i militanti e i dirigenti comunisti potranno essere in larga misura credenti e membri, a pieno titolo della Chiesa». ⁶¹ Il concetto di eurocomunismo e l'interpretazione che il segretario comunista ne diede, con l'obiettivo di legittimare il PCI nel sistema occidentale per superare il veto contro

⁵⁹ Si veda Comin, *Cristianos en el partido*; sulle figure di Comin e Girardi si rimanda a Reggiani, *I cristiani per il socialismo*.

⁶⁰ Cf. Berlinguer, «Comunisti e cattolici»; Bettazzi, «Lettera aperta al segretario del Pci»; sull'argomento, si rimanda a Baget Bozzo, *I cattolici e la lettera di Berlinguer*.

⁶¹ Cf. Gozzini, «La lettera di Berlinguer».

l'accesso al governo di un paese incluso nell'Alleanza atlantica, puntando sulla distensione tra i due blocchi, avevano l'ambizione di riformare il comunismo, secondo una missione appunto universale.⁶²

5 Il dialogo maggiorenne e la collaborazione politica

L'approdo più compiuto del percorso iniziato col dialogo culturale, culminato nella collaborazione politica del 1976, fu rappresentato dal Congresso del PCI nell'aprile 1979, da Gozzini definito come un «editto» di tolleranza e di libertà di opinione, uno spartiacque nella storia comunista italiana. Fu in quel XV congresso, svoltosi a Roma, che i comunisti italiani presero definitivamente coscienza, formulando in maniera chiara, da un lato, una rottura irreversibile con il marxismo classico, e dall'altro, il superamento di ogni ragione di incompatibilità tra il partito e i credenti. Le tesi discusse e approvate in quel congresso, con una attiva partecipazione da protagonista di Gozzini in fase di stesura (dimostrata anche da uno scambio di lettere con lo stesso segretario comunista Berlinguer), con le proposte di emendamenti per stabilire, senza possibilità di equivoci, la posizione teorica del PCI sulla militanza dei cattolici, con le modifiche alle tesi n. 12-16 dello Statuto, criticavano la concezione arretrata secondo la quale l'estensione delle conoscenze scientifiche e il cambiamento delle strutture socio-economiche, insomma la cosiddetta modernità, avrebbero prodotto la scomparsa della religione. A questa critica della tesi classica il PCI era pervenuto attraverso l'analisi e l'esperienza storica, tanto è vero che anche nei paesi dove il comunismo era al potere e governava da decenni, come l'URSS, la religione non era affatto scomparsa. Ma anche attraverso un percorso di relativizzazione del marxismo, compiuto fin dai tempi di Gramsci e poi di Togliatti, come sottolineò Lombardo Radice.⁶³ Il marxismo, secondo le nuove tesi emesse nel 1979, non doveva essere considerato una filosofia o una ideologia onnicomprensiva e totalizzante del mondo ma doveva essere inteso solo come uno strumento, una lezione ai fini di capire meglio la genesi dei processi storici. In tal senso il partito non poteva imporre nulla ai propri militanti, e si doveva astenersi dall'interferire in ambito filosofico, storico, culturale e religioso, ambiti che appartenevano solo alla coscienza dei cittadini. Dunque si poteva militare nelle file del PCI professando tranquillamente opinioni diverse, a partire dalla fede cristiana e in altre religioni.⁶⁴

⁶² Si veda Pons, «Introduzione»; Pons, *Berlinguer e la fine del comunismo*.

⁶³ Cf. Lombardo Radice, «I cattolici comunisti e il marxismo», 27.

⁶⁴ Cf. Gozzini, *Promemoria, con emendamenti acclusi*, inviato a G. Chiaromonte, febbraio-aprile 1979; lettera di M. Gozzini a E. Berlinguer, 26 novembre 1978; lettera di E.

In sostanza, per prendere a prestito le parole del vaticanista di area comunista Libero Pierantozzi, il dialogo tra cristianesimo e comunismo, almeno in Italia, era diventato ormai 'maggiorenne', ovvero si stava spostando dal piano filosofico e religioso a quello direttamente politico.⁶⁵ Offerte di candidatura da parte del PCI a singole personalità cattoliche non erano, di per sé, una novità (Franco Rodano, Mario Melloni, Antonio Tatò, Giuseppe Chiarante e altri), fino al caso di Adriano Ossicini,⁶⁶ esponente della Sinistra cristiana ed eletto nel gruppo della Sinistra indipendente di Ferruccio Parri nel 1968. Ma nel 1976 la vicenda dell'operazione per la candidatura di una 'patuglia' di cattolici nelle liste del PCI come indipendenti rappresentò una svolta rispetto al passato perché andava oltre la testimonianza dei singoli, sebbene autorevole, e acquistava un significato corale.⁶⁷

Quello che preme evidenziare in questo contesto è che il primo momento in cui la tematica del dialogo tra cattolici e comunisti si andò a collocare su un piano più concreto, cioè politico-sociale, almeno sul versante cristiano, non fu con Aldo Moro, bensì prima, con Nicola Pistelli, che Gozzini conosceva bene dai tempi di La Pira e di Meucci, e che accelerò lo spostamento (fallito anche per la sua morte precoce) della sinistra democristiana in direzione del dialogo con le sinistre laiche, in particolare in occasione di un convegno organizzato a Firenze nel gennaio 1964 intitolato *La politica di centro-sinistra e l'anticomunismo*. Pistelli aveva iniziato a delineare un terreno di incontro con il PCI su questioni specifiche, periferiche e limitate, non a livello di governo nazionale, ma a livello di alcuni principi inattuati della Costituzione, e nella battaglia per le Regioni e per i Comuni. La linea per una collaborazione politica tra cattolici e comunisti era stata già tracciata da tempo, dunque, ben prima del tentativo del dialogo a distanza tra Berlinguer e Moro. Il tentativo di Pistelli di realizzare un diverso rapporto con il PCI lo distinse profondamente dalla maggioranza del suo partito, nel quale l'anticomunismo rappresentava una pregiudiziale ideologica ma anche una rendita politico-elettorale.⁶⁸ In un premonitore articolo dal titolo «Questi anni cambiano il mondo», Pistelli scrisse: «Si spera di poter superare un giorno la barriera che ci divide dal mondo

Berlinguer a M. Gozzini, 27 dicembre 1978; lettera di M. Gozzini a E. Berlinguer, 27 febbraio 1979; lettera di E. Berlinguer a M. Gozzini, 9 marzo 1979; lettera di M. Gozzini a E. Berlinguer, 5 aprile 1979; lettera di E. Berlinguer a M. Gozzini, 12 aprile 1979, in IGT, FG, cartella 'Corrispondenza varie'; sull'argomento si veda anche Gozzini, *Oltre gli steccati*.

⁶⁵ Pierantozzi, «Il dialogo maggiorenne».

⁶⁶ Si veda la testimonianza in Ossicini, *Un'isola sul Tevere*; Ossicini, *Il cristiano e la politica*, 232-336.

⁶⁷ Sull'argomento si rimanda a Scirè, *L'uomo del dialogo*, 195-220.

⁶⁸ A questo proposito si legga Malgeri, «Nicola Pistelli nella storia».

operaio: è un appuntamento che diamo, è un punto di riferimento per gli anni di attesa».⁶⁹

Gozzini, ritenendo che nel 1968 i tempi non fossero ancora maturi, aveva sempre rifiutato il coinvolgimento in una candidatura politica con il PCI, da un lato per il timore che il gruppo cattolico venisse percepito come una sorta di struttura di sostegno o ruota di scorta per il Partito comunista e che avrebbe «sortito fatalmente la reazione veemente della Dc, la quale avrebbe trovato consenso nella Cei», dall'altro lato, temendo anche la mancanza di una linea comune di azione tra le riviste e i gruppi cattolici che stavano orientandosi, a suo avviso sbagliando, verso forme estreme di dissenso religioso e politico.⁷⁰ L'aspetto che contribuì in maniera determinante a sciogliere le riserve e a spianare la strada per la candidatura del gruppo cattolico fu la vicenda del referendum sul divorzio nel 1974, con il suo ruolo attivo tra i 'cattolici per il no', che contribuirono a spostare circa due milioni di voti dal fronte abrogazionista a quello divorzista, e che ampliò ancor più la distanza dalle gerarchie ecclesiastiche e dalla sinistra democristiana, rivelatesi del tutto disinteressate a una seria riflessione sulle questioni etiche e sui diritti civili. Un limite che era, a suo parere, la più grave causa di ateismo.⁷¹ L'altra ragione che lo aveva tenuto fuori dalla mischia di una candidatura in politica era l'azione personale che Gozzini conduceva, ormai da decenni, sul piano teologico, nel tentativo di far penetrare all'interno di una parte della Chiesa, soprattutto mediante alcuni vescovi con cui egli era in contatto da tempo (prima Bartoletti e Guano, poi Agresti, Bettazzi, Pellegrino e Del Monte), i semi della modernità, cioè dell'apertura alla società e del dialogo con i non credenti, manifestatisi in modo ancor più chiaro nella vicenda della sua partecipazione alla stesura del catechismo per gli adulti. Gozzini fu sempre molto attento a tenere in equilibrio i rapporti sia con una parte della Chiesa sia con i non credenti.⁷²

In questo senso acquista una certa rilevanza il fatto che dopo la sua candidatura col PCI non ci furono anatemi né condanne o scomuniche, ma anzi molti prelati con cui aveva avuto rapporti di collaborazione conservarono per lui stima e amicizia, e qualcuno gli disse che anche nelle nuove funzioni di parlamentare comunista, per la fermezza della sua fede, sarebbe stato sicuramente utile alla causa

⁶⁹ Cf. Pistelli, «Questi anni cambiano il mondo».

⁷⁰ Cf. Lettera di L. Bedeschi a M. Gozzini, 23 ottobre 1967; lettera di M. Gozzini a L. Bedeschi, 29 ottobre 1967; lettera di F. Leonori a Bedeschi (copia per Gozzini), 8 novembre 1967; lettera di L. Bedeschi a M. Gozzini, 31 ottobre 1967; lettera di M. Gozzini a L. Bedeschi, 10 novembre 1967 in IGT, FG, cartella 87, A-B.

⁷¹ Cf. Ufficio centrale formazione Democrazia Cristiana, *Tradizione e nuovi valori*, 202-8.

⁷² Cf. Scirè, *L'uomo del dialogo*, 141-4.

della Chiesa. Nel corso di quei fatidici giorni della sua elezione in parlamento, Gozzini ricevette alcune lettere inviperite da parte cattolica, soprattutto in ambito toscano (da alcuni intellettuali e sacerdoti vicini alla DC, e una durissima lettera del cardinale Benelli),⁷³ ma poi, in termini pratici, sostanzialmente non fu fatta alcuna azione ritorsiva. È vero che sulla stampa qualcuno parlò addirittura di possibile scomunica, ma in realtà questa ipotesi non fu mai presa seriamente in considerazione dalla Chiesa perché ormai il Concilio, nella *Gaudium et spes*, aveva sancito il pluralismo per i cattolici e non si poteva tornare indietro.⁷⁴ Paolo VI in persona non la volle comminare, come confermarono anche Pietro Scoppola e Paola Gaiotti De Biase⁷⁵ i quali, in un intervento alla Cei (in qualità di coadiutori laici), presero una posizione equilibrata, nel senso che parlarono di alcuni amici cattolici che avevano fatto un enorme errore politico ma che «ecclesialmente» non potevano minimamente essere attaccati o contestati per la loro scelta. È probabile che il punto di vista autorevole dello storico Scoppola – con la sua amicizia comune con Zaccagnini e il riferimento ideale a Mazzolari⁷⁶ – ebbe un certo effetto, una influenza benevola sulla posizione presa dal papa, che inizialmente aveva parlato di «tradimento», ma che poi si oppose fermamente a chi, tra cardinali e curie locali, voleva si facesse ricorso, com'era accaduto in passato, all'intransigentismo più rigido, cioè all'interdizione dalla possibilità di frequentare la Chiesa e le parrocchie per i trasgressori. Paolo VI, inoltre, conosceva bene di persona alcuni dei presunti «traditori»⁷⁷ (a partire da Brezzi) e Scoppola evidenziò, argutamente, che la procedura decisa dalla Chiesa di utilizzare un canale politico (Ettore Bernabei) per avvisare i cattolici dissidenti della sua contrarietà era la conferma che quel che premeva in quel momento fosse, soprattutto, l'interesse immediatamente politico (l'unità della DC) e non certo la comunione ecclesiale. Se la Chiesa avesse fatto intervenire come elemento di mediazione un vescovo molto vicino ai La Valle e ai Gozzini, o un altro autorevole religioso impegnato da tempo nel dialogo con i non credenti, la decisione di accettare la candidatura nel PCI per quei credenti avrebbe potuto essere molto più sofferta e traumatica di quanto non lo fu in realtà.

Scoppola aveva seguito le avanguardie cristiane fin da giovanissimo, dai tempi di un incontro avvenuto al castello Sforzesco a Milano

73 Cf. Scirè, «Introduzione al carteggio».

74 A proposito dell'influenza del Concilio sul versante comunista si veda Santagata, «Una nuova visione strategica».

75 Cf. Gaiotti De Biase, «La costruzione comune».

76 Si veda Scoppola, *La testimonianza*; si veda anche Zaccagnini, «Don Primo Mazzolari».

77 Cf. Accattoli, «I cattolici nelle liste del Pci».

nel 1949, alla presenza di Mazzolari e organizzato da Bedeschi, ed aveva avuto un ruolo crescente, di primo piano, in particolare in occasione della presa di posizione dei cattolici del 'no' al referendum, dimostrando di cogliere l'importanza del dialogo tra credenti e non credenti su temi specifici per la crescita comune di società e Chiesa. Quello che divaricò la sua posizione da Gozzini fu il giudizio, da storico, sul processo di secolarizzazione (tanto è vero che dopo Scoppola fondò la Lega democratica, si schierò contro la legge 194 al referendum del 1981 e poi si candidò da esterno indipendente nelle liste democristiane), maturato prima in occasione del suo intervento al convegno *Evangelizzazione e promozione umana*,⁷⁸ poi più compiutamente nel volume *La nuova cristianità perduta*, e infine perfezionato nel libro *La repubblica dei partiti*.

Come ha sottolineato Francesco Traniello, Scoppola riteneva che il termine secolarizzazione, abbracciando il mutamento delle condizioni socio-economiche ma anche fattori di natura culturale e politica, potesse servire a designare lo sgretolamento di qualunque sistema di valori condivisi, di matrice religiosa e non, dunque un salto in un «vuoto etico», contro il quale, tutto sommato, il progetto di cristianità messo in campo dalla Chiesa e dalla DC nel secondo dopoguerra aveva comunque fornito delle risposte, tenendo salda l'interlaitura democratica del paese, nonostante le tante contraddizioni e i limiti evidenziati e nonostante avesse portato, in sostanza, alla corrosione delle basi della presenza cattolica in esso.⁷⁹ Ecco perché l'asse del suo ragionamento sulla secolarizzazione lo portava a ipotizzare un riposizionamento della Chiesa e un sostanziale mutamento di ruolo dei cattolici nella società italiana, individuando nella DC (ed eventualmente nell'alternanza di governo) il perno di questo discorso. Questa analisi comportava, come Gozzini mise subito in evidenza,⁸⁰ una sottovalutazione, almeno sul piano morale degli effetti dell'impotenza della Chiesa e del mondo cattolico (e quindi la loro sostanziale responsabilità), troppo legati al potere e alle logiche dello sviluppo capitalistico, nel fronteggiare la secolarizzazione. Limiti dovuti alla sostanziale incomprensione della modernità e alla mancanza di dialogo verso le forze delle sinistre laiche, segnatamente, i comunisti, contribuendo a provocare una erosione di valori e comportamenti collettivi comuni.

⁷⁸ Si veda Giovagnoli, *Chiesa e democrazia*, 135-6.

⁷⁹ Cf. Traniello, «Scoppola e la secolarizzazione».

⁸⁰ Si veda La Valle, «La chiesa dei due Giovanni»; Gozzini, «Il nemico vero».

6 Conclusione

Per concludere, in questo lungo percorso, si possono evidenziare alcuni capisaldi: la critica all'unità dei cattolici in un solo partito (e l'inefficacia del collateralismo delle associazioni cattoliche, in particolare dell'Azione cattolica); la scoperta del socialismo prima e del comunismo poi come strumento di analisi della società moderna; la critica all'atteggiamento della Chiesa nei confronti della società moderna, in particolare sul tema del rapporto tra politica e religione, tra fede e militanza; il significato dell'autonomia sociale e politica nella coscienza del credente rispetto alle indicazioni della Chiesa, soprattutto su temi costituzionali ed etici; la dimensione partecipativa alla vita della comunità ecclesiale da parte del credente, attraverso organi pastorali di collaborazione tra laici e religiosi, nonostante la scelta autonoma di militanza nei partiti di sinistra.

Più in generale, nel corso del XX secolo, l'atteggiamento del cristianesimo verso il comunismo è passato dal considerarlo una «perversa espressione» della modernità che presumeva di fondare la società prescindendo dalla religione a una concezione meno negativa che lo inseriva nella grave crisi liberale e capitalista dei valori della società e che poteva essere redenta solo attraverso una riscoperta dell'autentico spirito cristiano in essa contenuto. L'atteggiamento del comunismo verso il cristianesimo è passato, invece, da una interpretazione di esso come di un sistema 'totale' fuorviante e quindi in competizione con sé stesso all'accezione di un sistema di conoscenza inadeguata, utile sul piano metodologico di analisi del sociale, ma da modernizzare sia come questione privata sia nella sua dimensione pubblica.⁸¹

Più nello specifico, la storia di Gozzini rivela una grande capacità di incidere sul doppio fronte della Chiesa e dello Stato, fuori dagli integralismi: nel primo caso, contribuendo al suo graduale spostamento da una posizione di totale repulsione verso gli aspetti della modernità e del comunismo a un accoglimento di certi cambiamenti della società, in particolare durante gli anni del Concilio, e a una accettazione dell'autonomia di scelta politica e sociale dei credenti; nel secondo caso, contribuendo a una maggiore apertura al pluralismo interno, a un allontanamento da posizioni ateiste sulla religione da parte del PCI, evidenti nella revisione ideologica dell'eurocomunismo. È anche vero che il dialogo tra comunismo e cristianesimo se ha contribuito, da un lato, a condurre alla fine dell'unità politica dei cattolici e, dall'altro, a un maggiore pluralismo dentro il PCI, non ha portato alla fine dell'ingerenza politica della Chiesa nella società ma a un diverso ruolo di quest'ultima nello spazio pubblico, che

⁸¹ Spunti interessanti in Pombeni, *Socialismo e cristianesimo*, 102-4.

rappresenta, in fin dei conti, il maggiore risultato concreto dei processi di secolarizzazione.

Il dialogo tra credenti e comunisti, nel corso del XX secolo, ha alimentato utopie di rivoluzione della società civile e politica e di palinogenesi della Chiesa, in gran parte destinate a fallire o quanto meno ad arenarsi di fronte alla rigidità delle istituzioni politiche e di quelle religiose, ma anche per le complesse contraddizioni esistenti nei progetti di convergenza tra questi due universi culturali. In ogni caso i due sistemi, apparentemente inconciliabili e contrapposti, attraverso percorsi originali come quello di Mario Gozzini, hanno finito col dialogare, senza però mai compenetrarsi e tanto meno 'invearsi' l'uno nell'altro.

Bibliografia

- Accattoli, L. «I cattolici nelle liste del Pci. Per Paolo VI sono traditori». *La Repubblica*, 13 maggio 1976.
- Alberigo, G. «La condanna della collaborazione con i partiti comunisti (1949)». *Concilium*, 7, 1975, 145-58.
- Alberigo, G. «Premessa». Alberigo, G., *Breve storia del Vaticano secondo*. Bologna: il Mulino, 2005, 5-14.
- Arnold, C.; Vian, G. (a cura di). *La condanna del Modernismo. Documenti interpretazioni, conseguenze*. Roma: Viella, 2010.
- Baget Bozzo, G. *I cattolici e la lettera di Berlinguer*. Firenze: Vallecchi, 1978.
- Balducci, E. «Apertura». *Testimonianze*, 2, 1958, 3-9.
- Balducci, E. «Apertura». *Testimonianze*, 16, 1959, 462-8.
- Balducci, E. «Dialogo: la morale e il comunismo». *Testimonianze*, 39, 1961, 782-4.
- Balducci, E. *Fede e scelta politica. Itinerario di una coscienza attraverso il dialogo radiofonico di «Voi ed io»*. Milano: Mondadori, 1977.
- Balducci, E. «Progressismo cattolico?». *Testimonianze*, 20, 1959, 885-96.
- Balducci, E. «Storia e profezia». *Testimonianze*, 42, 1962, 93-4.
- Berlinguer, E. «Comunisti e cattolici: chiarezza di principi e base di un'intesa». *Rinascita*, 14 ottobre 1977.
- Bettazzi, L. «Lettera aperta al segretario del Pci». *Risveglio popolare*, 6 luglio 1976.
- Barth, K. *Dogmatica ecclesiale*. Bologna: il Mulino, 1969.
- Bartolomei, G. «Marxismo e cristianesimo: note su un'esperienza francese». *Questitalia*, 56-57, 1962, 26.
- Bedeschi, L. *La sinistra cristiana e il dialogo coi comunisti*. Parma: Guanda, 1966.
- Bedeschi, L. *La curia romana durante la crisi modernista*. Parma: Guanda, 1968.
- Bedeschi, L. «Presentazione». Bedeschi, L., *Buonaiuti il Concordato e la Chiesa*. Milano: Il Saggiatore, 1970.
- Bigo, P. *Marxismo e umanesimo*. Milano: Bompiani, 1963.
- Blanquart, P. *Verso una teologia della violenza?* Brescia: Queriniana, 1969.
- Bo, C. *Della letteratura e altri saggi*. Firenze: Vallecchi, 1953.
- Bondi, A. *Tra Gramsci e Teilhard. Politica e fede in Alberto Scandone (1942-1972)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.
- Bonhoeffer, D. *Resistenza e resa: lettere e appunti dal carcere*. Milano: Bompiani, 1969.
- Buonaiuti, E. *Lettere di un prete modernista*. Roma: Universale, 1908.

