

# CONCILIO VATICANO I (1869-1870)

## 1. ATTORI E PROBLEMI

### 1.1. *Preparazione, convocazione e inaugurazione*

Durante il pontificato di Pio IX, l'idea della possibile convocazione di un concilio ecumenico prese consistenza fin dai primi anni; già nel 1849, il cardinale Luigi Lambruschini, prefetto della Sacra Congregazione dei Riti e bibliotecario di Santa Romana Chiesa, aveva suggerito a Pio IX l'opportunità di un tale evento; nel 1860 il tema del concilio tornò in una conversazione di monsignor Vincenzo Tizzani col papa; nel 1863 è possibile (ma non certo) che quest'ultimo ne abbia parlato col cardinale Nicholas Wiseman e con monsignor Félix-Antoine-Philibert Dupanloup. Effettivamente grandi e molteplici erano stati i cambiamenti avvenuti nella società rispetto al mondo in cui si era svolto il concilio di Trento: l'*Ancien Régime* era tramontato, e con esso l'alleanza fra trono e altare; si stavano anzi imponendo in tutto l'orbe cristiano sistemi politici che s'ispiravano a un liberalismo spesso volte caratterizzato da un forte atteggiamento anticattolico, o quanto meno anticlericale; nel mondo della cultura, la fede cristiana doveva fare i conti con l'illuminismo settecentesco e con il positivismo che muoveva i suoi primi passi. D'altro canto in ambiente cattolico si era andata sviluppando la corrente ultramontana, che sosteneva l'utilità di una forte adesione alle direttive della Santa Sede in ogni ambito della vita ecclesiale. Tutto ciò faceva sentire in molti animi la necessità di un nuovo concilio. Pio IX maturò lentamente questa idea, finché, il 6 dicembre 1864, poco prima della pubblicazione della *Quanta cura* e del *Syllabus*, inviò una consulta ufficiosa sull'argomento a quindici cardinali; le risposte giunsero entro la fine di gennaio 1865 e furono in gran maggioranza (13 contro 2) favorevoli.

Nel marzo 1865, Pio IX istituì dunque una *Commissio Directrix Particularis Cardinalium de Concilio Celebrando*, presieduta dal cardinale Costantino Patrizi Naro, e composta dai cardinali italiani Antonio Maria Panebianco, Giuseppe Andrea Bizzarri, Prospero Caterini, e dal

## Storia dei concili ecumenici

bavarese Karl August von Reisach (più avanti vi sarebbero stati aggiunti anche i cardinali italiani Alessandro Barnabò, Luigi Bilio, Annibale Capalti e Antonino Saverio De Luca); la commissione si riunì per la prima volta il 9 marzo. Nei mesi successivi il papa volle anche realizzare un sondaggio riservato riguardante gli argomenti dottrinali e disciplinari da trattare nel futuro concilio: furono così consultati 36 vescovi di varie nazioni, tutte europee (undici italiani, nove francesi, sette spagnoli, cinque dell'Impero austriaco, due bavaresi, un belga e un inglese). Nei primi mesi del 1866 questo sondaggio fu completato dalle richieste di suggerimenti dirette a sette patriarchi e vescovi di riti orientali, nonché al vicario apostolico di Costantinopoli e al patriarca latino di Gerusalemme. Il 24 maggio dello stesso anno la Commissione direttrice decise di dar vita a due altri organismi di studio: la Commissione teologico-dogmatica e la Commissione per le Chiese orientali e le missioni. I lavori di preparazione furono rallentati a causa della guerra austro-prussiana dell'estate 1866 e della situazione d'incertezza da essa provocata nelle relazioni internazionali.