- Buonaiuti, E. *Perché siamo socialisti e cristiani*. Roma: Libreria Editrice Romana, 1908.
- Buonaiuti, E. *La Chiesa e il comunismo*. Roma: Bompiani, 1945.
- Campanini, G. *Cristianesimo e democrazia: studi sul pensiero politico cattolico nel Novecento*. Brescia: Morcelliana, 1980.
- Campanini, G. *La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier*. Brescia: Morcelliana, 1968.
- Casula, C.F. *Cattolici comunisti e Sinistra cristiana*. Bologna: il Mulino, 1976.
- Catananti, C. *La scomunica ai comunisti. Protagonisti e retroscena nelle carte desecretate del Sant'Uffizio*. Milano: San Paolo, 2021.
- Chenau, P. *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa: da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*. Roma: Carocci, 2011.
- Comin, A.C. *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*. Madrid: Laia, 1977.
- Cottier, G. *Chrétiens et marxistes: dialogue avec Roger Garaudy*. Paris: Mame, 1967.
- Cuminetti, M. *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980*. Milano: Rizzoli, 1983.
- De Giorgi, F. «Secolarizzazione, secolarismo e cristianesimo. Appunti e ipotesi di interpretazione storica». *Pedagogia e vita*, 3, 2018, 16-30.
- Fabro, N. *I cattolici e la contestazione in Italia*. Fossano: Esperienze, 1970.
- Faggioli, M. *Interpretare il Vaticano secondo. Storia di un dibattito*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2013.
- Falconi, C. *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-55)*. Torino: Einaudi, 1956.
- Falconi, C. *La contestazione nella Chiesa*. Milano: Feltrinelli, 1969.
- Fouilloux, E. *Yves Congar 1904-1995. Una vita*. Bologna: il Mulino, 2023.
- Gaddo, I.; Tortarolo, E. *Secolarizzazione e modernità. Un quadro storico*. Roma: Carocci, 2017.
- Gaiotti De Biase, P. «La costruzione comune». *Il Ponte*, 8-9, 2000, 170.
- Garaudy, R. «L'umanesimo marxista e la religione». *Il Tetto*, 9, 1965, 41-55.
- Giovagnoli, A. *Chiesa e democrazia. La lezione di Pietro Scoppola*. Bologna: il Mulino, 2011.
- Girardi, G. *Marxismo e cristianesimo*. Assisi: Cittadella, 1966.
- Girardi, G. *Credenti e non credenti*. Firenze: Vallecchi, 1969.
- Girardi, G. *Speranza cristiana e speranza marxista*. Firenze: Libreria editrice fiorentina, 1970.
- Gonzalez Ruiz, J.M. *Credere e impegnarsi*. Assisi: Cittadella, 1968.
- Gonzalez Ruiz, J.M. *Il cristiano e la rivoluzione*. Torino: Gribaudi, 1971.
- [Gozzini, M.] (Ulmago). «Un'apologia del marxismo?». *L'Ultima*, 15, 1947, 15-29.
- [Gozzini, M.] (Ulmago). «Cristiani e comunisti». *L'Ultima*, 20, 1947, 47.
- Gozzini, M. «Ritorno alla teocrazia». *L'Ultima*, 49-50, 1950, 67-76.
- Gozzini, M. *Pazienza della verità*. Firenze: Vallecchi, 1959.
- Gozzini, M. (a cura di). *Concilio aperto: da Giovanni a Paolo*. Firenze: Vallecchi, 1963.
- Gozzini, M. (a cura di). *Dialogo alla prova: cattolici e comunisti italiani*. Firenze: Vallecchi, 1964.
- Gozzini, M. «Salisburgo e oltre». *Testimonianze*, 74, 1965, 274-83.
- Gozzini, M. *La fede più difficile. La psicologia nuova dei cattolici*. Firenze: Vallecchi, 1968.
- Gozzini, M. «La lettera di Berlinguer: un invito, per tutti, a liberarsi dalle ostinate ideologie». *Testimonianze*, 196-197, 1977, 455-70.
- Gozzini, M. «Il nemico vero, i cattolici e Berlinguer. A proposito del libro di Scoppola». *Testimonianze*, 8-9, 1985, 21-36.
- Gozzini, M. *Oltre gli steccati. Cattolici, laici e comunisti in Italia (1963-1993)*. Milano: Sperling & Kupfer, 1994.
- Hervieu-Léger, D. *Cristianesimo e postmodernità: il cattolicesimo*. Filoramo, G. (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*. Torino: Einaudi, 2008, 569-84.

- Jemolo, A.C. *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*. Torino: Einaudi, 1975.
- Kocci, L. *Cristiani per il socialismo 1973-1984. Un movimento tra fede e politica*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2023.
- La Valle, R. «La chiesa dei due Giovanni». *Bozze*, 5-6, 1985, 5-25.
- Lombardo Radice, L. «I cattolici comunisti e il marxismo». *Regno-attualità*, 2, 1978, 27.
- Lubbe, H. *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*. Bologna: il Mulino, 1970.
- Malgeri, F. *La Sinistra cristiana (1937-1945)*. Brescia: Morcelliana, 1982.
- Malgeri, F. «Nicola Pistelli nella storia dei democratici cristiani in Italia». Conticelli, G.; Matulli, G.; Rossi, M.G. (a cura di), *Nicola Pistelli. Un leader della sinistra democristiana tra cultura e politica (1929-1964)*. Roma: Viella, 2019, 15-25.
- Mancini, I. «Introduzione». Bonhoeffer, D. *Resistenza e resa: lettere e appunti dal carcere*. Milano: Bompiani, 1969, 5-48.
- Margotti, M. *Preti operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954*. Milano: Paravia; Bruno Mondadori, 2000.
- Margotti, M. (a cura di). *Cattolici al lavoro. Primo Mazzolari, cattolicesimo italiano e questione sociale nel secondo dopoguerra*. Brescia: Morcelliana, 2023.
- Mazzolari, P. «I cattolici italiani e il comunismo». *La vita cattolica*, 5 marzo 1937.
- Mazzolari, P. *Il compagno Cristo: Vangelo del reduce*. Milano: Martini e Chiodi, 1945.
- Mazzolari, P. «Lettera a Miglioli». *Democrazia*, 24 novembre 1946.
- Mazzolari, P. *Cattolici e comunisti*. Vicenza: La Locusta, 1966.
- Melloni, A. (a cura di). *Storia del concilio Vaticano II*. 5 voll. Bologna: il Mulino, 1995-2001.
- Melloni, A. *Pacem in terris: storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*. Roma; Bari: Laterza, 2010.
- Melloni, A. «Cristiani d'Italia. Introduzione». Melloni, A. (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato (1861-2011)*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, XI-LXII.
- Menozzi, D. «Cristianesimo e modernità». Filoramo, G. (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*. Torino: Einaudi, 2008, XXVII-XLVIII.
- Menozzi, D. *La chiesa e la secolarizzazione*. Torino: Einaudi, 1993.
- Miccoli, G. «Chiesa e società in Italia tra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità». Miccoli, G., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto tra Chiesa-società nell'età contemporanea*. Casale Monferrato: Marietti, 1981, 21-92.
- Miccoli, G. «Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra: memoria storica, ideologia e lotta politica». *Studi Storici*, 38, 1997, 953-89.
- Moltmann, J. *Teologia della speranza*. Brescia: Queriniana, 1969.
- Mores, F.; Terzi, R. *Palmiro Togliatti e papa Giovanni: cinquant'anni dopo il discorso il destino dell'uomo e l'enciclica Pacem in Terris*. Roma: Ediesse, 2014.
- Mury, G. *Essor ou déclin du catholicisme français*. Paris: Éditions sociales, 1960.
- Natta, A. *I tre tempi del presente. Intervista di Alceste Santini*. Milano: San Paolo, 1989.
- Orfei, R. *Marxismo e umanesimo*. Roma: Coines, 1970.
- Ossicini, A. *Il cristiano e la politica. Documenti di una lunga stagione (1937-1985)*. Roma: Studium, 1989.
- Ossicini, A. *Un'isola sul Tevere. Il fascismo al di là del ponte*. Roma: Editori Riuniti, 1999.
- Ossicini, A. «La Sinistra cristiana a Roma». Romano, R.; Vivanti, C. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*. Vol. 16, *Roma città del papa*. Torino: Einaudi, 2000, 1129-49.
- Pertici, R. *Chiesa e Stato in Italia*. Bologna: il Mulino, 2009.
- Pierantozzi, L. «Il dialogo maggiorenne». *Rinascita*, 11 ottobre 1968.
- Pistelli, N. «Questi anni cambiano il mondo». *Politica*, 1 agosto 1963, 1.
- Pombeni, P. *Socialismo e cristianesimo 1815-1975*. Brescia: Queriniana, 1977.
- Pons, S. *Berlinguer e la fine del comunismo*. Torino: Einaudi, 2006.
- Pons, S. «Introduzione». Pons, *Berlinguer*, IX-XXIV.

- Poulat, E. *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*. Brescia: Morcelliana, 1967.
- Poulat, E. *Chiesa contro borghesia: introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*. Casale Monferrato: Marietti, 1984.
- Poulat, E. *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiosphère*. Paris: Cerf, 1986.
- Prodi, P. «Sul concetto di secolarizzazione». Donati, C.; Flachenecker, H. (a cura di), *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani. Premesse, confronti, conseguenze*. Bologna: il Mulino, 2005, 321-37.
- Rahner, K. «Il futuro cristiano dell'uomo». *Il Tetto*, 9, 1965, 22-3.
- Ranchetti, M. *Cultura religiosa nella storia del modernismo*. Torino: Einaudi, 1963.
- Reggiani, M. *I cristiani per il socialismo in Italia, Francia e Spagna. Fede e politica nella crisi degli anni Settanta* [tesi di dottorato]. Pisa: Scuola Superiore Normale, 2022-23.
- Rémond, R. *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*. Roma; Bari: Laterza, 2003.
- Ruggieri, G. «La condanna dei comunisti del 1949». Melloni, A. (a cura di), *Cristiani d'Italia*. Roma: Istituto della Enciclopedia, 2011, 283-90.
- Santagata, A. «Una nuova visione strategica. Il Partito comunista e la ricezione del concilio Vaticano II (1958-1968)». *Studi storici*, 2, 2014, 521-44.
- Santagata, A. *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura, politica dal Vaticano II al '68*. Roma: Viella, 2017.
- Saresella, D. *Dal concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- Saresella, D. «I cristiani per il socialismo in Italia». *Studi Storici*, 2, 2018, 525-49.
- Saresella, D. *Catholics and Communists in Twentieth-Century Italy. Between Conflict and Dialogue*. London: Bloomsbury Publishing, 2019.
- Saresella, D. «Marxisti e cattolici nel dopoguerra: tra scontro, dialogo e incontro». Pons, S. (a cura di), *Il comunismo italiano nella storia del Novecento*. Roma: Viella, 2021, 269-86.
- Scirè, G. *La democrazia alla prova. Cattolici e laici nell'Italia repubblicana degli anni Cinquanta e Sessanta*. Roma: Carocci, 2005.
- Scirè, G. «Introduzione al carteggio Benelli-Gozzini». *Annali di Storia di Firenze*, 8, 2013, 387-421.
- Scirè, G. *L'uomo del dialogo. Mario Gozzini oltre gli steccati tra cristianesimo e comunismo*. Bologna: Marietti 1820, 2024.
- Scoppola, P. *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*. Bologna: il Mulino, 1963.
- Scoppola, P. *La testimonianza di don Mazzolari*. Roma: Cinque Lune, 1976.
- Scoppola, P. *La nuova cristianità perduta*. Roma: Studium, 1985.
- Scoppola, P. *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*. Bologna: il Mulino, 1997, 329-37.
- Spadolini, G. *Il Papato socialista*. Milano: Longanesi, 1964.
- Traniello, F. «Scoppola e la secolarizzazione come problema storiografico». Brezzi, C.; Gentiloni Silveri, U. (a cura di), *Democrazia, impegno civile, cultura religiosa. L'itinerario di Pietro Scoppola*. Bologna: il Mulino, 2015, 237-50.
- Tranvouez, Y. *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955)*. Paris: Cerf, 2000.
- Tranvouez, Y. «Géographie de la gauche catholique». Pelletier, D.; Schlegel, J.L., *A la gauche du Christ*. Paris: Édition du Seuil, 2015, 583-617.
- Turbanti, G. *Un concilio per il mondo moderno: la costituzione Gaudium et spes del Vaticano II*. Bologna: il Mulino, 2000.

- Ufficio centrale formazione Democrazia Cristiana (a cura di). *Tradizione e nuovi valori dell'impegno politico della Democrazia Cristiana*. Roma: Abete, 1976.
- Ulianich, B. «La mentalità preconciliare del card. Poma». *Paese Sera*, 21 maggio 1976.
- Vacca, G. «Il destino dell'uomo e la "Pacem in terris"». Mores, F.; Terzi, R. (a cura di), *Palmiro Togliatti e papa Giovanni. Cinquant'anni dopo il discorso Il destino dell'uomo e l'enciclica Pacem in terris*. Roma: Ediesse, 2014, 12-13.
- Verret, M. *Les marxistes et la religion: essai sur l'athéisme moderne*. Paris: Éditions sociales, 1961.
- Verucci, G. *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del Modernismo in Italia*. Torino: Einaudi, 2010.
- Vian, G. «Il Concilio Vaticano II: una riconciliazione con il moderno?». Filoramo G. (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*. Torino: Einaudi, 2008, 474-89.
- Vian, G. «Un mondo modernista? Note a partire dai rapporti a norma della Pascendi». Arnold, C.; Vian, G. (eds), *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2017, 265-96.
<http://doi.org/10.14277/6969-130-0/StStor-3-13>
- Zaccagnini, B. «Don Primo Mazzolari». Scoppola, P., *La testimonianza di don Mazzolari*. Roma: Cinque Lune, 1976, 33-47.

Il diario del Concilio Vaticano II di Loris Francesco Capovilla (11-25 ottobre 1962) Introduzione ed edizione critica

Enrico Galavotti

Università degli Studi «G. d'Annunzio» Chieti-Pescara, Italia

Abstract Monsignor Loris Francesco Capovilla (1915-2016), private secretary of Pope John XXIII, wrote a brief journal of the first days of the Second Vatican Council. It is a source of great interest and importance both to see how this Venetian priest, placed in a very particular position, reacted to the beginning of the conciliar debates, as well as to see from inside some aspects of the functioning of the conciliar machine. This diary is in addition to the others that have been published in recent decades and that allow us finally to reconstruct in all its complexity the course of the Second Vatican Council, dropping the entirely ideological and misleading distinction between official and private sources.

Keywords Loris Francesco Capovilla. John XXIII. Conciliar Diary. Second Vatican Council. Roman Curia.

Sommario 1 Capovilla segretario particolare di Giovanni XXIII. – 2 I diari conciliari. – 3 Capovilla diarista.



Peer review

Submitted 2024-08-14
Accepted 2024-09-09
Published 2024-12-18

Open access

© 2024 Galavotti | 4.0



Citation Galavotti, E. (2024). "Il diario del Concilio Vaticano II di Loris Francesco Capovilla (11-25 ottobre 1962)". *JoMaCC*, 4(1), 127-164 [1-38].

In memoria di Maria Trovato Galavotti
(7 febbraio 1948-22 luglio 2024)

1 Capovilla segretario particolare di Giovanni XXIII

Sin dal giorno dell'elezione a papa di Giovanni XXIII la figura di Loris Francesco Capovilla quale segretario particolare del pontefice ha conosciuto una notorietà inconsueta rispetto a quanto accadeva tradizionalmente per i membri della famiglia pontificia.¹ Capovilla era al fianco di Roncalli sin da quando, all'inizio del 1953, quest'ultimo era rientrato dalla missione di Parigi ed era stato nominato patriarca di Venezia; e a Venezia Capovilla si era rivelato un collaboratore prezioso e solerte per l'anziano cardinale Roncalli.² All'atto stesso della sua elezione papale, mentre provvedeva sia alla nomina del segretario di Stato come del proprio successore a Venezia, Giovanni XXIII aveva quindi confermato Capovilla nella sua funzione di segretario particolare. «Tra di noi non cambia nulla», gli aveva detto il papa la sera del 28 ottobre 1958, poche ore dopo la fumata bianca; «ma qui ci sono esigenze diverse rispetto a Venezia – aveva aggiunto –. Siamo al centro della cattolicità. Tante cose muteranno nella nostra vita».³

Capovilla se ne mostrò consapevole da subito: si sentì anzi particolarmente impegnato a vigilare affinché nulla – incluso il comportamento talora esuberante dei numerosi membri della famiglia Roncalli – diminuisse l'autorevolezza di Giovanni XXIII;⁴ soprattutto

¹ Cf. De Santis, «L'ombra del Papa». Per un'introduzione biografica a Loris Francesco Capovilla (1915-2016), sacerdote della diocesi di Venezia dal 1940, quindi arcivescovo di Chieti e Vasto, prelato del Santuario di Loreto e, infine, creato cardinale da Francesco nel 2014, si vedano Boato, *Loris Capovilla. Umiltà e dialogo* e Bastoni, *Forzare l'aurora a nascere*. La notorietà di Carlo Confalonieri quale segretario particolare di Pio XI – accanto al quale rimase per diciassette anni – emerse di fatto solo dopo la pubblicazione del suo libro di memorie *Pio XI visto da vicino*.

² Sulla fase trascorsa accanto a Roncalli a Venezia si veda Vian, «Loris Francesco Capovilla»; un saggio dell'epistolario intercorso tra il patriarca Roncalli e Capovilla è stato pubblicato a cura di quest'ultimo in *XIII anniversario della morte di papa Giovanni*, 61-105.

³ *Giovanni XXIII nel ricordo del segretario Loris F. Capovilla*, 52.

⁴ Si veda, ad esempio, la lettera inviata da Giovanni XXIII alla sorella Assunta il 2 settembre 1959, dove le aveva osservato: «Da qualche tempo ti si vede di qua e di là, persino a Lourdes, e recentemente a Fiera di Primiero. Meno male, anzi bene il pellegrinaggio a Lourdes. Ma altrove, e qua e là, non va bene che ti mostri anche se ti pagano le spese e ti si fanno complimenti e regali. Il tuo posto di sorella del Papa è il ritiro, quasi il nascondimento in casa tua. Ogni tua esteriorità, anche se garbata per te che la fai, per chi te la usa, e specialmente per la persona del Papa, finisce nel pettegolezzo e nel ridicolo», Giovanni XXIII, *Lettere ai familiari*, 445-6; o ancora quanto il papa scriveva sull'agenda il 6 febbraio 1961, giornata «occupata» anche da «qualche pena» procuratagli dal nipote sacerdote Giovanni Battista «per informazioni casuali e private. Ora si starebbe occupando per ottenere il brevetto aereo», Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 217.