Nel giugno 1867, comunque, Pio IX aveva ormai definitivamente deciso la convocazione del concilio, e rese pubblico questo suo proposito durante le solenni celebrazioni del MDCCC anniversario del martirio dei santi Pietro e Paolo, che videro riunirsi a Roma, fra il 20 giugno e il 1° luglio, circa 500 vescovi, 14.000 sacerdoti e 130.000 pellegrini stranieri. L'11 agosto 1867 la Commissione direttrice metteva dunque in cantiere le altre commissioni preparatorie: la Commissione per la disciplina ecclesiastica, la Commissione dei religiosi, la Commissione politico-ecclesiastica e la Commissione del cerimoniale. Furono quindi nominati gli esperti di questi organi: su un totale di 96 membri, 59 erano italiani, 13 tedeschi, 6 francesi, 5 spagnoli, 4 austriaci, 3 inglesi, uno russo, uno olandese, uno svizzero, uno statunitense, uno guatemalteco, uno suddito dell'Impero Ottomano; tra questi periti si trovano anche celebri nomi del mondo culturale ecclesiastico del tempo, come Karl Joseph von Hefele, Franz Hettinger, Joseph Hergenröther (anche John Henry Newman fu invitato a lavorare come consultore, ma rifiutò); prevalevano numericamente gli elementi facenti parte della Curia romana o ad essa vicini, ecclesiastici di tendenze ultramontane e religiosi della Compagnia di Gesù. Il lavoro di queste commissioni fu una novità nella storia dei concili: probabilmente quest'attività di preparazione svolta a Roma fu dovuta al desiderio di non rendere oltremodo lunga l'assise conciliare, ma ebbe anche la conseguenza negativa di dare l'impressione, almeno in alcuni ambienti ecclesiastici dell'Europa centrale e settentrionale, che si volesse organizzare un concilio già "preconfezionato" nella Curia romana.

Un'altra questione posta in studio fu quella degli inviti: alla fine fu deciso di convocare per la partecipazione i vescovi residenziali e titolari, i cardinali anche se non vescovi, i prelati *nullius*, gli abati generali e i presidenti di congregazioni di monasteri, i generali degli ordini religiosi. Una novità rispetto al passato fu l'eliminazione quasi totale dell'intervento del potere politico: non fu infatti mandato alcun invito diretto ai sovrani cattolici, anche se non si escluse la loro collaborazione, qualora essi avessero voluto offrirla. Il 29 giugno 1868, con la bolla *Aeterni Patris*, Pio IX convocava a Roma i partecipanti al concilio per l'8 dicembre 1869. Fu anche mandata una lettera apostolica *ad omnes episcopos Ecclesiarum ritus orientalis communionem cum Apostolica Sede non habentes*, e una *ad omnes protestantes, aliosque acatholicos*, datate rispettivamente 8 e 13 settembre 1868: questo tentativo di approccio alle altre confessioni cristiane non ebbe molto successo, sia perché i tempi non erano ancora maturi per il dialogo né da una parte né dall'altra, sia per alcuni errori pratici, alquanto maldestri, commessi dalla Curia romana in tale occasione, che urtarono i destinatari dei documenti (mancanza di contatti preliminari alle lettere; pubblicazione delle lettere sui giornali romani prima che fossero consegnate agli interessati, ecc.).

Avviato il lavoro delle commissioni e risolta la questione degli inviti, si dovette affrontare il problema del regolamento; esso fu studiato principalmente da due consultori: il canonista della Università Gregoriana Sebastiano Sanguineti e lo storico dei concili Karl J. von Hefele; con il loro aiuto fu stilato un regolamento che, come nel Lateranense V e a differenza del Tridentino, sarebbe stato pubblicato prima dell'apertura del concilio. Esso prevedeva, tra l'altro, che il diritto di proposizione sarebbe spettato al papa, benché anche i padri conciliari potessero fare delle proposte: queste ultime, però, per giungere alla discussione, avrebbero dovuto essere vagliate dalla *Commissio de Postulatis* – i cui membri erano tutti di nomina papale –, e poi ricevere il beneplacito del pontefice; inoltre, si decise che si sarebbe discusso dei progetti di decreti già elaborati dalle commissioni preparatorie nelle congregazioni generali; eccetto la votazione solenne, si poteva votare *placet, non placet* o *placet iuxta modum*: in quest'ultimo caso bisognava poi trasmettere per iscritto alla deputazione competente le osservazioni; le eventuali modifiche sarebbero quindi state redatte da commissioni permanenti (deputazioni) che sarebbero succedute a quelle preparatorie (se ne istituirono però solo quattro, ritenendo superflua a tal uopo una deputazione politico-ecclesiastica, forse anche per timore di tensioni con i governi europei). Tutto ciò era pensato con l'intento di evitare discussioni interminabili. La presidenza del concilio era riservata al papa, che però sarebbe intervenuto solo nelle sessioni solenni. Il regolamento fu pubblicato con la lettera

## Storia dei concili ecumenici

apostolica *Multiplies inter* (27 novembre 1869) e presentato ai padri conciliari nella seduta presinodale del 2 dicembre 1869.