Capovilla voleva evitare una reiterazione del clima crepuscolare dell'ultima fase del pontificato di Pio XII, segnato dall'intreccio degli onnipresenti principi Pacelli, dalle più che discutibili terapie somministrate al papa dal suo medico personale Galeazzi Lisi e dalla crescente inframezzatura di suor Pascalina Lehnert in questioni normalmente sottratte a chi si sarebbe dovuto occupare esclusivamente della cura dell'appartamento pontificio. A dispetto di ciò che si iniziò sempre più frequentemente a scrivere nei rotocalchi o nella stampa di destra, che lo mise nel mirino nel momento in cui Roncalli fu giudicato cedevole di fronte alle sinistre,⁵ Capovilla si mostrava decisamente più freddo del papa rispetto alla sua esposizione pubblica, rivelando di avere una immagine ideale del pontefice impostata sui canoni più 'classici'. Ma allo stesso tempo il segretario particolare si attivò per far conoscere meglio la figura di Roncalli: sua l'iniziativa della pubblicazione dei quattro tomi degli *Scritti e discorsi vaticani*; così come fu sua l'idea di fare intervistare nel 1959 il papa da Indro Montanelli, anziché dal più rassicurante Silvio Negro, scelto in prima battuta dalla Segreteria di Stato;⁶ ma Capovilla fu anche quello che introdusse nell'appartamento pontificio lo scultore Giacomo Manzù e don Giuseppe De Luca, che contribuirono con le rispettive strumentazioni professionali a fare conoscere altre dimensioni della figura di Giovanni XXIII.⁷

Lungo tutto il suo servizio di segretario particolare, uniformandosi almeno in questo senza difficoltà alle prassi curiali, Capovilla non concesse mai interviste. Ma nel gennaio 1959 iniziò a tenere alcune conferenze pubbliche – quelle che lui chiamerà sempre «letture» – che aprivano, sia pure prudentemente, alcuni squarci sull'intimità spirituale e culturale del papa.⁸ Già da questi interventi si poteva intuire come la posizione in cui era collocato, consentisse a Capovilla di poter avere una visuale davvero esclusiva del papato roncalliano: breve, ma allo stesso tempo ritmato da una sequenza di iniziative e gesti intesi a coinvolgere il cristianesimo contemporaneo

⁵ Critiche e insinuazioni che culmineranno nell'articolo intitolato *Il potente monsignore*, uscito a firma «Il Bussolante» sul *Borghese* del 22 febbraio 1962, poche settimane dopo che il congresso di Napoli della Democrazia cristiana aveva dato il via libera al dialogo con i socialisti.

⁶ Cf. *Giovanni XXIII nel ricordo del segretario Loris F. Capovilla*, 193-4, e Capovilla, *I miei anni con Papa Giovanni XXIII*, 137-9.

⁷ Sui rapporti con entrambi si vedano Capovilla, Zanella, *L'artista di Papa Giovanni* e Capovilla, De Luca, Roncalli, *Carteggio 1933-1962*.

⁸ Uscite in prima edizione per i tipi della Tipografia Poliglotta Vaticana nel 1961 (Capovilla, *Cinque letture*) e in una nuova edizione della Libreria Editrice Vaticana nel 1963 (Capovilla, *Sette letture*), furono raccolte in modo definitivo nel volume Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture*.

in una fase di riforma e rinnovamento.⁹ In questo senso Capovilla fu partecipe da subito anche della decisione di Giovanni XXIII di convocare un nuovo concilio generale.¹⁰ E forse fu proprio la preoccupazione di proteggere Roncalli che lo indusse, almeno inizialmente, a mostrarsi dubbioso dell'opportunità della decisione del papa,¹¹ perplessità che furono accantonate nel momento in cui Giovanni XXIII, irritato dalla freddezza mostrata dal suo segretario, gli lasciò intendere che l'esercizio del ministero petrino gli imponeva di assecondare quello che lui, da subito, aveva percepito come una chiara ispirazione dello Spirito, piuttosto che reprimerla per amore del quieto vivere.¹²

Il colloquio con il papa, per ammissione dello stesso Capovilla, fu determinante per maturare un'attitudine differente nello svolgimento della propria mansione di segretario particolare; da quel momento lasciò infatti cadere le sue esitazioni rispetto al progetto conciliare, impegnandosi ad assecondare con fedeltà zelante le decisioni assunte dal papa al riguardo.¹³ E la rinnovata fiducia di Giovanni XXIII verso questo suo collaboratore si esprime anche attraverso l'affidamento della cura del suo archivio personale, dal quale Capovilla avrebbe attinto nei decenni a venire per pubblicare fonti di importanza fondamentale per l'avanzamento della conoscenza della figura di Roncalli.¹⁴ un compito che non gli attirò solo simpatia e gratitudine, ma pure un'ostilità di cui farà stato anche il suo tortuoso curriculum dopo la conclusione del servizio a Giovanni XXIII,¹⁵ e di cui la concessione della porpora cardinalizia da parte di papa Francesco nel 2014 ha rappresentato soprattutto un atto riparatorio.¹⁶ Era sta-

⁹ Cf. Vian, «Living the Gospel in History».

¹⁰ Sulla maturazione più remota di questa idea si veda Alberigo, «L'ispirazione di un concilio ecumenico».

¹¹ Capovilla, «Il concilio di papa Giovanni per la riforma», 347-8.

¹² Si tratta di un episodio che Capovilla ha rievocato in più occasioni: si veda come viene riportato in *Giovanni XXIII nel ricordo del segretario Loris F. Capovilla*, 60.

¹³ Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*.

¹⁴ Ne ho prodotto l'elenco in Galavotti, «Fascicoli curati da Loris Francesco Capovilla (1964-1979)». Si veda anche Capovilla, *Lettere da Sotto il Monte Giovanni XXIII, 1990-2015*.

¹⁵ Capovilla ricorderà che «al trigesimo della morte di papa Giovanni, si era tenuta una celebrazione in Vaticano e in quell'occasione un eminente teologo – diventato poi cardinale – mi disse: 'Capovilla, non farti illusioni: fra due mesi di papa Giovanni non si parlerà più'. [...] Tutti mi mettevano in guardia: 'Non parli di certe cose... guardi che ormai c'è un nuovo papa...'.» («A colloquio con Mons. Capovilla. *Tantum aurora est*», 19). Ancora nel 2014 ha riferito che «c'era chi, ironizzando sul mio impegno per custodire la memoria di papa Giovanni, diceva: 'Capovilla è la vedova di Giovanni XXIII'» (Galavotti, *Il pane e la pace*, 140).

¹⁶ «Nella sua lunga e feconda esistenza», si legge nel messaggio inviato da papa Francesco dopo la sua morte, «ha testimoniato con gioia il Vangelo e servito docilmente la Chiesa, dapprima nella Diocesi di Venezia, poi con premuroso affetto accanto al papa san Giovanni XXIII, della cui memoria fu zelante custode e valido interprete. Nel suo ministero episcopale, specialmente a Chieti-Vasto e a Loreto, fu sempre pastore totalmente

to d'altronde lo stesso Giovanni XXIII, consapevole che ormai i suoi giorni erano contati, a impegnare Capovilla a questo difficile compito da «storico» con una lettera scritta e consegnata il 28 gennaio 1963:

Caro monsignore,

Al primo tocco delle quattro di stamane, svegliatomi appena e subito messomi in materia di Concilio, mi venne in mente che stava bene pensare fino da ora ad uno «storico» futuro di questo grande avvenimento ora in corso, e che convenga scegliere bene.

Ora io penso che il più indicato testimonio e fedele espositore di questo «Vaticano II» sia proprio lei, caro monsignore: e nei limiti di un *mandato* che può venire da me – papa del Concilio – sopravvivente o defunto –, ella debba tenersi autorizzato ad accettare, come volontà del Signore questo impegno, e a fargli onore, che sarà onore della s. Chiesa, e titolo di benedizione e di preziosa ricompensa per lei sulla terra e nei cieli. Ioannes XXIII Pp.¹⁷

2 I diari conciliari

Capovilla non fu solo il primo gestore delle carte di Roncalli, ma a sua volta produsse un proprio fondo documentario, nutrito da un ricco epistolario, solo parzialmente confluito all'interno dell'archivio di Giovanni XXIII da lui custodito per decenni. In questo fondo, accanto all'epistolario e a documenti di varia natura è possibile reperire anche delle note diaristiche relative al Concilio Vaticano II. Ma per comprendere le peculiarità di questo breve diario di Capovilla, occorre senz'altro collocarlo in modo adeguato all'interno del suo genere. Perché a tutti gli effetti il diario 'conciliare' ha rappresentato da sempre una fonte di particolare interesse e preziosità.¹⁸ All'epoca dell'edizione delle fonti del Tridentino si fece ad esempio la scelta di pubblicare non solo gli atti delle discussioni in aula e i decreti finali, ma anche tutte le fonti inerenti allo svolgimento dell'assise conciliare: come i trattati dei teologi, i registri delle entrate e delle spese e, naturalmente, i diari dei legati che avevano guidato la celebrazione del concilio.¹⁹ La precedente edizione del Mansi aveva invece fissato uno standard molto preciso, che era stato applicato sino all'edizione degli atti del Concilio Vaticano I, contenendosi nei

dedito al bene dei sacerdoti e dei fedeli tutti, nel segno di una solida fedeltà alla bussola del Concilio Vaticano Secondo» (Francesco, *Telegramma di cordoglio del Santo Padre*).

¹⁷ Giovanni XXIII, *Lettere 1958-1963*, 453.

¹⁸ Cf. Dykmans, «Le cinquième concile du Latran d'après le diaire de Paris de Grassi».

¹⁹ Su questo si vedano Ganzer, «La conclusione dell'edizione degli atti del concilio di Trento» e Mazzone, «L'esperienza di edizione del *Concilium Tridentinum*».

verbali, quando erano disponibili, che riportavano che era avvenuto nelle congregazioni generali e procedendo quindi all'edizione delle decisioni finali.²⁰ L'annuncio della convocazione del Concilio Vaticano II riaccese l'interesse per la storia del Vaticano I e grazie a questo si giunse alla pubblicazione di fonti rimaste sin lì inedite, come i diari di Leone Dehon e di monsignor Arrigoni curati da Michele Maccarrone; o il diario del cardinale Capalti reso noto da Lajos Pásztor;²¹ o ancora quello di mons. Jacopo Bernardi, editato a cura di Paolo Pecorari.²² Nelle more di queste edizioni erano emerse dagli archivi le prime tracce delle preziose effemeridi e memorie di monsignor Vincenzo Tizzani, fatte conoscere più tardi da Giuseppe Maria Croce e Pásztor;²³ nei decenni successivi sarebbero quindi riemersi dagli archivi altri diari, prontamente dati alle stampe.²⁴

Quando venne invece avviato il processo di edizione degli atti del Concilio Vaticano II (inizialmente si trattò di pubblicare, in tomi destinati a circolare *sub secreto* tra gli addetti ai lavori, i materiali prodotti nella fase preparatoria – principalmente i *vota* e gli schemi – che sarebbero dovuti servire ai padri conciliari impegnati nel lavoro delle commissioni)²⁵ si giunse rapidamente alla scelta di non mutuare il modello editoriale più esteso del Tridentino, ma di contenersi nell'ambito di ciò che, si stabilì, aveva un crisma di ufficialità: furono dunque pubblicati i *vota* della fase preparatoria, gli atti della Commissione centrale preparatoria e delle relative sottocommissioni, gli atti delle commissioni preparatorie, gli interventi dei padri in congregazione generale (o presentati per iscritto) e gli atti della Segreteria generale; non sono stati invece editi – ancorché fossero stati raccolti nell'apposito archivio del Concilio – i verbali delle commissioni preparatorie

20 Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*. Sui limiti del *Mansi* si veda quanto già rilevato da Loofs, «A New Collection of *Acta Conciliorum Oecumenicorum*».

21 Pásztor, *Il Concilio Vaticano I nel diario del cardinale Capalti*.

22 Pecorari, «Libertà di coscienza e moderatismo politico».

23 Croce, «Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani»; Croce, «Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani (continuazione)»; Croce, «Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani (conclusione)»; Pásztor, *Il Concilio Vaticano I. Diario di Vincenzo Tizzani* (e rispetto a questa edizione si veda Croce, «Monsignor Vincenzo Tizzani ed il Concilio Vaticano I»; Tizzani, *Effemeridi romane*.

24 Von Senestrey, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam*; Kagerer, «Wie ein erzbischöflicher Sekretär das Erste Vatikanum erlebte»; Köhn, *Beobachter des Vatikanum I*.

25 Cf. Carbone, «Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II». Si vedano pure Lefeuve, «Les Actes du Concile du Vatican II (1er partie)» e «Les Actes du Concile Vatican II (suite)».

e conciliari, così come, nella loro integralità, i carteggi intercorsi tra i pontefici, la segreteria conciliare e gli organismi di presidenza e di moderazione del Vaticano II. Se la scelta di non impegnarsi in una pubblicazione di tutti gli altri materiali prodotti contestualmente al concilio – epistolari, diari, schemi alternativi – era anche comprensibile alla luce della loro entità, considerato il numero enormemente più elevato di padri del Vaticano II rispetto al Tridentino o al Vaticano I, decisamente più discutibile è stato l'orientamento storiografico che ne è scaturito, che ha condotto in primo luogo i curatori dell'edizione degli atti conciliari a sollevare dubbi sulla solidità delle ricerche storiche dedicate alla sua ricostruzione effettuate anche con il ricorso alle fonti non ricomprese negli *Acta*.²⁶ Le fonti prodotte dagli organi ufficiali sono così diventate «fonti ufficiali», determinando di fatto nella *mens* dei curatori dell'edizione un declassamento di ciò che non vi era ricompreso. Si è giunti così al punto di promuovere chiavi ermeneutiche *ad hoc*, intese a circoscrivere la rilevanza delle fonti diaristiche del Vaticano II,²⁷ quasi che fosse inopportuno o in ogni caso non necessario trattare il Concilio come un oggetto storico alla pari degli altri, per studiare i quali ci si dedica appunto a una vasta mappatura e gerarchizzazione delle fonti esistenti. Gli orientamenti dell'archivista del Concilio Vaticano II Vincenzo Carbone sono stati ripresi da alcuni storici provenienti dalla Lateranense, segnatamente da Michele Maccarrone e, più tardi, da Agostino Marchetto: in particolare quest'ultimo ha contestato sistematicamente il ricorso ai diari privati per lo studio e la ricostruzione del Vaticano II, per compiere infine una singolare ma circostanziata *retractatio* nel momento in cui ha condotto in porto l'edizione del diario conciliare di Pericle Felici, custodito per decenni proprio da monsignor Carbone:²⁸ solo però per riproporre una personalissima 'gerarchia

²⁶ È stato sempre l'archivista del Vaticano II Vincenzo Carbone a ricordare infatti che durante il Concilio «proliferò una colluvie di fogli ciclostilati e stampati, fatti circolare privatamente da singoli Padri o da gruppi, da periti e da altre persone, dentro e fuori dell'aula. Sono stati conservati quelli che, a suo tempo, pervennero alla segreteria generale o alle commissioni. La raccolta completa sarebbe stata pressoché impossibile, non solo per la enorme quantità, ma anche perché la distribuzione non autorizzata, esplicitamente disapprovata dagli organi direttivi, spesso avveniva di nascosto o al domicilio dei Padri. Alcune volte erano fogli per illustrare, secondo le varie tendenze, il contenuto degli schemi in discussione. Più spesso si trattava di propaganda, talora non obiettiva, acrimoniosa e poco corretta, che creò confusione, turbò la serenità del dibattito, acuendo i contrasti, e suscitò perciò forti lamenti dei Padri. Potrei citare molti esempi. Questo materiale può servire a far comprendere alcune vicende, che accompagnarono lo svolgimento del concilio, dando origine o manifestando schieramenti all'interno di esso. Ma non più di tanto! Esso va usato con molto discernimento, con senso critico e senza chiedere ad esso quello che non può dare» (Carbone, «L'Archivio del Concilio Vaticano II», 60).

²⁷ Cf. Sieben, «Konzilstagebücher» e Testaferri, «Diari del Concilio».

²⁸ Cf. Carbone, *Il "Diario" conciliare di Monsignor Pericle Felici*.

delle verità' diaristiche, che nel suo giudizio vedeva le note compilate da monsignor Felici – capace di volgarità e insinuazioni non meno rilevanti di quelle deplorate da Marchetto in altri compilatori di diari – surclassare di gran lunga quelle di Yves Congar.²⁹ Che il diario di Felici fosse importante è sempre stato fuori di dubbio per gli storici del Vaticano II: ma lo è principalmente per documentare e comprovare il grado di ostilità e di resistenza degli ambienti curiali – di cui Felici era espressione – al processo conciliare, guardato principalmente come qualcosa che andava normalizzato e ricondotto sotto lo stretto controllo delle congregazioni romane.

L'avvio di una ricostruzione storica dello svolgimento del Concilio Vaticano II, promossa in prima battuta da Giuseppe Alberigo, poi accompagnata e seguita da altri cantieri di ricerca conciliari, ha avuto un effetto liberante dal punto di vista archivistico, rendendo sempre più evidente l'ottusità della distinzione tra fonti «ufficiali» e non.³⁰ Si è potuto allora appurare che molti vescovi e periti che presero parte al Concilio tennero, più o meno fedelmente, un diario conciliare e l'insieme di questi scritti ci consente a tutti gli effetti una comprensione molto più ricca di un tempo di ciò che accadde al Vaticano II, evento che è possibile ora leggere attraverso prospettive differenti.³¹ Per molti quella compilazione di un diario era un'abitudine preesistente al Concilio, come s'è già detto per il caso di Giovanni XXIII; ma lo stesso si può affermare per il cardinale Tardini³² o il cardinale Döpfner,³³ o ancora per don Giuseppe De Luca, del quale sono stati resi noti solo pochi frammenti;³⁴ si pensi ancora al diario tenuto dal direttore della Civiltà Cattolica, padre Tucci, in occasione dei suoi incontri con il papa e il segretario di Stato,³⁵ o ancora a

²⁹ Cf. Marchetto, «Il padre Congar al Concilio Vaticano II»; così come, dai suoi appunti di lettura, emerge una conclamata preferenza per il diarista de Lubac rispetto a Congar: Marchetto, «Il P. Henri de Lubac, S.J., dal suo diario al Concilio Vaticano II»; su Congar si veda ora Fouilloux, *Yves Congar*.

³⁰ Sulla quale ritorna invece Venuto, «Michele Pellegrino al Concilio Vaticano II», 444.

³¹ Sulla rilevanza dei diari conciliari aveva offerto alcuni primi spunti di riflessione Melloni, «I diari nella storia dei concili»; si veda quindi Lamberigts, «The importance of Diaries for the Study of Vatican II».

³² Cf. Casula, *Domenico Tardini (1888-1961)*; Tardini, *Diario di un cardinale*; Tardini, *Pio XII visto da vicino*.

³³ Döpfner, *Konzilstagebücher*.

³⁴ Questi *Quaderni delle letture e delle idee* sono stati impiegati da Guarnieri, «Quasi una Spy-Story (Kennedy-Kruscev-Papa Giovanni-De Luca-Togliatti)»; Luisa Mangoni ha indicato che «si tratta di quaderni in cui De Luca segnava abitualmente, sin dagli anni '20, programmi di ricerca, ipotesi di edizioni, spunti da utilizzare negli articoli, sempre più spesso mescolati a giudizi, sfoghi, confessioni personali, che sembrano confermare l'essenzialità del momento della scrittura» (*In partibus infidelium*, 110-11).

³⁵ Sale, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*.

quello di monsignor Joseph Clifford Fenton, editor dell'*American Ecclesiastical Review*, membro della Commissione teologica preparatoria, ma poi presente a Roma anche durante il concilio, che ha tenuto dei diari che coprono un periodo che va dal 1948 al 1966.³⁶

Per tanti altri il diario rappresentò uno strumento per costruire una memoria di una fase della propria vita considerata eccezionale (similmente a ciò che accade a chi si ritrova a svolgere un ruolo di primo piano accanto a un capo di governo o viene impegnato nella diplomazia).³⁷ È il caso, ad esempio, di padre Sebastian Tromp, segretario della Commissione teologica,³⁸ come di Heribert Schaaf, che ne condivide gli orientamenti ecclesiologici e che soffre di fronte a tutto ciò che sussume l'aggiornamento;³⁹ ma è la stessa cosa che accadrà, per limitarsi solo ad alcuni nomi, a Enrico Bartoletti, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Neophitos Edelby, Johannes Willebrands, Jacinto Argaya o al direttore de «L'Eco di Bergamo», monsignor Andrea Spada (che, tra le altre cose, intreccerà contatti importanti con Roncalli e Capovilla);⁴⁰ ma è ciò che avviene anche con Angelina Nicora, moglie di Giuseppe Alberigo, che registra in alcune rapide note le varie fasi di collaborazione del gruppo di ricercatori di Bologna con il cardinale Lercaro, arcivescovo di Bologna e moderatore del Concilio;⁴¹ il cardinale Suenens affiderà invece ad un registratore le sue impressioni sugli accadimenti conciliari.⁴² Anche Yves Congar rientra tra questo genere di diaristi: aveva già tenuto un diario negli anni Quaranta e Cinquanta, mentre era coinvolto in una dialettica dolorosa e aspra con il sant'Uffizio che lo aveva messo sotto

³⁶ Si veda la sezione *Msgr. Joseph Clifford Fenton Diaries* nel sito delle biblioteche universitarie della Catholic University of America (Washington D.C.): <https://cuislاندورا.wrlc.org/islandora/object/achc-fenton%3A1>.