L'annuncio del futuro concilio fu causa di vivaci entusiasmi in gran parte del mondo cattolico, ma anche di preoccupazione in alcuni ambienti episcopali, accademici e diplomatici, che temevano un'assemblea sinodale troppo influenzata dal pontefice, e che giungesse a ribadire solennemente le condanne del *Syllabus* e a definire l'infallibilità del papa. In questo ambiente giunse a tendere ancor più gli animi un articolo della «Civiltà Cattolica» del 6 febbraio 1869 (*Corrispondenza dalla Francia*), nel quale, dopo aver operato, riferendosi ai fedeli transalpini, una distinzione tra «cattolici liberali» e «semplicemente cattolici», si affermava che questi ultimi desideravano un concilio breve, in cui venissero proclamate le dottrine del *Syllabus* e l'infallibilità dogmatica del pontefice, e ci si augurava che quest'ultima sarebbe stata decisa per acclamazione.

Già nei mesi precedenti l'apertura si andarono quindi delineando due gruppi, che saranno poi chiamati “maggioranza” e “minoranza”, indicando con la prima gli ambienti ultramontani, con la seconda gli antinfallibilisti. Tra i primi si contavano gli inglesi Henry Edward Manning e William Bernard Ullathorne, il belga Victor-Auguste-Isidore Dechamps, il tedesco Ignaz von Senestrey, il francese Louis-François-Désiré Pie, lo svizzero Gaspard Mermillod; tra i secondi i francesi Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, Georges Darboy, Henri-Louis-Charles Maret, i tedeschi Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Karl J. von Hefele (che aveva presente, da storico, il caso del papa Onorio), gli austro-ungarici Joseph Othmar von Rauscher, Friedrich Fürst zu Schwarzenberg, Josip Juraj Strossmayer; la minoranza godeva dell'appoggio di eminenti personaggi del cattolicesimo nordeuropeo, come il tedesco Johann Joseph Ignaz von Döllinger e l'inglese lord John Emerich Edward Acton. A fine agosto Döllinger, professore di storia ecclesiastica all'Università di Monaco di Baviera, dava alle stampe, sotto lo pseudonimo di “Janus”, un mordace scritto antinfallibilista, *Der Papst und das Konzil*; a novembre monsignor Dupanloup, vescovo di Orléans, pubblicava le *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infallibilité au futur concile*, nelle quali esponeva la sua convinzione dell'inopportunità della proclamazione di questo dogma.

Dal punto di vista politico, molte cancellerie nutrivano la preoccupazione di un ritorno del concilio sulla condanna degli errori moderni, ma prevalse in generale un atteggiamento di prudente attesa; unica eccezione fu il governo bavarese: il 9 aprile 1869 il cancelliere Chlodwig Fürst zu Hohenlohe-Schillingsfürst inviò a tutti i governi europei una circolare, che era stata in buona misura redatta da Döllinger, con la quale li invitava a concertare un'azione comune per intimare moderazione

alla Santa Sede negli ambiti delle condanne del *Syllabus* e della definizione dell'infalibilità pontificia; nessuno stato, però, aderì all'iniziativa, che cadde dunque nel vuoto.

Il concilio era ormai alle porte: il 2 dicembre 1869 aveva avuto luogo una riunione presinodale nella Cappella Sistina, che vide la presenza di circa 500 padri. Segretario del concilio era l'austriaco Joseph Fessler, vescovo di Sankt Pölten, nominato già il 27 marzo 1869. L'8 dicembre, nella basilica di San Pietro, iniziava il concilio Vaticano I, con una solenne cerimonia durata oltre sei ore, alla quale presero parte una grande folla di pellegrini e molte personalità, tra le quali vi era l'imperatrice-regina d'Austria-Ungheria Elisabetta e la regina del Württemberg Olga. Il concilio, che si svolse nel transetto di destra della basilica, contò sulla presenza di circa 700 padri, mentre più o meno 300 aventi diritto non si recarono a Roma per motivi di salute, di lontananza geografica o per altre difficoltà di vario genere. Il Vaticano I rappresenta dunque una grande novità per l'alto numero di partecipanti e per la loro ampia provenienza geografica: 250 erano giunti a Roma da continenti extra-europei (121 dalle Americhe, 61 dal Medio Oriente, 41 dall'Asia, 18 dall'Oceania, 9 dall'Africa); gli europei, nonostante la predominanza degli italiani (176 senza contare i padri della Curia romana), offrivano anch'essi un'impressione di grande distribuzione geografica: 88 francesi, 51 austroungarici, 41 spagnoli, 20 irlandesi, 19 tedeschi, 14 inglesi e scozzesi, 7 svizzeri, 6 belgi, 4 olandesi, ecc. Circa 120 vescovi provenivano dai territori dell'impero britannico. Da notare invece l'assenza di molti vescovi polacchi: il governo russo fu, infatti, l'unico a impedire a tutti i vescovi del suo territorio di recarsi a Roma. Si può ben affermare che il Vaticano I sia stato un concilio ecumenico, mondiale, non solo dal punto di vista teologico, ma, per la prima volta, anche da quello sociologico. L'incontro tra vescovi di tutto il mondo permise anche la soluzione di vari problemi ecclesiali a carattere internazionale: ad esempio, per la cura pastorale delle Isole Malvine, resa difficile dal contenzioso sulla sovranità dell'arcipelago esistente tra Gran Bretagna ed Argentina, si arrivò ad un accordo grazie all'incontro a Roma degli arcivescovi di Buenos Aires e di Westminster, Mariano José Escalada e Henry Edward Manning.