³⁷ Lo stesso segretario del Concilio Vaticano scriverà a otto anni dalla conclusione dell'assise: «Confesso che non ho avuto mai grande simpatia per i diari; ma mentre si preparava e si celebrava il Concilio sentii la necessità di stendere alcuni appunti, non tanto per l'interesse che avrebbero potuto avere in seguito (chi avrebbe potuto allora prevedere le vicende del cammino conciliare?), quanto piuttosto per un ricordo personale dei fatti. Avrebbe forse giovato al lavoro futuro» (Felici, «Il primo incontro con Papa Giovanni»).

³⁸ Cf. Tromp S.J., *Konzilstagebuch*.

³⁹ Burkard, Bürkle, *Konzil in der Perspektive*.

⁴⁰ Toschi, «Enrico Bartoletti e il suo diario al concilio»; Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*; de Lubac, *Carnets du Concile*; Edelby, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*; Declerck, *Les agendas conciliaires de Mgr J. Willebrands*; Argaya, *Diario de un concilio*; Belotti, *Gaudet Mater Ecclesia*.

⁴¹ Ne ha pubblicato alcuni brani Melloni, «Vivere il Concilio. Il diario del Vaticano II di Angelina Alberigo»; il diario era già stato utilizzato in Alberigo, *Breve storia del concilio Vaticano II (1959-1965)*.

⁴² Suenens, *Mémoires sur le Concile Vatican II*; il primate belga aveva già fornito informazioni importanti sulla propria partecipazione al Concilio in Suenens, *Ricordi e speranze*.

osservazione per il contenuto dei suoi scritti; ma Congar aveva tenuto un diario anche da bambino durante la Prima guerra mondiale, mentre il paese era stato occupato dai tedeschi.⁴³

In altri casi ancora siamo posti di fronte a scritti che sono assimilabili a un diario, pur non essendolo in senso stretto. È il caso, ad esempio, del cardinale Lercaro, che non ha tenuto – per quel che sappiamo – un’agenda quotidiana, ma che scriveva lettere con grande frequenza ai componenti della sua ‘famiglia’ bolognese, facendo dei veri e propri resoconti delle sue giornate romane, lasciando anche emergere con sincerità, al di là dei filtri che doveva impiegare per andare incontro ai suoi destinatari, il proprio umore rispetto all’andamento del Concilio;⁴⁴ assimilabile a quello dell’arcivescovo di Bologna è il caso di monsignor Hélder Câmara, che da ausiliare di Rio de Janeiro aveva prodotto numerosissime circolari destinate alla «Famiglia di São Joaquim», composta da collaboratori ed amici, laici e sacerdoti, per informarli delle sue attività da padre conciliare.⁴⁵ È invece impropriamente intitolato *Diario del concilio* quello pubblicato da Henri Fesquet nel 1966, che di fatto raccoglieva i suoi *reportages* dal Vaticano II destinati ai lettori di *Le Monde*.⁴⁶ Anche gli articoli di Raniero La Valle per *L’Avvenire d’Italia* saranno successivamente raccolti in volume: ma in questo caso ci si trovava di fronte a testi che – anche grazie alle entrate di La Valle – avevano giocato un ruolo cruciale per informare gli stessi vescovi su ciò che stava accadendo a Roma con il Concilio.⁴⁷ Un caso che si può definire ibrido è quello dei volumi in cui Congar raccolse le sue cronache conciliari per «Informations catholiques internationales», perché è evidente che in questo caso il teologo domenicano – che era cosciente di essere ognora un sorvegliato speciale – faceva un uso pubblico millimetrico del proprio diario.⁴⁸ È stato intitolato *Un journal du Concile* anche il grosso volume che raccoglie i rapporti dell’ambasciatore belga presso la S. Sede Prosper Poswick: ma anche al di là del loro indubbio interesse, si tratta in questo caso di documenti destinati a un lettore qualificato: ben distinguibili insomma da ciò che lo stesso autore avrebbe potuto scrivere in un diario privato.⁴⁹

⁴³ *L’Enfant Yves Congar*; Congar, *Journal d’un théologien (1946-1956)*; Congar, *Mon journal du Concile*.

⁴⁴ Lercaro, *Lettere dal Concilio, 1962-1965*.

⁴⁵ Cf. Câmara, *Circulares interconciliares* e Câmara, *Circulares conciliares*; ne è stata prodotta anche una silloge in italiano: Câmara, *Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II*.

⁴⁶ Fesquet, *Le Journal du Concile*.

⁴⁷ Cf. La Valle, *Coraggio del Concilio*; *Fedeltà del Concilio*; *Il Concilio nelle nostre mani*.

⁴⁸ Congar, *Le Concile au jour le jour*.

⁴⁹ Poswick, *Un journal du Concile*.

I numerosi diari conciliari resi sin qui disponibili andrebbero anche vagliati per la loro consistenza materiale. Nel senso che molti padri o periti si erano accinti alla redazione di un diario conciliare animati dalle migliori intenzioni, ma si erano poi arenati quasi sempre durante il primo periodo di lavori – e talora dopo pochissimi giorni – per le più differenti ragioni: si pensi al caso già citato di Chenu, che pure fornisce informazioni e documenti di grande interesse; ma lo stesso avviene, per limitarci solo ad alcuni esempi italiani, con il cardinale Siri,⁵⁰ il cardinale Urbani,⁵¹ il cardinale Florit⁵² e monsignor Enrico Poma;⁵³ anche il giovane don Tonino Bello, che accompagnava come perito teologo il suo vescovo Giuseppe Ruotolo, lascia poche pagine dedicate al primo giorno di Vaticano II.⁵⁴ D'altro canto si sono resi disponibili anche diari i cui compilatori si sono mostrati solleciti e fedeli al loro compito quotidiano di scrittura, ma il cui contenuto non ha arricchito granché la conoscenza dell'evento conciliare per il fatto che questi testi non vanno molto oltre la semplice rendicontazione degli interventi ascoltati nell'aula conciliare o delle gite compiute al di fuori di Roma durante i fine settimana.⁵⁵ Altri vescovi ancora hanno preso qualche appunto – il più delle volte rapidamente distrutto – per preparare lettere pubbliche da indirizzare alle rispettive diocesi allo scopo di mantenere, sia pure a distanza, un contatto con i fedeli. Ancorché nella maggior parte dei casi queste missive, per stile e contenuti, non si discostassero troppo dal genere più ordinario delle lettere pastorali, poteva anche capitare che alcuni presuli entrassero più nel dettaglio dei dibattimenti conciliari, illustrando l'importanza degli argomenti in discussione ed evidenziando in questo modo l'evoluzione che stava conoscendo il magistero su questioni nodali quali l'ecumenismo, la libertà religiosa o la collegialità episcopale.⁵⁶ Particolarmente efficace nel descrivere una tipica giornata da padre conciliare la lettera che Albino Luciani, vescovo di Vittorio Veneto, inviò ai suoi seminaristi nell'autunno del 1963: «Alla mia sinistra», scriveva tra le altre cose,

ci sono le porte: di là arrivano, come a ondate, nuovi vescovi; il corridoio centrale tra le due gradinate, è tutto un brulicare di rosso,

⁵⁰ Cf. Lai, *Il Papa non eletto*, 356-403.

⁵¹ Urbani, «“Nell'obbedienza al Santo Padre”. I diari del Concilio».

⁵² Giorgi, *Il diario conciliare di E. Florit*.

⁵³ Cf. Beretta, «Il diario inedito di mons. A. Poma».

⁵⁴ Bello, *La terra dei miei sogni*, 113-17.

⁵⁵ Si vedano, ad esempio Balbo, Siliberti, Mons. Carlo Ferrari *“Padre del Concilio”*; Bergonzini, *Diario del Concilio* e Malnati, *Il Concilio annotato giorno per giorno*.

⁵⁶ Cf. Baldassarri, *Lettere dal Concilio* e Wojtyła, *Il rinnovamento della Chiesa e nel mondo*.

un brulicare vivace e rumoroso, perché i vescovi parlano, commentano, si lasciano, salgono per le corsie ai loro posti. A destra vedo l'altare ed i posti dei cardinali occupati ormai quasi del tutto; giusto adesso arriva, curvo, colla sua busta di cuoio in mano – come un semplice scolaro – il dotto e venerando cardinale Bea [...] Alla messa segue la intronizzazione del Vangelo, poi c'è il dibattito, cosa solenne, grande e avvincente; ciò non impedisce tuttavia che talvolta abbia l'impressione di trovarmi ancora sui banchi di scuola; ho il quaderno per gli appunti, ho lo schema stampato; la piccola tavoletta alzabile è proprio da scuola; succede che qualche passaggio non lo capisco bene; qualche intervento mi sembra poco interessante ed allora la penna si ferma scoraggiata: qualche altro, invece, mi interessa moltissimo e la penna scorre veloce per fissare meglio i pensieri sulla carta. [...] S'arriva a mezzogiorno e dieci minuti. «Loquatur exc.mus Tal dei Tali», dice il cardinale moderatore e aggiunge: «qui erit ultimus!» Volete credere? Qualcuno tra i miei vicini a queste parole tira un discreto respiro che vuol dire: mancomale! Anche i padri conciliari – dopo tre ore – si stancano dei discorsi pur bellissimi e sono contenti di poter raccogliere schemi, quaderni e penna e tenersi pronti a partire.⁵⁷

3 Capovilla diarista

Come Radini Tedeschi aveva costituito un modello ideale di vescovo per Roncalli, allo stesso modo si può dire che Roncalli rappresentò – tanto più dopo la morte e la sua successiva nomina ad arcivescovo di Chieti e Vasto – il modello di vita cristiana a cui Capovilla dichiarò a più riprese di volersi uniformare durante la sua lunga esistenza.⁵⁸ Ma Roncalli fu di ispirazione anche rispetto alle consuetudini più ordinarie, come l'amore per le proprie carte e l'impegno a tracciare quotidianamente alcune righe di diario, in cui riassumere gli eventi principali della propria giornata. Se questo fu un impegno a cui Roncalli si applicò sin dalla giovinezza, per Capovilla si trattò invece – ad eccezione dei frammenti redatti durante il suo servizio di cappellano militare⁵⁹ – di una prassi avviata nella maturità, contestualmente all'inizio del suo servizio accanto al patriarca Roncalli. Non si può neppure escludere che nella decisione di iniziare a tenere un diario abbia giocato un peso anche una consuetudine piuttosto diffusa nell'ambiente ecclesiastico, particolarmente per coloro che svolgevano il loro ministero all'interno della Curia romana come

⁵⁷ Giovanni Paolo I, *Opera omnia*, 131-2.

⁵⁸ Cf. Capovilla, *Diaconia creatrice*.

⁵⁹ Cf. Bastoni, *Il Tenente Capovilla*.

nelle curie diocesane o erano impegnati in mansioni diplomatiche.⁶⁰ Nei decenni successivi alla morte di Giovanni XXIII, Capovilla ha accennato all'esistenza di questo suo diario-agenda, talora riportandone brevi frammenti.⁶¹ E stando alle informazioni offerte dallo stesso Capovilla, il diario tenuto durante il periodo del patriarcato di Roncalli (1953-1958) fu successivamente distrutto; così come vennero distrutte, secondo quanto si può leggere in una nota manoscritta apposta nella pagina conclusiva dell'agenda del 1967, le agende compilate dal 1968 al 1973. Resta quindi ad oggi un diario che copre il periodo che va dal 1958 al 1967, pochi mesi dopo l'inizio dell'episcopato di Capovilla nella sede di Chieti-Vasto.

Accanto a questo diario quotidiano più ordinario, in cui appuntava brevemente gli eventi e gli incontri giudicati più rilevanti della propria giornata, Capovilla iniziò a tenere in parallelo altri appunti diaristici dedicati esclusivamente al concilio.⁶² Può essere quindi opportuno, in una fase in cui la storicizzazione dell'evento conciliare come quella della figura e dell'opera di Giovanni XXIII hanno compiuto progressi fondamentali, procedere a un'edizione critica e integrale di queste poche pagine di diario, ricorrendo in questo caso anche alle pagine coeve dell'agenda 'ordinaria', ancora inedita.⁶³ Il diario conciliare di Capovilla, come si vedrà di seguito, si estende dall'11 al 25 ottobre 1962 in modo non continuativo. È stato redatto su un grosso quaderno che era appartenuto al patriarca Roncalli e sul quale quest'ultimo aveva intenzione, durante le celebrazioni del V

⁶⁰ Si pensi, per rimanere cronologicamente più prossimi al caso di Capovilla qui considerato, a Natalini, *I Diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti*; Pagano, Venditti, *I diari di Achille Ratti*, vol. 1; Venditti, *I diari di Achille Ratti*, vol. 2. Sensibilmente diverso è il caso di quegli ecclesiastici che sunteggiavano in alcune rapide note gli estremi delle udienze avute con il pontefice per registrare informazioni necessarie a dare esecuzione al volere papale: cf. Dieguez, «Il governo della diocesi di Roma nel primo Novecento»; Coco, Chappin, Pagano, *I «Fogli di udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato*, vol. 1; Coco, Dieguez, *I «Fogli di udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato*, vol. 2; Pagano, «In quotidiana conversazione».

⁶¹ Cf. Capovilla, *Prima lettera pastorale al clero e al popolo delle due diocesi*, 193.

⁶² Nella sua *Agenda 1962* quotidiana, solamente sotto la data del 20 ottobre Capovilla aveva appuntato: «Comincio a scrivere anche a parte note sul Concilio», mentre in realtà la prima annotazione risaliva già all'11 ottobre; forse Capovilla aveva dapprima scritto qualche appunto su un altro supporto poi ricopiato in bella copia; o forse era stato proprio il giorno 20 che aveva iniziato a stendere una cronaca dei primi giorni del concilio, recuperando le informazioni delle giornate precedenti. Di questo diario conciliare erano già stati pubblicati alcuni brani in Malnati, Roncalli, *Giovanni XXIII. Il Vaticano II*, 83-97; sempre ad esso aveva fatto riferimento Mores, «Segretario di papa Giovanni».

⁶³ Devo alla cortesia e generosità di Ivan Bastoni, esecutore testamentario e custode dell'Archivio Capovilla, le informazioni relative alla consistenza del corpus diaristico di Capovilla nonché la disponibilità del diario conciliare per la sua pubblicazione integrale e la possibilità di consultare l'agenda quotidiana di Capovilla (di seguito citata come *Agenda 1962*, con l'indicazione della data considerata) per i giorni corrispondenti a quelli del diario del Vaticano II.

centenario della morte del protopatriarca Lorenzo Giustiniani, appuntare, come indicato in apertura, «Pensieri, ricordi, note, riferimenti» relativi a questo evento.⁶⁴ Il proponimento non aveva avuto seguito e Giovanni XXIII aveva fatto dono del quaderno al proprio segretario alla vigilia dell'apertura del Concilio Vaticano II.⁶⁵

Il diario conciliare a cui mette mano Capovilla ha comprensibilmente un tenore ben diverso dalle coeve o di poco successive riflessioni pubbliche dello stesso autore relative al Concilio. Da queste pagine manoscritte emerge anzitutto la preoccupazione del segretario particolare del papa per un evento di cui intuiva le potenzialità, ma che temeva finisse per essere ingabbiato e privato della sua potenzialità rinnovatrice. Ed è soprattutto, almeno per i giorni qui considerati, il diario di un osservatore del Concilio: senza dubbio autorevole in ragione della sua posizione peculiare, ma che resta pur sempre differente da quella di un padre conciliare. Quelle di Capovilla sono insomma le impressioni di qualcuno che assiste alle sedute conciliari dalla televisione a circuito chiuso approntata per il papa e che registra il suo consenso o dissenso rispetto a ciò che ascolta (e che talora fatica a comprendere per il latino talora indecifrabile dell'oratore di turno); questi appunti sono però allo stesso tempo qualcosa di più, soprattutto nel momento in cui questo diarista è in grado di offrire informazioni di prima mano sulla direzione del Vaticano II. Questo brevissimo diario conciliare rappresenta in definitiva anche una nuova tessera per la futura redazione di una biografia di Capovilla, che, quando arriverà, sarà importante sia per decifrare l'attitudine di questo ecclesiastico che dalla provincia veneta si è ritrovato proiettato al centro di una delle fasi di maggiore rinnovamento del cattolicesimo in età contemporanea, sia per demolire molti miti alimentati dalla stampa reazionaria o neofascista, intesi a individuarlo come il burattinaio che aveva mosso le decisioni politiche e non di Giovanni XXIII. Dal diario si deduce insomma anche questo: che Capovilla ha vissuto la stagione straordinaria rappresentata dal Concilio, ma allo stesso tempo è stato uno spettatore della decisione presa con sovrana primazia da Giovanni XXIII di convocarlo.

⁶⁴ Il quaderno, rilegato in pelle, consta di 78 pagine di cui solo 7 facciate risultano compilate e misura 33 cm × 22 cm. La nota manoscritta di Roncalli recita integralmente: «1956. In nomine Xsti - Amen. Dedico queste pagine alla memoria gloriosa di S. Lorenzo Giustiniani protopatriarca di Venezia per l'occasione del V Cent[enario] della sua morte. Pensieri, ricordi, note e riferimenti. Grido di S. L[orenzo Giustiniani] al Signore: *volo sed non valeo*» (cf. Giovanni XXIII, *Pace e Vangelo*, 78).

⁶⁵ In un cartoncino dattiloscritto recante lo stemma di Giovanni XXIII e successivamente incollato nella prima pagina del quaderno si legge: «Sull'aprirsi del Concilio - ottobre 1962 - papa Giovanni mi diede questo *quaderno* che egli aveva avuto in animo di adoperare nel 1956 nel V centenario di S. Lorenzo Giustiniani. Purtroppo la malattia di papa Giovanni e il forte lavoro di quei mesi (ottobre-dicembre) mi impedirono di fissare più che qualche nota incompiuta... L[oris] C[apovilla] 10.X.1964».

L.F. Capovilla, Diario del Concilio Vaticano II (11-25 ottobre 1962)⁶⁶

11.X.1962

Inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II.

Alle 5.30 piove. Verso le 7 c'è una schiarita.⁶⁷ Mi sforzo di coltivare pensieri di fede. Perché questa è la realtà: il Papa malato seriamente dà inizio al Concilio.⁶⁸ E penso al «nisi granum frumenti cadens in terram...» [Gv 12,24]

La cerimonia si svolge quasi ordinata (ma ne avrei da dire!) dalle 8.30 alle 13.30 circa. Scendendo dalla Scala regia il Papa mi appare ed è affaticato. Poi tutto si compone.⁶⁹

Il discorso - risentito - echeggiato in San Pietro è più aperto e coraggioso che io non pensassi. La *mens* è tutta del Papa: ma io ci ho anche trasfuso qualcosa.⁷⁰

Come cronaca non occorre che io aggiunga altro.⁷¹ È evidente che a Roma non esiste un coordinatore del lavoro. La scusa del «qui tutto è grande» finisce con il rendere paesane le manifestazioni. (Ho negli orecchi il «Noi vogliam Dio» del raduno serale...)

Non sono tranquillo. Non vedo chiaro circa l'avviamento, la

⁶⁶ Segni diacritici impiegati: [[]] = cancellatura; \ / = inserzione interlineare; ' = grafia incerta; [] = integrazione del curatore.

⁶⁷ Scrive nell'*Agenda 1962, 11 ottobre*: «Pioggia nella notte. Più volte mi affaccio sulla Piazza. Quest'acqua sembra lavare la strada che si apre dinanzi a noi».

⁶⁸ Già da alcuni mesi, come da lui stesso appuntato sull'agenda, Giovanni XXIII soffriva di alcuni dolori allo stomaco e il 23 settembre si era sottoposto ad una radiografia che aveva rivelato la presenza di un tumore in stato avanzato al piloro; il 28 ottobre seguente il papa sarebbe stato visitato da un gruppo di specialisti interpellati circa la possibilità di procedere a un intervento chirurgico, che non verrà però effettuato (Ruggieri, «Incontro con Papa Giovanni», 190-206).

⁶⁹ «Si scende all'Aula dei Paramenti alle 8.45. Si rientra alle 13.30. S[anto] P[adre] benedice la «piazza» alle 13.45. Il momento più emozionante: la professione di fede del Papa. Seguo trepidante la lettura del 'discorso': 30 minuti», *Agenda 1962, 11 ottobre*.

⁷⁰ Si riferisce all'allocuzione inaugurale del Vaticano II pronunciata da Giovanni XXIII quella mattina, rispetto alla quale si vedano Alberigo, «Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione» e Declerck, Lamberigts, «Gaudet Mater Ecclesia». Nell'*Agenda 1962, 11 ottobre*, Capovilla annota: «S[anto] P[adre] dice: 'Badavo ogni tanto al mio amico di destra...'. Durante la cerimonia inaugurale del Vaticano II il cardinale Ottaviani, in qualità di cardinale protodiacono, restò alla destra del papa durante tutto lo svolgimento del rito. Il papa aveva dunque confidato al proprio segretario di aver prestato attenzione alle eventuali reazioni di Ottaviani alla lettura di quei passaggi dell'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* (il suo dissenso rispetto ai «profeti di sventura», il ricorso alla «medicina della misericordia») che segnavano una cesura rispetto alle prassi più recenti adoperate dal sant'Offizio».

⁷¹ Sull'*Agenda 1962, 11 ottobre*, scrive: «S[anto] P[adre] [[mangia]] \si nutre/ con appetito, riposa 1 ora. Poi si lamenta un poco del disturbo intestinale. Ore 18.30 mg Dell'Acqua. Ore 19 Segr[etario] di St[at]o. 19.35 al balcone: felicissimo nelle espressioni e nel tratto. [...] Non voleva affacciarsi: 'Per oggi basta quello che ho detto e fatto stamane!'. C'è voluta una 'astuzia' per convincerlo ad affacciarsi: 'Guardi attraverso le tapparelle il mare di gente'. 'Stendete il drappo. Benedico, ma non parlo'. 'Questo basta', Santo Padre».

serietà, la profondità dei lavori.⁷²

Son convinto che la Curia ha cercato di impadronirsi del Concilio per farne una specie di Congresso. Molti non credevano che si sarebbe celebrato. Ed ora che ci siamo lo vogliono ridurre ad un avvenimento giuridico.⁷³

14.X.62

Degli incontri di questi giorni – tutti memorabili – piace notare questo:

- 1) aperta simpatia e amore dei delegati delle nazioni (84 missioni) \al S. Padre./ Il Papa saluta uno a uno questi personaggi⁷⁴
- 2) L'ud[ienza] dei giornalisti assai calorosa⁷⁵
- 3) L'incontro con gli osservatori comincia freddo, e finisce cordiale.⁷⁶

⁷² Annota sull'*Agenda 1962, 11 ottobre*: «Rientro nella mia camera alle 23.30. Stanco. Che sarà domani? Manca un «o[r]dine d[el] giorno». Come si potrà procedere? C'è nell'aria impressione di 'sabotaggio'. Ma è solo impressione».

⁷³ Capovilla faceva evidentemente eco alle impressioni di Giovanni XXIII, che già nel luglio 1962 aveva presentato alcune osservazioni al direttore de *La Civiltà Cattolica*, da lui poi registrate nel proprio diario: «[il papa] Mi ha poi parlato della revisione dei testi conciliari che sta facendo con l'aiuto di Monsignor Cavagna! [...] Mi ha fatto vedere alcune sue note marginali ai testi: sulla lunghezza dei periodi, sul fatto che si citi il Sant'Offizio in un documento conciliare, sul linguaggio troppo tecnico e sulle note troppo abbondanti di qualche testo (liturgia, per esempio); su un testo in cui si enumerano per una pagina e mezzo solo errori (*sunt qui, sunt qui eccetera*), notando che ci vorrebbe meno durezza, eccetera». Con lo stesso interlocutore aveva aggiunto nel febbraio 1963: «[il papa] Critica fortemente il Padre Tromp, che crede di dover insegnare ai Vescovi e si esprime con poca stima di essi; osserva che purtroppo alcuni eminenti Padri conciliari, perché hanno insegnato la teologia, credono di dover fare dei testi conciliari dei manuali di teologia» (Sale, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*, 150 e 159).

⁷⁴ La mattina del 12 ottobre 1962 Giovanni XXIII aveva ricevuto nella Cappella Sistina le missioni straordinarie inviate dai governi e dagli organismi internazionali in occasione dell'apertura del Concilio Vaticano II; il discorso tenuto dal papa si ritrova in *Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. 4, 595-8; il papa appunterà a sua volta: «Oggi bel ricevimento nella *capella Sistina*, bene acconciata all'uopo, delle *85 Missioni Straordinarie*, e del Corpo diplomatico che intervennero alla festa di ieri per l'apertura del Concilio Ecumenico. Mio discorso ben seguito, e molta cordialità nelle familiari, benché brevissime conversazioni, che mi rinnovarono il piacere dell'incontro con antiche conoscenze di diplomatici e di altre personalità distinte» (Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 441-2).

⁷⁵ Il 13 ottobre il papa aveva ricevuto nella Cappella Sistina il gruppo dei giornalisti accreditati presso l'Ufficio Stampa del Concilio e aveva tenuto loro un discorso: *Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, 4: 599-603; nella sua agenda il papa lo definisce «contenente in forma cortese richiami gravi e seri di probità e di elevazione», Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 442.

⁷⁶ Il pomeriggio del 13 ottobre il papa aveva ricevuto nella Sala del Concistoro le rappresentanze degli osservatori inviati dalle Chiese cristiane al Concilio; il resoconto dell'udienza si trova in «Il Sommo Pontefice riceve nella sala del Concistoro gli Osservatori Delegati al Concilio Ecumenico Vaticano II»; si veda anche Zizola, «Un toccante discorso di Giovanni XXIII»; dal canto suo il papa aveva scritto sull'agenda il giorno seguente: «accolsi nella sala del concistoro *ma non dal trono* gli Osservatori appartenenti a varie confessioni non cattoliche: e fu pure un incontro felice che pare abbia lasciate eccellenti e care impressioni. Dio lo voglia *ad gloriam suam*» (Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 442).

Ieri ho visto m[onsignor] Pignedoli. Critica l'organizzazione (lui è stato segr[etario] del Com[itato] Centr[ale] per l'Anno Santo nel 1950).⁷⁷ Sa che m[onsignor] Pericle [Felici]⁷⁸ è eredità del card. Tardini.⁷⁹ Si spiace che i vescovi siano stati accolti come collegiali.

Vuol parlarmi il card. Ruffini⁸⁰ (13.X ore 19-19.45). Mi stima o ritiene che io possa appoggiarlo? Appoggiarlo in che cosa? con molta amabilità mi fa capire che vuol «ridurre» Suenens, Alfrink ecc.⁸¹

77 Sergio Pignedoli (1910-1980) era dal 1960 delegato apostolico per l'Africa centro-occidentale; era stato segretario generale del Comitato centrale per l'Anno santo 1950 e al termine di questo incarico era stato consacrato vescovo e nominato nunzio in Bolivia.

78 Pericle Felici (1911-1982) era il segretario del Concilio Vaticano II; su di lui si veda la voce di Burigana, «Felici, Pericle», nonché il citato diario conciliare.

79 Sul cardinale Domenico Tardini (1888-1961), il primo dei segretari di Stato di Giovanni XXIII, si vedano le voci di Perin, «Tardini, Domenico», e Riccardi, «Tardini Domenico». Nella già ricordata udienza del papa a padre Tucci del febbraio 1963 Giovanni XXIII aveva osservato «che Monsignor Felici è un gran bravuomo, ma [...] ha la mentalità ristretta; sa il latino ed anche l'italiano e più o meno è tutto; è vero che non si è messo lui a quel posto poiché fu proposto da Tardini senza che egli ne sapesse nulla; è obbediente e buon lavoratore» (Sale, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*, 160). Dal canto suo il cardinale Suenens ha riferito, riportando quanto il papa stesso gli aveva detto, che «Giovanni XXIII aveva aderito alla scelta della Curia che aveva presentato come candidato al posto chiave monsignor Felici, ma non per scelta personale. Lo chiamò un giorno, con una bonomia che attenuava la sua espressione, 'questo ineffabile Felici'» (Suenens, *Ricordi e speranze*, 68).

80 Il cardinale Ernesto Ruffini (1888-1967), arcivescovo di Palermo dal 1945: su di lui si vedano Romano, *Ernesto Ruffini*, e Stabile, «Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II».

81 Sull'*Agenda 1962, 13 ottobre*, Capovilla appunta: «Card. Ruffini da me dalle 19 alle 19.45 \al Concistoro/. Simpatico e politico. (Mi dà l'aria di uno che abbia detto in giro: 'quello me lo lavoro io...'. Non lavori, eminenza. Tanto, io ci son per poco e per sbaglio!)». Ruffini era notoriamente prossimo ai settori più conservatori della Curia, dove aveva lavorato sino al momento della sua nomina ad arcivescovo di Palermo.

15.X.62

Nominati i Sottosegretari \generali/ del Concilio.⁸² Quattro, ma quanta fatica.⁸³ Ci voleva poco ad arrivare a sei aggiungendo un polacco ed un orientale. Il Segr[etario] di St[at]o è buono e bravo.⁸⁴ Mi sa che abbia paura (o riguardo) della Prima Sezione.⁸⁵ Tant'è vero che quando quelli mettono un veto non si cammina!⁸⁶

82 Il 16 ottobre, nell'aula conciliare, il segretario Pericle Felici avrebbe comunicato la nomina di quattro sottosegretari, decisa dal papa e dal Consiglio di presidenza del Concilio il giorno prima. Erano rispettivamente il tedesco Wilhelm Kempf (1906-1982), vescovo di Limburgo, lo statunitense John Joseph Krol (1910-1996), arcivescovo di Filadelfia, lo spagnolo Casimiro Morcillo González (1904-1971), arcivescovo di Saragozza, e il francese Jean Villot (1905-1979), coadiutore di Lione (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 218); a questi si aggiungerà pochi giorni più tardi la nomina del melchita Philippe Nabaa (1907-1967), arcivescovo di Beirut, a quanto pare per una richiesta proveniente dalla Congregazione orientale: Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 58-9. Il cardinale Suenens riferirà che nel corso della prima riunione del Consiglio di coordinamento avuta con Giovanni XXIII, quest'ultimo aveva detto «che aveva affiancato quattro sottosegretari a monsignor Felici - segretario generale del concilio - allo scopo di dare maggior spessore al carattere internazionale del concilio» (Suenens, *Ricordi e speranze*, 68).

83 Sull'*Agenda 1962, 14 ottobre*, Capovilla aveva scritto a questo riguardo: «Rientro: scendo dal Segr[etario] di Stato. L'affare Sotto-segr[etari] del Concilio. (Felici ne vuole due; la Segr[etaria] di St[at]o 3 poi 4... »); dal diario di Felici si ricava che lui aveva proposto i nomi dei fidati Vincenzo Fagiolo e Vincenzo Carbone, mentre il papa aveva dato disposizioni al segretario di Stato affinché il Consiglio di presidenza del Concilio presentasse «alcuni nomi di Vescovi di diverse lingue» (Carbone, *Il "Diario" conciliare di Monsignor Pericle Felici*, 324); il papa, dal canto suo, aveva appuntato su un quaderno il 14 ottobre che la nomina dei quattro sottosegretari rappresentava una «decisione un po' rigorosa, ma necessaria» (Giovanni XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio*, 150).

84 Si riferisce ad Amleto Giovanni Cicognani (1883-1973), nominato segretario di Stato da Giovanni XXIII dopo la morte di Tardini nel 1961; su di lui si vedano Osbat, «Cicognani, Amleto Giovanni» e Capovilla, «Angelo Giuseppe Roncalli-Giovanni XXIII e i fratelli Cicognani».

85 La Segreteria di Stato era articolata in due sezioni e la prima era quella che si occupava degli Affari ecclesiastici straordinari, cioè tutto ciò che concerneva le relazioni internazionali della Santa Sede (dunque anche i rapporti con i paesi retti da regimi comunisti). Era guidata in questo momento da monsignor Antonio Samorè, già fidato collaboratore del cardinale Tardini. Capovilla testimonierà molti anni più tardi che c'erano «divergenze» tra la prima e la seconda sezione della Segreteria di Stato, guidata dal sostituto Dell'Acqua: «Credo che non sempre le due sezioni si coordinassero e talvolta mi è capitato di trovarmi a disagio. [...] Certamente fra Samorè e Dell'Acqua c'erano divergenze su alcuni aspetti di intervento e di presenza della Chiesa» (*Giovanni XXIII nel ricordo del segretario Loris F. Capovilla*, 93). Nella sua ricostruzione delle dinamiche di funzionamento della Curia durante il papato giovanneo, Mauro Velati ha osservato al riguardo che «le perplessità e lo sgomento verso la scelta di 'trattare con i Rossi' non erano confinate negli ambienti della destra ecclesiastica ma trovavano significative sponde in Tardini e nella prima sezione della segreteria di Stato, guidata da Samorè. [...] Samorè rappresenta - nel contesto della curia di Giovanni XXIII - il portato della tradizione, la continuità con i pontificati precedenti e in particolare [con] quello di Pio XII durante il quale era avvenuto il suo ingresso alla segreteria di Stato» (Velati, «Giovanni XXIII e la curia romana», 690).

86 Lo stesso Giovanni XXIII avrebbe dovuto fare i conti di ciò quando nel marzo 1963 chiese - senza essere obbedito - che venisse pubblicato su *L'Osservatore Romano* il resoconto dell'udienza privata concessa al genero di Chruščëv: «La Prima Sezione non ci sente da questo

Esempi: rapporti diplomatici con nuovi paesi – Algeria e Tunisia – vescovi della Cina – occhi chiusi sull’America del Sud – Ostinazioni con l’Oriente Europeo. Forse pensano che la situazione centro-Europa possa presto mutare. Ma come? Risoluzione interna no; guerra, nemmeno. Noi dobbiamo detestarne perfino il nome!⁸⁷

16.X.1962

Sessione Gen.le a S. Pietro.⁸⁸ Disordine. Parlano i card. Ottaviani,⁸⁹ Roberti⁹⁰ e Ruffini. Perplessità generale. Presidenza sconcertata. Segreteria gen.le disorganizzata.⁹¹

L’intervento di Ottaviani, replicato, è assai pesante. Con l’intenzione di aiutare appesantisce e inasprisce.⁹²

verso e me ne dispiace», commenterà il 20 marzo 1963 (Zizola, *Lutopia di papa Giovanni*, 225); il quotidiano della Santa Sede avrebbe di fatto dato notizia dell’udienza solo sessant’anni più tardi grazie all’interessamento di Andrea Tornielli (Mattei, «Quelle parole di una madre»).

87 Durante la congregazione generale del 17 giugno 1963, il cardinale Cicognani sarebbe intervenuto per ricordare ai cardinali convenuti a Roma per l’elezione del nuovo pontefice che il defunto papa nelle sue azioni era sempre stato motivato dal bene del popolo russo: «quel popolo al quale – lamentava Papa Giovanni nelle udienze d’ufficio – dal 1917, inizio della rivoluzione comunista, non era stato possibile mandare una parola di benedizione» (Barberini, *La politica del dialogo*, 802).

88 La II congregazione generale del Concilio fu dedicata alla votazione per eleggere i membri delle commissioni conciliari: Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 58-9.

89 Il cardinale Alfredo Ottaviani (1890-1979) era segretario del sant’Uffizio e presidente della Commissione teologica del Concilio Vaticano II; su di lui si vedano le informazioni offerte in LeBlanc, *D’Agagianian à Wyszyński*, 527-38.

90 Il cardinale Francesco Roberti era il prefetto del tribunale della Segnatura apostolica; sul suo conto si rinvia a Miozzi, *Il cardinale Francesco Saverio Roberti (1889-1977)*.

91 Per il 16 ottobre era prevista la votazione per l’elezione delle commissioni conciliari e i porporati citati da Capovilla erano intervenuti su questioni di natura procedurale: «Ottaviani propose di modificare il sistema di computo dei voti, suggerendo che si rinunciasse a richiedere la maggioranza assoluta, per l’elezione in una commissione, e che comunque ogni padre potesse cumulare i voti ottenuti in tutte le commissioni in modo da ottenere il seggio di una sola. [...] Fu un cardinale italiano, Roberti, presidente del tribunale amministrativo del concilio, a respingere l’idea [...]. A nome del consiglio [di presidenza] intervenne il card. Ruffini, il quale dichiarò che non si poteva mutare il regolamento e che la proposta di Ottaviani sarebbe stata sottoposta al papa. Visibilmente il card. Tisserant mostrò il suo disaccordo con l’idea di Ottaviani» (Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 58).

92 Nell’ambito della discussione sulle procedure di voto il segretario Felici aveva affermato che non era necessario che i padri firmassero le loro schede di voto; Ottaviani aveva preso la parola per ribattere le affermazioni di Roberti e per «affermare che un voto non firmato era contrario al regolamento del concilio [...]». Rispose il card. Liénart. Ottaviani insistette che la sua proposta fosse sottomessa al papa, chiedendo anche che il concilio si esprimesse con un voto palese a proposito di essa. Il card. Tisserant non tenne conto dell’intervento di Ottaviani e fece procedere alle elezioni delle commissioni» (Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 59).

A voler essere troppo furbi si conseguono due risultati negativi: accendere polemiche, ridestare motivi umani.⁹³

20.X.[1962]

Stamane a S. Pietro il messaggio dei Padri alle genti «approbante Summo Pontifice» il quale non aveva visto il testo in precedenza.⁹⁴ Troppa fretta. Critiche: lungo, vago, pesante.⁹⁵ Per dire molto meno di ciò che l'11-12-13-14 [ottobre] aveva detto il Papa.⁹⁶

Ciononostante card. Ferretto e Parente vorrebbero un messaggio più forte.⁹⁷ Carraro di Verona: reformatione morum;⁹⁸ Caval-

⁹³ Sull'*Agenda 1962*, 16 ottobre, Capovilla scrive: «Dalle 9.40 alle 10.40 il Papa ascolta S. Pietro, dall'*adsumus* del card. Tisserant, alle 2 tirate di Ottaviani. Emozionato parla Roberti. Bene interloquisce Ruffini. Cosa c'è sotto? Gli 'uomini' lavorano. Il mondo ha paura di Roma-curia: non più di Roma-Papa».

⁹⁴ La III congregazione generale del Concilio fu dedicata alla discussione ed approvazione di un messaggio dei padri conciliari al mondo. Era stato Marie-Dominique Chenu ad avanzare nei giorni precedenti l'idea che il Concilio compisse questo gesto per esprimere simpatia verso il mondo contemporaneo, ma la bozza che aveva predisposto allo scopo era stata profondamente modificata e diluita (Alberigo, «Un concilio è la dimension du monde»). Dal canto suo il segretario Felici - senza fare alcun riferimento a Chenu - annotava lo stesso 20 ottobre che il testo del messaggio era stato «presentato dal Card. Liénart; esaminato e corretto dal Consiglio di Presidenza; emendato, per il latino, da Mons. Zannoni. Il Papa in un primo momento non era favorevole, perché egli stesso aveva già dato un messaggio molto lungo e particolarreggiato; non vedeva quindi la necessità di un nuovo messaggio ai Padri. Poi ha acconsentito, con telegramma del Segretario di Stato» (Carbone, *Il "Diario" conciliare di Monsignor Pericle Felici*, 326).

⁹⁵ Sulla genesi e la discussione conciliare del *Messaggio* si veda Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 69-74. Sull'*Agenda 1962*, 20 ottobre, Capovilla si limita a scrivere: «Si ascolta la trasmissione da S. Pietro. Il messaggio alle genti. Molti intervenuti».

⁹⁶ Capovilla si riferiva rispettivamente al discorso d'apertura del Concilio e a quelli che il papa aveva tenuto in occasione del ricevimento delle missioni diplomatiche straordinarie, dei giornalisti e degli osservatori delle Chiese cristiane; all'importanza di questi interventi aveva già accennato nelle note di diario del 14 ottobre.

⁹⁷ Il cardinale Giuseppe Ferretto (1899-1973) aveva rilevato come «quod nihil dicitur eorum qui persecutionem pro Christo patiuntur [plausus] et sunt, proh dolor!, permulti. Forsan illis displicere posset quod prima vox quae ex Patribus Conciliaribus extollitur, eorum oblivisci omnino videatur». Monsignor Pietro Parente (1891-1986), consacrato vescovo nel 1955 e assessore del Sant'Uffizio dal 1959, chiedeva «humiliter» che «in nuntio imprimis inseratur mentio de doctrina seu de veritate catholica, proposita tanquam medela efficacissima malorum hodiernae societatis» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 235 e 240).

⁹⁸ Giuseppe Carraro (1899-1980), vescovo di Verona, aveva dapprima posto la questione che «magis declaretur nostrum mandatum, divinitus commissum, de veritate nuntianda toti mundo»; quindi laddove il messaggio parlava del rinnovamento spirituale proponeva «ut prius explicite nominetur etiam purificatio et reformatio morum qui hodie, et forsitan ubique, sunt valde depressi» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 246).

lerleone e Peruzzo: Maria Vergine;⁹⁹ un paio di americani: Chiesa del silenzio.¹⁰⁰

Interventi inutili: Wyszynski:¹⁰¹ onore alla famiglia;¹⁰² Léger:¹⁰³ omaggio al Papa;¹⁰⁴ Guano¹⁰⁵ ed altri: brevità;¹⁰⁶ ungherese: non si parli indiscriminatamente di persecuzione.¹⁰⁷

L'assemblea è stata tirata ad approvare in fretta.¹⁰⁸ L'O[sservatore] R[omano] (strabiliante) se ne esce con un testo italiano.¹⁰⁹

99 Monsignor Carlo Ferrero di Cavallerleone (1903-1969), già ordinario militare per l'Italia, aveva appunto chiesto che «in nuntio habeatur, sonet, eluceat etiam nomen Mariae, Matris nostrae»; il vescovo di Agrigento Giovanni Peruzzo aveva lamentato che il messaggio «nullo modo Maria Sanctissima nominatur!» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 236 e 238).