### 1.2. I primi mesi

Riunito il concilio, presieduto in rappresentanza di Pio IX dai cardinali Antonino Saverio De Luca, Giuseppe Andrea Bizzarri, Luigi Bilio, Annibale Capalti e Filippo De Angelis, si evidenziarono fin da subito le

## Storia dei concili ecumenici

divergenze fra la maggioranza e la minoranza; al primo gruppo (circa l'80% dei padri conciliari) appartenevano per lo più i vescovi italiani, spagnoli, latinoamericani, irlandesi e inglesi, belgi e olandesi, tirolesi e svizzeri, quelli dei territori di missione, una metà circa di quelli francesi, alcuni tedeschi e un discreto numero di americani e orientali; tra di essi c'erano comunque sfumature notevoli: in genere molto ostili al liberalismo e desiderosi di superare i residui del cesarismo del secolo XVIII (gallicanesimo, giuseppinismo, regalismo, giurisdizionalismo), quando si trattava dell'infallibilità del pontefice si dividevano in una gamma di posizioni che andavano dall'ultramontanismo più acceso alla pura accettazione della tradizionale teoria bellarminiana, secondo la quale il papa è infallibile quando, nella sua qualità di pastore supremo, insegna a tutta la Chiesa in materia di fede o determina un principio in materia di costumi, ma il privilegio dell'inerranza non si estende ai giudizi che vertono su semplici questioni di fatto o si basano su informazioni e testimonianze d'ordine meramente umano.

La minoranza (il restante 20% dei partecipanti al Vaticano I) era invece composta dalla maggior parte dei vescovi austroungarici e germanici, dalla metà dei francesi, da un buon numero di americani e orientali, da non pochi piemontesi. Alcuni di essi temevano che il concilio non si sarebbe potuto svolgere con il sufficiente grado di libertà, che fosse stato già "preconfezionato" dalla Curia romana e che si sarebbe tentata l'approvazione dell'infalibilità per acclamazione. Si delineò anche l'esistenza di un terzo partito, in una posizione di mezzo tra gli altri due: esso si riunì intorno al cardinale Henri de Bonnechose, arcivescovo di Rouen, a Joseph Fessler, vescovo di Sankt Pölten, e a Martin John Spalding, arcivescovo di Baltimora; questo gruppo però non giunse a rappresentare un ruolo rilevante nel complesso delle sedute conciliari.

Le preoccupazioni e le lamentele della minoranza aumentarono al momento dell'elezione dei membri delle quattro deputazioni (*Fede*, 14 dicembre; *Disciplina*, 14 dicembre; *Religiosi*, 20 dicembre; *Chiese orientali e missioni*, 14 gennaio; quella *de Postulatis* era di nomina pontificia): infatti in tali elezioni la maggioranza non lasciò quasi spazio ai membri dell'altro gruppo, i quali si convinsero ancor più che la possibilità di far sentire le loro ragioni sarebbe stata loro negata. Questo modo di procedere degli organizzatori del concilio fu un errore psicologico, in quanto creò fra i vescovi della minoranza un clima di sospetto nei confronti dei responsabili dell'andamento dell'assemblea, e quindi della Curia romana; questa invece, come si sarebbe poi visto, voleva giungere a un consenso più ampio possibile nella votazione dei decreti. Un altro fattore negativo fu la pessima acustica del luogo di riunione, che rendeva molto difficile l'ascolto e di conseguenza un reale dibattito.