100 In realtà a toccare la questione erano stati l'arcivescovo di Liverpool John Heenan («aliquid debemus dicere in nomine eorum Patrum qui non adsunt nobiscum, propter persecutionem, et verbum compassionis ad populos christianos qui sub comunismo subduntur») e monsignor Maxim Hermaniuk, arcivescovo di Winnipeg degli Ucraini (che aveva chiesto una «mentionem claram, omnino claram, pro Ecclesia silentii») (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 237 e 241).

101 Il cardinale Stefan Wyszyński (1901-1981), arcivescovo di Gniezno e Varsavia dal 1948; se ne veda il profilo biografico offerto in LeBlanc, *D'Agagianian à Wyszynski*, 821-9.

102 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 235.

103 Il cardinale Paul Émile Leger (1904-1991), arcivescovo di Montréal dal 1950: cf. LeBlanc, *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada*, 608-12.

104 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 236.

105 Emilio Guano (1900-1970) era stato nominato vescovo di Livorno da Giovanni XXIII nel 1962; su di lui si veda Rolandi, *Emilio Guano*.

106 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 249.

107 Si riferisce a Endre Hamvas (1890-1970), vescovo di Csanád, che si era raccomandato affinché «ne de persecutionibus ulla mentio fiat, quia accusando de persecutione quaecumque rempublicam, eandem irritaremus, et timeo ne huiusmodi protestatio in detrimentum Ecclesiae ibidem vertatur. Procedendum est magis cum patientia, et signa nobis certa iam ameliorationis se monstrant» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 242-3).

108 Il segretario Felici aveva infatti presentato un programma serrato: dopo la lettura in aula del Messaggio era stato lasciato un quarto d'ora ai padri per riflettere; chi era intenzionato a fare qualche osservazione avrebbe quindi dovuto chiedere la parola al Consiglio di presidenza; si sarebbe infine votato «per erectionem personae» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 230).

109 Cf. «I Padri del Concilio alla luce dell'insegnamento Pontificio». Per Capovilla ciò che era evidentemente «strabiliante» era la rapidità con cui era stato pubblicato il messaggio, dato alle stampe già pochissime ore dopo la conclusione del relativo dibattito, lasciando fortemente dubitare che se ne fosse tenuto conto.

Due lettere importanti e angosciose: card. Montini al card. Cicognani;¹¹⁰ e poi card. Suenens al Papa.¹¹¹ In sostanza chiedono: che il Concilio sappia cosa deve fare, dove vuol andare e con quale linguaggio.

Penso che Dio abbia acceso questo fuoco: che permetta ora il tentativo di molti di soffocarlo.¹¹² C'è poi dell'altro: il linguaggio degli integristi mette in guardia l'Episcopato più prudente e aperto di tutto il mondo. (che bravo, ieri, l'ausiliare di Leopoldville!)¹¹³

Spero che all'Immacolata il Conc[ilio] chiuda la sua prima parte, aggiornandosi a settembre avanzato 1963!¹¹⁴

110 Giovanni Battista Montini (1897-1978), arcivescovo di Milano dal 1954, era stato il primo dei cardinali creati da Giovanni XXIII nel 1958 e gli succederà come papa con il nome di Paolo VI; su di lui si veda De Giorgi, *Paolo VI. Il papa del Moderno*; sui rapporti intercorsi con Roncalli e Capovilla si veda Giovanni XXIII, Paolo VI, *Lettere di fede e amicizia*. Nella sua lunga lettera a Cicognani, datata 18 ottobre, l'arcivescovo di Milano lamentava la mancanza di un «disegno organico» per lo svolgimento del Vaticano II e avanzava alcune proposte di dettaglio circa i temi e i tempi dello svolgimento del Concilio; la missiva è stata pubblicata integralmente (insieme ad alcune pagine del fac-simile) in «Lettera del Cardinale Giovanni Battista Montini al Cardinale Amleto Cicognani, Segretario di Stato». Ma già nell'agosto 1962 Montini si era rivolto al sostituto Dell'Acqua in una lettera «confidenziale» per lamentare, di fronte al ricevimento degli *Schemata*, il suo «umile disappunto nel vedere che il Concilio non si presenta con un disegno ideale, che tutto lo presenti e lo sublimi, e che lo renda comprensibile, anzi meraviglioso, anche agli occhi del mondo profano»; in questa prima lettera l'arcivescovo di Milano aveva scritto che non toccava a lui «ad interloquire su l'architettura ideale del grande Concilio!», posizione sensibilmente diversa rispetto a quella di due mesi più tardi (edita in Galavotti, «Il concilio continua», 117).

111 Nelle sue memorie conciliari il cardinale Léon-Joseph Suenens (1904-1996), arcivescovo di Malines-Bruxelles dal 1961, ha ricordato che «durant cette première semaine, j'ai envoyé au Pape Jean XXIII une note qui concernait plutot le départ de ce Concile, les moyens pour que l'on puisse discuter mieux, une note de procédure en somme, pour que nous puissions débloquer cela. Je lui ai aussi envoyé une lettre, dont je ne dois pas avoir de copie, pour lui dire: 'tant que le Père Tromp sera secrétaire de la Commission Théologique, on sera bloqué d'avance, c'est de l'opposition radicale et absolue; il ne comprend pas ou il ne veut pas comprendre. Est-ce que de grâce on ne pourrait pas élargir ce secrétariat ou l'éliminer?'» (Suenens, *Mémoires sur le Concile Vatican II*, 22-3).

112 Sull'*Agenda 1962, 20 ottobre*, Capovilla scrive: «Ma quanto son mesto! Vedo il cielo tingersi di violaceo. Tutto mi sembra assumere i toni dell'inverno. La solitudine poi fa il resto».

113 Il fatto che Capovilla indichi «ieri» lascia intendere che queste note – o almeno queste ultime righe – siano state scritte il 21 ottobre. Si riferisce all'intervento di monsignor Joseph-Albert Malula (1917-1989), nominato ausiliare di Leopoldville da Giovanni XXIII nel 1959, che rispetto al Messaggio dei padri conciliari aveva rilevato: «Ille nuntius est ad omnes homines universi orbis, sed mihi videtur quod debemus aliquam attentionem specialem habere pro christianis qui iam sunt in Ecclesia Dei; nam est nuntius pacis, et secundum voluntatem Christi, christiani sunt testes Christi, et in illo opere Redemptionis, pacificationis et renovationis mundi, christiani laici habent responsabilitatem specialem. Proinde, mihi videtur quod debemus in illo nuntio clare et distincte indicare responsabilitatem christianorum in opere renovationis mundi» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 242).

114 Era diventato chiaro a tutti in pochi giorni che il Concilio non si sarebbe concluso per il Natale del 1962; dapprima si era ipotizzato l'inizio del secondo periodo di lavori per il maggio 1963, ma solo il 27 novembre seguente sarebbe stato comunicato ai padri che la ripresa dei lavori si sarebbe avuta l'8 settembre 1963: Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 366.

22.X.[1962]

Ieri sera il Papa è stato esplicito col Segr[etario] di St[ato] al telefono. «I segr[etari] di Congr[egazione] romana non debbono essere segretari delle Comm[issio]ni Conciliari. Si sappia che il Papa non lo vuol permettere. Sarebbe il nostro disonore...»¹¹⁵

Dico a me stesso. Riaffiorano le preoccupazioni di fondo. Qui temono la decentralizzazione e la universalità effettiva della Curia. Molti di questi non italiani quale presenza *universale* danno?¹¹⁶

Non la danno certo Copello,¹¹⁷ Larraona (spagnolo e solo spagnolo fino al midollo)¹¹⁸ Jullien (puro canonista),¹¹⁹ Agagianian (pure romano in contrasto con tutti i suoi orientali),¹²⁰ Da Costa (por[tu]gheese sin nell'atteggiamento esterno)¹²¹ Brown[e] (S[an]t' O[ffizio])¹²² Albareda (libri e incontri...)¹²³ lo Scozzese (canoni-

¹¹⁵ La non sovrapposizione tra congregazioni della Curia e Concilio era stata una premura costante di Giovanni XXIII, che già nel discorso tenuto per la Pentecoste del 1960 aveva osservato: «Il Concilio Ecumenico ha una sua propria struttura ed organizzazione, che non può essere confusa con la funzione ordinaria e caratteristica dei vari Dicasteri o Congregazioni, che costituiscono la Curia Romana, la quale procede anche durante il Concilio secondo il corso ordinario delle sue consuete attribuzioni di amministrazione generale della Santa Chiesa. Distinzioni dunque precise: altro è il governo ordinario della Chiesa di cui si occupa la Curia Romana, ed altro il Concilio», *Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. 2, 393-4. Sull'*Agenda 1962*, 21 ottobre, Capovilla scrive: «La volontà del Papa circa i Segr[etari] di Comm[issio]ni è netta e chiara. Non siano i Segr[etari] delle Congr[egazio]ni Romane».

¹¹⁶ È da notare che i successivi rilievi critici di Capovilla si rivolgeranno contro dei cardinali che erano stati tutti creati da Giovanni XXIII.

¹¹⁷ Il cardinale argentino Santiago Luis Copello (1880-1967), già arcivescovo di Buenos Aires, dal 1959 presiedeva la Cancelleria apostolica; ha lasciato un volume di memorie: Copello, *Memorias*; si veda pure LeBlanc, *D'Agagianian à Wyszyński*, 176-8.

¹¹⁸ Arcadio María Larraona Saralegui (1887-1973) era presente a Roma dal 1911 ed era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel concistoro del dicembre 1959; nel 1962 era stato nominato prefetto della Congregazione dei Riti; su di lui si veda Frisón, *Cardenal Larraona*.

¹¹⁹ Il francese André Jullien (1882-1964), dopo esserne stato membro dal 1912, era decano della Sacra Rota dal 1944; era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel suo primo concistoro del dicembre 1958; se ne veda il breve profilo di Fiore, «Card. Andrea Jullien».

¹²⁰ L'armeno Krikhor-Bedros XV Agagianian (1895-1971), era presente a Roma dal 1921 ed era stato creato cardinale nel 1946; dal 1960 era il prefetto di Propaganda Fide; su di lui si vedano le informazioni biografiche offerte da LeBlanc, *D'Agagianian à Wyszyński*, 59-62, e l'efficace profilo tracciato da Antonazzi, *Dietro il sipario*, 132-5, dove viene smontato il 'mito' che aveva circondato questo porporato sin dal conclave del 1958.

¹²¹ José da Costa Nunes (1880-1976), già vescovo di Macao, era vice-camerlengo dal 1953, era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel concistoro del marzo 1962; cf. Goulart Costa, «D. José da Costa Nunes».

¹²² Il domenicano irlandese Michael Browne (1887-1971), già maestro del Sacro Palazzo, era stato eletto maestro generale dell'Ordine dei Predicatori nel 1955; era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel concistoro del marzo 1962; cf. «La morte del Cardinale Michele Browne».

¹²³ Lo spagnolo Joaquín Anselmo María Albareda y Ramoneda (1892-1966), già monaco benedettino a Montserrat, era prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana dal 1936

sta)[.]¹²⁴ Salvano la faccia Tisserant (nonostante l'aria marziale da sergente dell'Armée)¹²⁵ e Bea.¹²⁶

«Il Tempo» di stamane riferisce per filo e segno l'adunanza generale di sabato.¹²⁷ Ridicolo. Ma chi ha suggerito la cronaca è un verme... ecclesiastico.¹²⁸

ed era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel marzo 1962; cf. «La morte del Card. Gioacchino Albareda».

124 William Theodore Heard (1884-1973), presente a Roma sin dal 1918, era diventato decano della Sacra Rota nel dicembre 1958; era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel dicembre 1959; cf. «La morte del Cardinale Guglielmo Teodoro Heard».

125 Il francese Eugène Tisserant (1884-1972), creato cardinale da Pio XI nel 1936 e già segretario della congregazione per le Chiese Orientali, dal 1951 era il decano del Sacro collegio e nel 1957 era stato nominato Bibliotecario e Archivista di Santa Romana Chiesa; su di lui si veda la ricerca fondamentale di Fouilloux, *Eugène, cardinal Tisserant*.

126 Il gesuita tedesco Augustin Bea (1881-1968), già rettore dell'Istituto Biblico, era stato creato cardinale da Giovanni XXIII e nel 1960 era stato nominato presidente del Segretariato per l'Unità dei cristiani; su di lui si vedano Schmidt, *Agostino Bea e Marotta, Gli anni della pazienza*.

127 Cioè la III congregazione generale del 20 ottobre, nella quale era avvenuto il dibattito sul *Messaggio* dei padri al mondo.

128 Il quotidiano romano *Il Tempo* riceveva da sempre e con generosità informazioni riservate dai settori più reazionari della Curia: il sostituto Dell'Acqua avrebbe osservato in una nota dell'11 maggio 1963 come «purtroppo, perfino ecclesiastici mostrano di preferire invece giornali come il *Tempo*, o addirittura il *Borghese*»: in Fondazione per le scienze religiose di Bologna (FSCIRE), Fondo Roncalli, busta 48 (Affari italiani), fascicolo 1963; anche monsignor Lawrence Leslie McReavy (1902-1990), che partecipa al Concilio come *peritus*, osserva che *Il Tempo* aveva prodotto «a complete account» di quanto il Concilio aveva discusso nella congregazione generale del 16 ottobre: Johnson, *Vatican II As I Saw It*, 144. In questo caso specifico va ricordato che durante il primo periodo di lavori del Concilio i giornalisti non erano stati ammessi nell'Aula e quindi i resoconti usciti sui quotidiani che contenevano dati eccedenti le scarse comunicazioni dell'Ufficio stampa conciliare dovevano forzatamente derivare da informazioni trasmesse dai partecipanti violando il segreto.

Hanno parlato¹²⁹ Frings,¹³⁰ Ruffini, Lercaro,¹³¹ Montini, Döpfner,¹³² Doi,¹³³ Spellman,¹³⁴ [[Rugambwa]], Silva (Cile):¹³⁵ tutti sostanzialmente d'accordo sullo schema della liturgia.¹³⁶ Cheicho II patr[iarca] di Bab[ilonia] dei Caldei bene.¹³⁷

Voci discordi: Vagnozzi¹³⁸ e Dante.¹³⁹

129 Capovilla si riferisce agli interventi dei padri nel corso della IV congregazione generale che si era tenuta quel giorno per dibattere lo schema *De sacra liturgia* (Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 135-9).

130 Joseph Frings (1887-1978), arcivescovo di Colonia dal 1942 e presidente della Conferenza episcopale tedesca dal 1945 era stato creato cardinale nel 1946; su di lui si veda Trippen, *Josef Kardinal Frings*.

131 Giacomo Lercaro (1891-1976), arcivescovo di Bologna dal 1952 e cardinale dal 1953, era uno dei più autorevoli liturgisti italiani; sulla sua partecipazione al Vaticano II si vedano Alberigo, «L'esperienza conciliare di un vescovo», e Forcesi, *Il Vaticano II a Bologna*.

132 Julius August Döpfner (1913-1976), era arcivescovo di Monaco dal 1961 ed era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel 1958; sulla sua partecipazione al Concilio si veda Pfister, Treffler, *Julius Kardinal Döpfner*.

133 Peter Tatsuo Doi (1892-1970) era arcivescovo di Tokio dal 1937 ed era stato creato cardinale – il primo giapponese – nel 1962.

134 Francis Joseph Spellman (1889-1967) era dal 1939 l'arcivescovo di New York; era stato creato cardinale nel 1946; su di lui si veda Hennesey, «Francis Joseph Spellman».

135 Raúl Silva Henríquez (1907-1999) era arcivescovo di Santiago del Cile dal 1961 ed era stato creato cardinale nel concistoro del marzo 1962; per un suo profilo si rinvia a Alborno, Toso, *Il cardinale Raúl Silva Henríquez*.

136 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 309-25.

137 Paul II Cheicho (1906-1989), nato ad Alqosh nell'odierno Iraq, era stato ordinato vescovo nel 1947 e nel dicembre 1958 era stato eletto patriarca di Babilonia dei Caldei dal Sinodo della Chiesa caldea; nel suo brevissimo intervento aveva dichiarato: «Valde optatur a parte mea ut applicetur Ecclesiis Orientalibus magna pars materiae quae dicta est in schemate constitutionis *de sacra Liturgia*» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 325).

138 Egidio Vagnozzi (1906-1980) dal dicembre 1958 era il delegato apostolico della Santa Sede negli Stati Uniti d'America. Nel suo intervento sul *De sacra liturgia* aveva osservato come «Schemata istius sectionis liturgicae saepe verbosa apparent, magis poetico et ascetico, quam stricto theologico sermone concinnata, et tractatus liturgicus magis quam schema conciliare videtur»; suggeriva quindi che «integra pars doctrinalis istius sectionis liturgicae subiciatur examini commissionis de Doctrina fidei et morum» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 326).

139 Enrico Dante (1884-1967) era prefetto delle cerimonie pontificie dal 1947 e segretario della Congregazione dei Riti dal 1959; era stato nominato arcivescovo da Giovanni XXIII nel 1962. Nel suo intervento in Aula aveva rilevato, tra le altre cose: «Schema constitutionis de sacra Liturgia, uti nobis proponitur, non in omnibus mihi placet [...]. Concilium statuere debet tantum principia et normas generales ad S. Liturgiam instaurandam atque fovendam, et non ad nimia particularia descendere. [...] Lingua adhibenda in ritu romano in integra Missa et Officio divino sit lingua latina. [...] Communio sub utraque specie omnino reiicienda est. [...] Etiam concelebratio non videtur admittenda, praesertim si agatur de Missis privatis. [...] Recitatio in lingua latina Officii divini remaneat obligatoria pro iis qui a iure adstringuntur ratione ordinis sacri, beneficii aut regulae religiosae» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 330-1).

23.X.62

Congr[egazione] Gen[erale] ore 9-12.¹⁴⁰ Presiede Spellman: non si riesce a distinguere le parole che dice.¹⁴¹ Card. Ottaviani attenua l'impressione penosa lasciata ieri da Vagnozzi.¹⁴² Card. Ritter non si capisce un'acca.¹⁴³ Fares parla con aria da maestro. È contro lo schema.¹⁴⁴ D'Avack a favore, quasi.¹⁴⁵ Amadou-ni (mechitarista di Parigi) approva.¹⁴⁶ Card. Ruffini: pesanti os-

140 La V congregazione generale, durante la quale proseguiva il dibattito sullo schema *De sacra liturgia*. Sull'*Agenda 1962, 23 ottobre*, Capovilla scrive: «Poi 9.30-12 ascolto S. Pietro. S[anto] P[adre] sonnolento un poco».

141 L'accento statunitense rendeva poco comprensibile il latino impiegato dal cardinale Spellman.

142 Ottaviani aveva posto principalmente la questione della chiarificazione di alcune affermazioni di natura dottrinale, rinviando nello specifico ad un testo scritto che allegava al suo intervento; aveva aggiunto che «est exaggeratio dicere verbi gratia quod tota ratio vitae in seminariis debet esse spiritu liturgico imbuta, quod Liturgia debet esse materia principalis, inter principales instructionis theologicae. Sunt quaedam exaggerationes. Nos omnes amamus Liturgiam, utique, sed cum moderatione iusta, cum debita proportionem» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 349-51).

143 Lo statunitense Joseph Elmer Ritter (1892-1967) era arcivescovo di Saint Louis dal 1946; Giovanni XXIII lo aveva creato cardinale nel 1961. Nel suo intervento - di cui Capovilla non aveva colto granché sempre per i difetti della pronuncia latina - Ritter aveva manifestato un pieno apprezzamento per il *De sacra liturgia*, osservando che «Haec sacrosancta Synodus non potest indifferens stare quaestioni utrum Liturgia reformanda, seu renovanda, sit. Quaestio ponenda est aperte et sincere. Et ei respondendum est sive affirmative sive negative. Mihi videtur talis reformatio non tantum optabilis sed valde necessaria. [...] Venerabiles Fratres, mihi videtur schema *de sacra Liturgia* esse admirabile pro sua aptitudine, rectitudine et prudentia. Agnoscit necessitatem accommodationis; commendat finem et directionem huius accommodationis; cetera relinquit prudentiae Ordinariarum qui, in coniunctione cum Sede Apostolica, accommodant institutiones liturgicas, saltem in parte, necessitatibus pastoralibus suarum dioecesium. [...] Commendo ergo acceptionem huius schematis in genere, non intendens tamen praecludere disceptiones de particularibus» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 351-3).

144 Armando Fares (1904-1980), arcivescovo di Catanzaro dal 1956 al 1980. In realtà Fares, che aveva anche perorato una semplificazione dei riti, aveva soprattutto insistito sul mantenimento della lingua latina, affinché «fidelis catholicus, ubicumque invenietur, possit fidem suam profiteri atque per cultum manifestare modo unitario» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 353-4).

145 Giuseppe D'Avack (1899-1979), vescovo di Camerino dal 1946. Aveva concluso il suo intervento chiedendo: «Primo *et fundamentaliter*: ut veritates supra revocatae de Cruce, de Missa, de vita christiana, exponantur vel firme et explicitè recolantur, quasi *fundamentum*, in constitutione *de sacra Liturgia*. Secundo et subordinate: ut disponatur reformatio precum Missae ab Offertorio ad Communionem, ut clare et efficaciter veritates illae exprimentur» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 361).

146 Garabed Amadouni (1900-1984), di nazionalità turca, era esarca apostolico degli armeni di Francia dal 1960; nel suo breve intervento, corredato da un testo scritto più ampio consegnato agli atti, aveva esclusivamente posto la necessità di porre debita attenzione ai riti delle Chiese d'Oriente (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 361-3).

servazioni: chiusura.¹⁴⁷ De Barros Camara: meglio.¹⁴⁸ McIntyre: disastro: parla in favore di una lingua che non sa pronunciare.¹⁴⁹ Idem pressapoco Godfrey.¹⁵⁰ Bene (ma con posa) Landazuri.¹⁵¹ Browne alcune utili precisazioni (ma perché non le fece in sede preparatoria?)¹⁵² Maximos IX Saigh:¹⁵³ è per la lingua parlata (Il Papa commenta: d'accordo!)¹⁵⁴

147 Questo era in effetti il senso delle «nonnullas animadversiones» sottoposte da Ruffini, che si opponeva all'abbandono della lingua latina (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 364-7).

148 Jaime de Barros Câmara (1894-1971), dal 1946 cardinale e arcivescovo di Rio de Janeiro; il suo brevissimo intervento è riportato in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 367.

149 James Francis Louis McIntyre (1886-1979), arcivescovo di Los Angeles dal 1948 e creato cardinale da Pio XII nel 1953; alcune informazioni biografiche si ritrovano in LeBlanc, *D'Agagianian à Wyszyński*, 444-7. Tutto il suo intervento - che una volta di più era suonato incomprensibile per Capovilla - era stato dedicato ad una strenua difesa della lingua latina, che poteva costituire l'unico argine alla diffusione di errori: «Omnes in hoc Sacro Concilio possumus in mentem revocare mutationes fundamentales in significatione verborum vulgarij usus hodierni. Deinde sequitur quod si sacra Liturgia in lingua vulgari sit, immutabilitas doctrinae periclitetur. [...] Si linguae vulgares introducuntur, praevideamus interpretationes innumeras sacrorum dogmatum. Ut aeterna veritas doctrinae exprimatur, sacra dogmata significationem et formam pristinam immutabiliter retineantur! Introductio linguae vulgaris debet separari ab actione sacrae Missae. Sacra Missa debet remanere ut est. Graves mutationes in liturgia introducunt graves mutationes in dogmata» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 371).

150 Il cardinale William Godfrey (1889-1963), arcivescovo di Westminster dal 1956. Aveva, tra le altre cose, osservato come «aliqui loquuntur de utilitate linguarum vulgarij in missionibus, sed varii missionarii intelligunt bene quod magnae difficultates oriri possint, causa varietatum linguarum tribuum, cum consequenti confusione. Non desunt, uti scimus, illi qui desiderant excludere linguam latinam totaliter a Missa in Liturgia occidentali, et non sine strepitu propagant eorum ideas. Verum est autem in hac quaestione rem conferentiae episcopali debere submitti, secus habebimus, ni fallor, magnam confusionem, speciatim in finitimis regionibus» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 373).

151 Juan Landázuri Ricketts (1913-1997), arcivescovo di Lima dal 1955, creato cardinale da Giovanni XXIII nel 1962; sulla sua partecipazione al Concilio si vedano Zorzini, *Il Cardinale Juan Landázuri Ricketts* e Ruiz, «Searching for Ecclesial Compromise». Aveva aperto il suo breve intervento affermando: «Schema de sacra Liturgia nobis praesentatum in genere placet cum respondeat fini intento eamdem sacram Liturgiam melius aptandi hodiernis necessitatibus cleri et populi christiani» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 375).

152 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 376-7.

153 Maximos IV Saigh (1878-1967), patriarca di Antiochia del Melchiti dal 1947. Al Concilio si distinguerà per una fiera e costante difesa della dignità e delle tradizioni delle Chiese orientali - che non dovevano in alcun modo essere subordinate alla tradizione latina - ma anche per una non comune capacità di apertura alle riforme conciliari; sulla sua partecipazione al Vaticano II si veda ora Doria, *Il contributo del patriarca Maximos IV Saigh*.

154 Dopo aver osservato che lo schema *De sacra liturgia* era di fatto destinato al solo rito latino, Maximos IV aveva aggiunto che gli pareva «que la valeur quasi absolue que l'on veut donner au latin dans la liturgie, dans l'enseignement et dans l'administration de l'Eglise

24.X.62. 3 ore di Concilio.¹⁵⁵ Messa bizantina.¹⁵⁶ Interventi particolarmente sulla lingua.¹⁵⁷ Descuiffi,¹⁵⁸ Gracias,¹⁵⁹ Bea. Tutti d'accordo.¹⁶⁰ Moderato card. Bacci.¹⁶¹ Pungente Parente (bella la rima, ma non simpatico l'uomo).¹⁶² Oggi una indovinata intervista di Maximos IV su «Il Popolo». Insomma: cattolici sì, latini no. Unità sì, confusione no. Il dogma è il dogma: la disciplina lo difende ma non se ne identifica.¹⁶³

25.X.[1962] Messaggio di pace del Papa ore 12.¹⁶⁴ Ottimo lavoro

latine, représente, pour l'Eglise Orientale, quelque chose d'assez anormal; car enfin le Christ a bien parlé le langage de son temps. C'est bien aussi dans la langue comprise de tous ses auditeurs, l'araméen, qu'il a offert le premier sacrifice eucharistique. Les Apôtres et les Disciples en ont fait autant. Il ne leur serait jamais venu à l'idée que, dans une assemblée chrétienne, le célébrant pût faire lire les péripécies scripturaires ou chanter les psaumes ou prêcher ou rompre le pain en utilisant une langue autre que celle de l'assemblée. [...] La langue latine est morte; mais l'Eglise reste vivante; et le langage, véhicule de la grâce et du Saint-Esprit, doit être lui aussi vivant, car il est pour les hommes et non pour les anges: aucune langue ne doit être intouchable...» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 377-8).

155 Sull'*Agenda 1962*, 24 ottobre, Capovilla appunta: «(Dopo messa S[anto] P[adre] va a riposare. Vedremo!) Ascolta 3 ore di concilio»; e lo stesso Giovanni XXIII scriverà quel giorno sulla propria agenda: «Oggi al Concilio, mia ascoltazione alla radio. Sempre interessante per parte delle persone che vi si individuano. Di solito ben preparate. L'avviamento verso il tema sempre difficile: e certo troppo diffuso. Resta però edificante la serietà in generale della preparazione di ciascuno. La questione del latino divide senz'altro quanti non sono mai usciti di casa, o d'Italia, da quanti appartengono ad altre nazioni, specialmente se in terra missionaria, o che pur essendo Italiani si trovano a vivere e a sacrificarsi nelle regioni lontane. Su questo punto del latino nella liturgia occorrerà procedere lento pede e per gradi» (Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 446).

156 La VI congregazione generale si era aperta con la celebrazione della messa in rito bizantino-melchita.

157 L'ordine del giorno prevedeva il dibattito sul proemio e il primo capitolo del *De sacra liturgia*.

158 Joseph Emmanuel Descuiffi (1884-1972), vescovo di Smirne dal 1937.

159 Valerian Gracias (1901-1978), arcivescovo di Bombay dal 1950, era stato creato cardinale - il primo indiano - da Pio XII nel 1953; cf. LeBlanc, *D'Agagianian à Wyszyński*, 312-14.

160 Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 400-8; 414-17.

161 Antonio Bacci (1885-1971), già segretario dei Brevi ai Principi, era stato creato cardinale da Giovanni XXIII nel 1960; cf. Wassilowsky, «Bacci, Antonio». Aveva aperto il suo intervento affermando: «Ne putetis me, utpote latinae linguae cultorem, nimium et exaggeratum esse fautorem linguae latinae in omnibus ritibus sacrae Liturgiae. Minime quidem; animo enim sum aperto ad intellegendas necessitates nostrorum temporum» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 408).

162 «Schema, salva reverentia» - aveva esordito Parente prima di scendere nei particolari - «verbositate et quadam levitate mihi laborare videtur, etiam cum gravia argumenta tangit. [...] Quae omnia stylo proprio Concilii Oecumenici congruere non videntur [...]. Videant sapientiores an totum schema ad aptiorem formam redigere conveniat, quod quidem ego maluerim» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 423-4).

163 «I cattolici orientali e gli ortodossi di fronte al Concilio ecumenico».

164 Il 22 ottobre il presidente Kennedy aveva annunciato alla nazione la decisione di decretare un blocco navale attorno all'isola di Cuba a seguito della scoperta dell'installazione,

compiuto in questi giorni di crisi cubana dalla Segreteria di Stato.¹⁶⁵ Ma il clima non è di paura. Ci si sente sicuri che la scintilla non scoccherà.¹⁶⁶ Il Papa prega molto. Mgr Dell'Acqua¹⁶⁷ mi dice: A Was[h]ington e a Mosca gradimento per le parole del S. Padre¹⁶⁸

da parte dell'Unione Sovietica, di missili balistici a medio raggio; i rapporti tra i blocchi erano diventati tesissimi, dando spazio alla possibilità più che concreta dello scoppio di un conflitto che avrebbe inevitabilmente condotto anche all'impiego di armi nucleari. A mezzogiorno del 25 ottobre era stato quindi trasmesso un radiomessaggio del papa in lingua francese nel quale dichiarava che l'«Eglise n'a rien tant à coeur que la paix et la fraternité entre les hommes, et elle travaille, sans se lasser, à les établir. Nous rappelions à ce propos les graves devoirs de ceux qui portent la responsabilité du pouvoir. Et Nous ajoutions: 'La main sur la conscience, qu'ils écoutent le cri angoissé qui, de tous les points de la terre, des enfants innocents aux vieillards, des personnes aux communautés, monte vers le Ciel: paix! paix!'. Nous renouvelons aujourd'hui cette solennelle adjuration. Nous supplions tous les Gouvernants de ne pas rester sourds à ce cri de l'humanité. Qu'ils fassent tout ce qui est en eux pour sauver la paix. Ils éviteront ainsi au monde les horreurs d'une guerre, dont nul ne peut prévoir quelles seraient les effroyables conséquences» (*Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. 4, 614-15). Sull'*Agenda 1962*, 24 ottobre, Capovilla aveva appuntato: «Si prepara messaggio per «Cuba»; il giorno seguente aveva scritto: «Registrazione messaggio di pace, trasmesso ore 12 Radio Vaticana».

165 Va tenuto presente che le difficoltà maggiori per un intervento vaticano derivavano dal fatto che la Santa Sede non aveva relazioni diplomatiche né con gli Stati Uniti – e la presenza di un presidente cattolico rappresentava un fattore di complicazione, più che un vantaggio – né con l'Unione Sovietica. Le informazioni fondamentali su questo intervento per la soluzione della crisi – che vedono coinvolti tra gli altri a vario titolo il sostituto Dell'Acqua, il capo del protocollo vaticano Igino Cardinale e p. Felix Morlion O.P. – restano a tutt'oggi quelle rese disponibili da uno dei principali negoziatori coinvolti: Cousins, *The Improbable Triumvirate*; riprese da Zizola, *L'utopia di papa Giovanni*, 15-25 e, più recentemente, da Schelkens, «Vatican Diplomacy after the Cuban Missile Crisis», 694-9. Su Cousins e il suo impegno per la distensione internazionale si veda ora Pietrobon, *Norman Cousins*.

166 Capovilla avrebbe reiterato questa convinzione – forse appoggiandosi proprio a questa nota di diario? – anche molti anni più tardi. Nel 1990 avrebbe scritto: «io sono convinto che, nemmeno per un solo istante, Kennedy e Krusciov avessero deciso in cuor loro di scatenare il conflitto. Ma poteva succedere; poteva accadere l'imprevisto, a seguito di un falso allarme. Invece non successe nulla di irreparabile. Il Papa pregò. Il Papa parlò. I suoi collaboratori della Segreteria di Stato e delle rappresentanze pontificie moltiplicarono e favorirono incontri, facilitati dalle dichiarazioni dei due massimi protagonisti, i quali avevano lasciato capire che la parola del Papa, autorevole a motivo della sua collocazione religiosa e del prestigio della sua riconosciuta amicizia per tutti i popoli, sarebbe stata positivamente valutata. Così fu», Giovanni XXIII, *Questo è il mistero della mia vita*, 9; nel 1994 ribadì: «Non mi è rimasta l'impressione che allora ci si ritenesse sull'orlo del precipizio, anche se la situazione era grave», Giovanni XXIII nel ricordo del segretario Loris F. Capovilla, 84.

167 Angelo Dell'Acqua (1903-1972) era sostituto della Segreteria di Stato dal 1953 ed era stato nominato arcivescovo da Giovanni XXIII nel 1958; una introduzione alla sua importante biografia si ritrova in Melloni, *Angelo Dell'Acqua*; sui rapporti con Capovilla si vedano le parti d'epistolario edite in Lanfranchi, «Con gratitudine, venerazione e amore».

168 Il fatto che Capovilla abbia appuntato sotto la data del 25 le reazioni positive dei governi statunitensi e sovietico significa che il messaggio era stato inviato loro prima che fosse reso pubblico: cosa che Capovilla avrebbe confermato più tardi in Giovanni XXIII, *Questo è il mistero della mia vita*, 9; d'altro canto già il 24 ottobre, a margine dell'udienza generale, il papa, volendo dare anzitutto un segnale ai sovietici – che sino a quel momento avevano sempre guardato alla Santa Sede come ad una propaggine del blocco occidentale –, aveva dichiarato: «il papa parla sempre bene di tutti gli uomini di stato i quali si occupano, di qua, di là, di su e di giù, a incontrarsi, per evitare

Fonti d'archivio

Archivio Ivan Bastoni, *Agenda 1962* di Loris Francesco Capovilla.
Archivio Ivan Bastoni, *Diario del Concilio Vaticano II, 11-25 ottobre 1962* di Loris Francesco Capovilla.
Fondazione per le scienze religiose (FSCIRE), Fondo Roncalli, b. 48.

Fonti a stampa

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. I, pars I. Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1970.

Argaya, J. *Diario de un concilio*. Edición y notas de X. Basurko y J.M. Zunzunegui. San Sebastián: Edatz Editorial Diocesana, 2008.

Balbo, L.; Siliberti, S. (a cura di). *Mons. Carlo Ferrari "Padre del Concilio". Diario (1962-1965)*. Mantova: La Cittadella, 2010.

Baldassarri, S. *Lettere dal Concilio*. Preda, A. (a cura di). Assisi: Cittadella, 2017.

Barberini, G. (a cura di). *La politica del dialogo. Le Carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*. Bologna: il Mulino, 2008.

Bastoni, I. (a cura di). *Il Tenente Capovilla. Diario, Documenti e immagini (1942-1943) di Loris Francesco Capovilla, Cappellano militare*. Assisi: Cittadella, Assisi 2022.

Belotti, R. (a cura di). *Gaudet Mater Ecclesia. Diario di Don Andrea Spada al Concilio Vaticano II*. Bergamo: Centro Studi Valle Imagna, 2012.

Beretta, R. «Il diario inedito di mons. A. Poma nella prima settimana del Concilio». *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 11(22), 2007, 547-62.

Bergonzini, M. *Diario del Concilio*. Leonelli, A. (a cura di). Modena: Paltrinieri, 1993.

Burkard, D; Bürkle, J. (Hrsgg.). *Konzil in der Perspektive. Heribert Schaaf und sein Tagebuch zum II. Vatikanum (1960-1965)*. Münster: Aschendorff, 2022.

Camara, H. *Circulares conciliares*. 3 voll. Org. L.C. Luz Marques y R. de Araújo Faria. Recife: CEPE, 2009.

Camara, H. *Circulares interconciliares*. 3 voll. Org. Z. Rocha. Recife: CEPE, 2008.

Camara, H. *Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II*. A cura di S. Biondo. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.

Capovilla, L.F. *XIII anniversario della morte di papa Giovanni, 1963-3 giugno-1976*. Roma: Tipografia Sanpiodécimo, 1976.

Capovilla, L.F. *Diaconia creatrice. «Lettere pastorali» e altri scritti nella Chiesa diocesana di Chieti e Vasto (1967-1971)*. A cura di M.G. Masciarelli. L'Aquila; Roma: Japadre Editore, 2006.

Capovilla, L.F. *Lettere da Sotto il Monte Giovanni XXIII, 1990-2015*. Recanati: Tecno-stampa, 2015.

Capovilla, L.F. *Prima lettera pastorale al clero e al popolo delle due diocesi. Eritis mihi testes (Atti, 1, 8), Città del Vaticano, 5 settembre 1967*. Roma: Tipografia Abete, [1967].

Capovilla, L.F.; De Luca, G.; Roncalli, A.G. *Carteggio 1933-1962*. A cura di M. Roncalli. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

Capovilla, L.F.; Zanella, V. (a cura di). *L'artista di Papa Giovanni. Carteggio Manzù-Capovilla e altre testimonianze*. Bergamo: Corponove Editrice, 1996.

in realtà la guerra e procurare un poco di pace all'umanità... », cit. in Zizola, *L'utopia di Papa Giovanni*, 21. Resta in ogni caso il fatto che il giorno seguente il messaggio del papa fu pubblicato sul *New York Times* come sulla *Pravda*.

- Carbone, V. *Il "Diario" conciliare di Monsignor Pericle Felici, Segretario Generale del Concilio Ecumenico Vaticano II*. A cura di A. Marchetto. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Coco, G.; Chappin, M.; Pagano, S. (a cura di). *I «Fogli di udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato*, vol. 1 (1930). Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2010.
- Coco, G.; Dieguez, A.M. (a cura di). *I «Fogli di udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato*, vol. 2 (1931). Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2014.
- Congar, Y. *Journal d'un théologien (1946-1956)*. Présenté et annoté par É. Fouilloux. Paris: Cerf, 2001.
- Congar, Y. *Mon journal du Concile*. Présenté et annoté par É. Mahieu. Paris: Cerf, 2002.
- Copello, S.L. *Memorias*. Buenos Aires: Alba Impresores, 2018.
- Croce, G.M. «Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani». *Archivum Historiae Pontificiae*, 23, 1985, 217-345.
- Croce, G.M. «Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani (continuazione)». *Archivum Historiae Pontificiae*, 24, 1986, 273-363.
- Croce, G.M. «Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani (conclusione)». *Archivum Historiae Pontificiae*, 25, 1987, 263-362.
- de Lubac, H. *Carnets du Concile*, 2 vols. Introduit et annoté par L. Figueux. Paris: Cerf, 2007.
- Declerck, L. (ed.). *Les agendas conciliaires de Mgr J. Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens*. Leuven: Peeters, 2009.
- Dieguez, A.M. «Il governo della diocesi di Roma nel primo Novecento. I Fogli di udienza del card. Pietro Respighi (1900-1913)». *Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscelanea di testi, saggi e inventari*, 10. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2018, 7-486.
- Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. 2. Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1961.
- Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. 4. Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1963.
- Döpfner, J., *Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Herausgeber von P. Pfister. Regensburg: Schnell & Steiner, 2006.
- Edelby, N. *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*. Cannelli, R. (a cura di). Cinisello Balsamo: San Paolo, 1996.
- Francesco, *Telegramma di cordoglio del Santo Padre per la morte del Cardinale Loris Francesco Capovilla*, 27 maggio 2016. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/05/27/0381/00886.html>
- Giorgi, P. *Il diario conciliare di E. Florit. L'esperienza di un vescovo italiano al Vaticano II* [tesi di laurea]. Roma: Università degli studi di Roma III, 2000.
- Giovanni XXIII. *Lettere 1958-1963*. A cura di L.F. Capovilla. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.
- Giovanni XXIII. *Lettere ai familiari, 1901-1962*, vol. 2. A cura di L.F. Capovilla. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1968.
- Giovanni XXIII. *Nostra pace è la volontà di Dio. Quaderni inediti*. A cura di M. Roncalli. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.
- Giovanni XXIII. *Pace e Vangelo. Agende del patriarca*. Vol. 2, 1956-1958. A cura di E. Galavotti. Bologna: Istituto per le scienze religiose di Bologna, 2008.

- Giovanni XXIII. *Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958-1963*. A cura di M. Velati. Bologna: Istituto per le scienze religiose, 2007.
- Giovanni XXIII. *Questo è il mistero della mia vita*, vol. 2. A cura di L.F. Capovilla. Bergamo: Grafica&Arte, 1990.
- Giovanni XXIII; Paolo VI. *Lettere di fede e amicizia. Corrispondenza inedita (1925-1963)*. A cura di L.F. Capovilla e M. Roncalli. Roma: Edizioni Studium, 2013.
- Giovanni Paolo I. *Opera omnia*, 2 ed. Vol. 3, *Vittorio Veneto, 1963-1966. Discorsi, scritti, articoli*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2011.
- Johnson, C.P. (ed.). *Vatican II As I Saw It. Letters, Journal, Diary and Papers of Lawrence Leslie McReavy*. Farnborough: St Michael's Abbey Press, 2015.
- Kagerer, P. «Wie ein erzbischöflicher Sekretär das Erste Vatikanum erlebte. Tagebuch Paul Kagerers (München) vom 22. November 1869 bis 31. März 1870». *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*, 44, 1999, 60-140.
- Köhn, J. *Beobachter des Vatikanum I. Die römischen Tagebücher des P. Georg Ulber OSB*. Regensburg: Pustet, 2000.
- L'Enfant Yves Congar. *Journal de la Guerre 1914-1918*. Notes et commentaires par S. Audoin-Rouzeau et D. Congar. Paris: Cerf, 1997.
- Lercaro, G. *Lettere dal Concilio, 1962-1965*. A cura di G. Battelli. Bologna: EDB, 1980.
- «Lettera del Cardinale Giovanni Battista Montini al Cardinale Amleto Cicognani, Segretario di Stato». *Istituto Paolo VI. Notiziario*, 7, 1983, 11-19.
- Malnati, E. *Il Concilio annotato giorno per giorno dal Vescovo Antonio Santin*. Trieste: Luglio Editore, 2023.
- Natalini, T. *I Diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti, 1916-1922*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 1994.
- Pagano, S. (a cura di). «In quotidiana conversazione». *G.B. Montini alla scuola di Pio XII (dai fogli di udienza, 1945-1954)*, 2 tomi. Città del Vaticano: Archivio Apostolico Vaticano, 2022.
- Pagano, S.; Venditti, G. (a cura di). *I diari di Achille Ratti*. Vol. 1, *Visitatore apostolico in Polonia (1918-1919)*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2013.
- Pásztor, L. «Il Concilio Vaticano I nel diario del cardinale Capalti». *Archivum Historiae Pontificiae*, 7, 1969, 401-89.
- Pásztor, L. (a cura di). *Il Concilio Vaticano I. Diario di Vincenzo Tizzani, 1869-1870*. Stuttgart: Hiersemann, 1991-92.
- Pecorari, P. «Libertà di coscienza e moderatismo politico. Il "Diario" inedito di Mons. Jacopo Bernardi sul Concilio Vaticano I». *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 29(1), 1975, 50-126.
- Pfister, P.; Treffler (Hrsgg). *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Regensburg: Schnell und Steiner Verlag, 2006.
- Poswick, P. *Un journal du Concile. Vatican II vu par un diplomate belge*. Édité par R.-F. Poswick et Y. Juste. Paris: François-Xavier de Guibert, 2005.
- Sale, G. *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II nei diari inediti del direttore della "Civiltà Cattolica" padre Roberto Tucci*. Milano: Jaca Book, 2012.
- Suenens, L.J. *Mémoires sur le Concile Vatican II*. Édités et annotés par W. Van Laer. Leuven: Peeters, 2014.
- Tardini, D. *Diario di un cardinale (1936-1944). La Chiesa negli anni delle ideologie nazifascista e comunista*. A cura di S. Pagano. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2020.
- Tardini, D. *Pio XII visto da vicino. Con un diario inedito del 1954*. A cura di C.F. Casula. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- Tizzani, V. *Effemeridi romane*. Vol. 1, 1828-1860. A cura di G.M. Croce. Città del Vaticano: Archivio Apostolico Vaticano, 2021.

- Tromp, S., *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Kommission für Glauben und Sitten*. Vol 3, *Vatikanisches Konzil*. 3 Bde. Herausgeber von A. Teuffenbach. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2011-15.
- Urbani, C. «“Nell’obbedienza al Santo Padre”. I diari del Concilio (1962) e del conclave (1963) di Giovanni Urbani, patriarca di Venezia». Luzzatto Voghera, G.; Vian, G. (a cura di), *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull’età contemporanea*. Brescia: Morcelliana, 2008, 111-50.
- Venditti, G. (a cura di). *I diari di Achille Ratti*. Vol. 2, *Nunzio apostolico in Polonia (1919-1920)*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2015.
- Wojtyła, K. *Il rinnovamento della Chiesa e nel mondo. Riflessioni sul Vaticano II: 1962-1966*. A cura di A. Dobrzyński e G. Marengo. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014.

Bibliografia

- «A colloquio con Mons. Capovilla. *Tantum aurora est*». *Cor Unum Informazioni*, 46(447), 2013, 19-22.
- Alberigo, G. *Breve storia del concilio Vaticano II (1959-1965)*. Bologna: il Mulino, 2005.
- Alberigo, G. «Formazione, contenuto e fortuna dell’allocuzione». *Fede tradizione profetia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Brescia: Paideia Editrice, 1984, 187-222.
- Alberigo, G. «Giovanni XXIII e il Vaticano II». Alberigo, G. (a cura di), *Papa Giovanni*. Roma; Bari: Laterza, 1987, 211-43.
- Alberigo, G. «L’esperienza conciliare di un vescovo». Istituto per le Scienze Religiose (a cura di), *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*. Bologna: EDB, 1984, 7-62.
- Alberigo, G. «L’ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del Cardinale Roncalli». *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l’École française de Rome en collaboration avec l’Université de Lille III, l’Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell’età contemporanea de l’Università di Roma-La Sapienza* (Rome, 28-30 mai 1986). Rome: École Française de Rome, 1989, 81-99.
- Alberigo, G. (diretta da). *Storia del concilio Vaticano II*. Vol. 2, *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione*. Bologna: il Mulino, 1996. Edizione italiana a cura di A. Melloni.
- Alberigo, G. «Un concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d’après son journal». Chenu, M.-D., *Moyen-Âge et modernité = Colloque organisé par le Département de la recherche de l’Institut catholique de Paris et le Centre d’études du Saulchoir à Paris sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino* (Paris, 28-29 octobre 1995). Paris: Cerf, 1997, 155-72.
- Albornoz, D.; Toso, M. (a cura di). *Il cardinale Raúl Silva Henríquez dono di Dio alla Chiesa e al Popolo Cileño*. Roma: LAS, 2007.
- Antonazzi, G. *Dietro il sipario. Sprazzi di vita ecclesiastica romana*. Genova: Marietti, 1997.
- Bastoni, I. (a cura di). *Forzare l’aurora a nascere. Trentacinque testimonianze in ricordo di Loris Francesco Capovilla*. Bergamo: Grafica & Arte, 2017.
- Bello, T. *La terra dei miei sogni. Bagliori di luce dagli scritti ugentini*. A cura di V. Angiuli; R. Brucoli. Terlizzi: Ed Insieme, 2021.
- Boato, M. (a cura di). *Loris Capovilla. Umiltà e dialogo*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2016.

- Burigana, R. «Felici, Pericle». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 46, 1996.
https://www.treccani.it/enciclopedia/periele-felici_%28Dizionario-Biografico%29/
- Capovilla, L.F. *Cinque letture*. Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1961.
- Capovilla, L.F. *Sette letture*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963.
- Capovilla, L.F. *Giovanni XXIII. Quindici letture*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1970.
- Capovilla, L.F. «Angelo Giuseppe Roncalli-Giovanni XXIII e i fratelli Cicognani». *Bollettino Diocesano di Faenza-Modigliana*, 73(7-12), 1986, 151-75.
- Capovilla, L.F. «Il concilio di papa Giovanni per la riforma e l'aggiornamento nella e della Chiesa. Intervista a cura di Daniele Gianotti e Maurizio Tagliaferri». *Rivista di teologia dell'evangelizzazione*, 16(32), 2012, 347-60.
- Capovilla, L.F. *I miei anni con Papa Giovanni XXIII*. Milano: Rizzoli, 2013.
- Carbone, V. «Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II». *Lateranum*, 44, 1978, 579-94.
- Carbone, V. «L'archivio del Concilio Vaticano II». *Archiva Ecclesiae*, 34-35, 1991-92, 57-67.
- Casula, C.F. *Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*. Roma: Studium, 1988.
- Chenu, M.-D. *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II, 1962-1963*. Édition critique et introduction par A. Melloni. Paris: Cerf, 1995.
- Confalonieri, C. *Pio XI visto da vicino*. Torino: S.A.I.E., 1957. Nuova edizione: Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993.
- Congar, Y. *Le Concile au jour le jour*, 4 vols. Paris: Cerf, 1963-1966.
- Cousins, N. *The Improbable Triumvirate. John F. Kennedy, Pope John, Nikita Khrushchev*. New York: W.W. Norton & Company, 1972.
- Croce, G.M. «Monsignor Vincenzo Tizzani ed il Concilio Vaticano I. A proposito di una recente pubblicazione». *Archivum Historiae Pontificiae*, 31, 1993, 307-48.
- De Giorgi, F. *Paolo VI. Il papa del Moderno*. Brescia: Queriniana, 2018.
- De Santis, F. «L'ombra del Papa. L'uomo che è più vicino a Giovanni XXIII». *Corriere d'Informazione*, 28-29 maggio 1963.
- Doria, P. *Il contributo del patriarca Maximos IV Saigh e della Chiesa greco-melchita al Concilio Vaticano II*. Todi: Tau editrice, 2023.
- Dykman, M. «Le cinquième concile du Latran d'après le diaire de Paris de Grassi». *Annuarium Historiae Conciliorum*, 14(2), 1982, 271-369.
- Fesquet, H. *Le Journal du Concile*. Paris: Editions Robert Morel, 1966.
- Fiore, E. «Card. Andrea Jullien». *La Pontificia Università lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri, e dei suoi discepoli*. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranense, 1963, 453-5.
- Forcesi, G. *Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliare nella città di Lercaro e Dossetti*. Bologna: il Mulino, 2011.
- Fouilloux, É. *Eugène, cardinal Tisserant (1884-1972). Une biographie*. Paris: Desclée de Brouwer, 2011.
- Fouilloux, É. *Yves Congar, 1904-1995. Una vita*. Bologna: il Mulino, 2023.
- Felici, P. «Il primo incontro con Papa Giovanni». *L'Osservatore Romano*, 3 giugno 1973.
- Frisón, B. *Cardenal Larraona*. Madrid: Instituto de Vida Religiosa, 1979.
- Galavotti, E. «Fascicoli curati da Loris Francesco Capovilla (1964-1979)». *Ioannes XXIII*, 3, 2015, 123-58.
- Galavotti, E. «Il concilio continua. Giovanni XXIII e la lettera *Mirabilis Ille* del 6 gennaio 1963: introduzione e sinossi critica». Melloni, A. (a cura di), *Tutto è grazia. In omaggio a Giuseppe Ruggieri*. Milano: Jaca Book, 2010, 115-69.

- Galavotti, E. *Il pane e la pace. L'episcopato di Loris Francesco Capovilla in terra d'Abruzzo*. Chieti: Textus Edizioni, 2015.
- Ganzer, K. «La conclusione dell'edizione degli atti del concilio di Trento». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 29, 2003, 389-403.
- Giovanni XXIII nel ricordo del segretario Loris F. Capovilla. *Intervista di Marco Roncalli con documenti inediti*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994.
- Goulart Costa, S. «D. José da Costa Nunes (1880-1976): um cardeal no Oriente». *Lusitania Sacra*, 19-20, 2006-07, 261-88.
- Guarnieri, R. «Quasi una Spy-Story (Kennedy-Kruscev-Papa Giovanni-De Luca-Togliatti)». *Bailamme*, 16(28), 2002, 137-87.
- Hennesey, J. «Francis Joseph Spellman, arcivescovo di New York». Guasco, M.; Guerriero, E.; Traniello, F. (a cura di), *Storia della Chiesa*. Vol. 23, *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991, 312-17.
- «I cattolici orientali e gli ortodossi di fronte al Concilio ecumenico. Intervista con il patriarca Massimo IV Saigh». *Il Popolo*, 24 ottobre 1962, 3.
- «I Padri del Concilio alla luce dell'insegnamento Pontificio ai cristiani e agli uomini di buona volontà». *L'Osservatore Romano*, 21 ottobre 1962, 1.
- Il Bussolante. «Il potente monsignore». *Il Borghese*, 22 febbraio 1962.
- «Il Sommo Pontefice riceve nella sala del Concistoro gli Osservatori Delegati al Concilio Ecumenico Vaticano II». *L'Osservatore Romano*, 15-16 ottobre 1962, 1.
- «La morte del Card. Gioacchino Albareda». *L'Osservatore Romano*, 21 luglio 1966, 2.
- «La morte del Cardinale Guglielmo Teodoro Heard». *L'Osservatore Romano*, 17-18 settembre 1973, 2.
- «La morte del Cardinale Michele Browne». *L'Osservatore Romano*, 1 aprile 1971, 2.
- La Valle, R. *Coraggio del Concilio. Giorno per giorno la seconda sessione*. Brescia: Morcelliana, 1964.
- La Valle, R. *Fedeltà del Concilio. I dibattiti della terza sessione*. Brescia: Morcelliana, 1965.
- La Valle, R. *Il Concilio nelle nostre mani*. Brescia: Morcelliana, 1966.
- Lai, B. *Il Papa non eletto. Giuseppe Siri, cardinale di Santa Romana Chiesa*. Roma; Bari: Laterza, 1993.
- Lamberigts, M. «The importance of Diaries for the Study of Vatican II». Schelkens, K. (ed.), *The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962-1963. Critically annotated bilingual edition*. Leuven: Peeters, 2011, 9-13.
- Lamberigts, M.; Declerck, L. «Gaudet Mater Ecclesia. Johannes XXIII's openingsrede op het Tweede Vaticaans Concilie». *Collationes*, 42(4), 2012, 363-79.
- Lanfranchi, M. (a cura di). «Con gratitudine, venerazione e amore». *Angelo Dell'Acqua nel ricordo di Loris Francesco Capovilla*. Sesto Calende: Centro Culturale «Card. Angelo Dell'Acqua», 2016.
- LeBlanc, J. *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada. Les diocèses catholiques canadiens des Églises latine et orientales et leurs évêques; repères chronologiques et biographiques, 1658-2002*. Montréal: Wilson & Lafleur, 2002.
- LeBlanc, J. *D'Agagianian à Wyszynski. Dictionnaire biographique des cardinaux de la première moitié du XXe siècle (1903-1958)*. Montréal: Wilson & Lafleur, 2017.
- Lefevvre, G. «Les Actes du Concile du Vatican II (1er partie)». *Revue théologique de Louvain*, 11(2), 1980, 186-200.
- Lefevvre, G. «Les Actes du Concile Vatican II (suite)». *Revue théologique de Louvain*, 11(3), 1980, 325-51.
- Loofs, F., «A New Collection of Acta Conciliorum Oecumenicorum: An Appeal». *The Harvard Theological Review*, 16(2), 1923, 187-95.

- Malnati, E.; Roncalli M. *Giovanni XXIII. Il Vaticano II, un concilio per il mondo*. Bolis Edizioni: Azzano San Paolo, 2022.
- Mangoni, L. *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*. Torino: Einaudi, 1989.
- Marchetto, A. «Il P. Henri de Lubac, S.J., dal suo diario al Concilio Vaticano II». *Archivum Historiae Pontificiae*, 47, 2009, 431-53.
- Marchetto, A. «Il padre Congar al Concilio Vaticano II». *Archivum Historiae Pontificiae*, 41, 2003, 253-70.
- Marotta, S. *Gli anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII*. Bologna: il Mulino, 2019.
- Mattei, G. «Quelle parole di una madre che aprirono una stagione di dialogo per la pace». *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 2023, 8.
- Mazzone, U. «L'esperienza di edizione del *Concilium Tridentinum*». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 29, 2003, 469-93.
- Melloni, A. (a cura di). *Angelo Dell'Acqua. Prete, diplomatico e cardinale al cuore della politica vaticana (1903-1972)*. Bologna: il Mulino, 2004.
- Melloni, A. «I diari nella storia dei concili». Chenu, M.-D. *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio, 1962-1963*. A cura di A. Melloni. Bologna: il Mulino, 1996, 9-53.
- Melloni, A. «Vivere il Concilio. Il diario del Vaticano II di Angelina Alberigo». Melloni, A.; Perroni, M.; Noceti, S. (eds), «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II*. Zurigo: Monaco: LIT, 2012, 99-135.
- Miozzi, U.M. *Il cardinale Francesco Saverio Roberti (1889-1977)*. Roma: Seam, 2015.
- Mores, F. «Segretario di papa Giovanni. Premesse a una storia documentaria». *Ioannes XXIII*, 3, 2015, 25-36.
- Osbat, L. s.v. «Cicognani, Amleto Giovanni». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 25, 1981.
[https://www.treccani.it/enciclopedia/amleto-giovanni-cicognani_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/amleto-giovanni-cicognani_(Dizionario-Biografico)/)
- Perin, R. s.v. «Tardini, Domenico». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 95, 2019.
[https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-tardini_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-tardini_(Dizionario-Biografico)/)
- Pietrobon, A. *Norman Cousins. Peacemaker in the Atomic Age*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2022.
- Quentin, H. *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*. Paris: Ernest Leroux, 1900.
- Riccardi, A. s.v. «Tardini Domenico». Campanini, G.; Traniello, F. (a cura di), *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, vol. 3/2. Casale Monferrato: Marietti, 1984, 832-4.
- Rolandi, L. *Emilio Guano. Religione e cultura nella Chiesa italiana del Novecento*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001.
- Romano, A. *Ernesto Ruffini. Cardinale arcivescovo di Palermo (1946-1967)*. Caltanissetta: Roma: Salvatore Sciascia Editore, 2002.
- Ruggieri, E. «Incontro con Papa Giovanni». *Nuova Antologia*, 108(2074), 1973, 190-206.
- Ruiz, R.I. «Searching for Ecclesial Compromise. The Role of Juan Landáuzuri Ricketts, Archbishop of Lima (Peru), During the Preparatory Phase of Vatican II (1961-1962)». *The Catholic Historical Review*, 109(4), 2023, 724-49.
- Schelkens, K. «Vatican Diplomacy After the Cuban Missile Crisis: New Light on the Release of Josyf Slipyj». *The Catholic Historical Review*, 97(4), 2011, 680-713.
- Schmidt, S. *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità*. Roma: Città Nuova, 1987.
- Sieben, H.J. «Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung». *Theologie und Philosophie*, 83(1), 2008, 1-31.

- Stabile, F.M. «Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: le lettere di un 'intransigente'». *Cristianesimo nella storia*, 11(1), 1990, 83-176.
- Suenens, L.J. *Ricordi e speranze*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1993.
- Testaferri, F. «Diari del Concilio: importanza e rischi. Due ermeneutiche a confronto». *Lateranum*, 74(2), 2008, 369-82.
- Toschi, M. «Enrico Bartoletti e il suo diario al concilio». A cura di A. Melloni; D. Menozzi; G. Ruggieri; M. Toschi. *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*. Bologna: il Mulino, 1996, 397-435.
- Trippen, N. *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*. 2 Bde. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003-05.
- Velati, M. «Giovanni XXIII e la curia romana: stato delle conoscenze e prospettive di ricerca». *Cristianesimo nella storia*, 25(2), 2004, 659-93.
- Venuto, F.S. «Michele Pellegrino al Concilio Vaticano II». *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 59(3), 2023, 435-88.
- Vian, G. «Loris Francesco Capovilla: la formazione veneziana e gli anni del patriarcato Roncalli». *Ioannes XXIII*, 3, 2015, 11-23.
- Vian, G. «Living the Gospel in History. 'Aggiornamento' and 'Rinnovamento' in John XXIII». Vian, G. (ed.), *The Papacy in the Contemporary Age*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2018, 115-44.
- von Senestrey, I. *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom I. Vatikanischen Konzil*. Herausgegeben von K. Schatz. Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1977.
- Wassilowsky, G. «Bacci, Antonio». Quisinsky, M.; Walter, P. (Hrsgg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. 2 Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 2013, 43-4.
- Zizola, G. «Un toccante discorso di Giovanni XXIII agli osservatori dei fratelli separati». *L'Avvenire d'Italia*, 14 ottobre 1962, 1-2.
- Zizola, G. *L'utopia di papa Giovanni*. Assisi: Cittadella, 1974.
- Zorzin, M. *Il Cardinale Juan Landázuri Ricketts. La Chiesa Peruviana e Latinoamericana nel periodo del Concilio Vaticano II*. Roma: Studium, 2018.

Semestral journal

Department of Humanities



Università
Ca'Foscari
Venezia