Il 28 dicembre, nella quarta Congregazione generale, iniziò la discussione del primo schema sottoposto a dibattito, quello *de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*, preparato in buona parte dal padre Johannes Franzelin: il dibattito su questo progetto fu causa di sorprese sia fra i cardinali della Congregazione direttrice, sia tra i membri della minoranza; infatti lo schema sollevò le critiche di molti padri e fu messo in discussione sin dalle sue fondamenta: in conseguenza di ciò, la Deputazione della fede, il 10 gennaio, comunicò che si sarebbe redatto di nuovo il documento, tenendo in conto le critiche mosse nel dibattito. La duplice sorpresa venne d'un lato dal fatto che dagli organizzatori del concilio non ci si aspettava una tale critica ai progetti e si riteneva anzi di poter rapidamente approvare quanto preparato; nel campo della minoranza, invece, ci si rese conto che la libertà di espressione e di critica non sarebbe stata affatto conculcata, soprattutto perché la deputazione decise di cambiare il progetto senza metterlo ai voti (in questo caso sarebbe probabilmente stato approvato dalla maggioranza); le oscure previsioni di Döllinger riguardo a un concilio senza un minimo di libertà venivano dunque smentite dai fatti.

In attesa di un rifacimento del testo *De doctrina catholica*, furono sottoposti a discussione, già dal 10 gennaio, una serie di schemi della Deputazione della disciplina ecclesiastica: *De episcopis*, *De synodis et de vicariis generalibus*, *De sede episcopali vacante*, *De vita et honestate clericorum*, *De parvo catechismo*; anche qui ci si trovò con una forte insoddisfazione da parte di un gruppo consistente di vescovi, soprattutto riguardo all'ecclesiologia dell'episcopato e al progetto di un catechismo universale. Si giunse così a un punto morto; si era quasi alla fine di febbraio e, dopo due mesi e mezzo di concilio, ancora non era stato approvato nessun documento: fatto, questo, che faceva preoccupare molti vescovi che avevano premura di tornare al loro lavoro nelle diocesi. In questa situazione di stallo, il 22 febbraio, dopo aver distribuito ai padri sei nuovi schemi, veniva sancita un'interruzione del concilio, al fine di operare delle trasformazioni materiali nel luogo di riunione al fine di ottenere una migliore acustica. La sospensione delle sedute sarebbe durata sino al 14 marzo.

Intanto si era anche provveduto a redigere un complemento al regolamento, con l'intenzione di rendere più agili e veloci le discussioni, dato l'evidente fallimento del metodo sino allora seguito. Il nuovo sistema avrebbe così funzionato: ogni schema sarebbe stato distribuito ai padri i quali, entro dieci giorni, dovevano consegnare le loro osservazioni, messe per iscritto e indicanti la nuova versione proposta, alla deputazione che aveva presentato lo schema; questa avrebbe provveduto a riscriverlo tenendo conto delle osservazioni; la seconda versione

## Storia dei concili ecumenici

sarebbe stata quindi sottoposta a discussione in generale e capitolo per capitolo. L'esplicitazione del voto dei padri sarebbe avvenuto alzandosi in piedi o restando seduti; il presidente avrebbe potuto richiamare l'oratore nel caso questi stesse uscendo di tema; si sarebbe potuto mettere ai voti la chiusura anticipata di una discussione (dunque senza ascoltare tutti gli interventi previsti) su proposta di almeno dieci padri; le decisioni sarebbero state prese a maggioranza semplice. Il nuovo regolamento fu consegnato ai partecipanti al concilio lo stesso 22 febbraio, alla vigilia dunque dell'interruzione dell'assemblea.

La questione del regolamento provocò anche un *affaire* secondario che condusse alla caduta in disgrazia del prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, l'oratoriano Augustin Theiner: il 4 febbraio 1870 Döllinger, in un articolo firmato come "Quirinus", criticava il regolamento come poco liberale in confronto a quello di Trento, come risultava dalle minute degli atti del Tridentino, citando il Theiner; in primavera i vescovi austriaci e bavaresi della minoranza usarono nelle loro argomentazioni testi tratti dalle minute degli atti del concilio di Trento, conservate nell'archivio; Pio IX convocò il prefetto il 12 aprile, lo rimproverò per la filtrazione dei documenti, e al termine di un'indagine gli fu proibito l'esercizio della sua carica.

## 2. CANONI

### 2.1. *La costituzione dogmatica Dei Filius*

Intanto, di pari passo con i lavori del nuovo allestimento per il locale delle riunioni, la Deputazione della fede procedeva alla messa a punto di un nuovo schema, che sostituisse quello che era stato ritirato più di tre settimane prima; esso fu preparato da una sottocommissione costituita *ad hoc*, approvato dalla deputazione, distribuito ai padri il 14 marzo e sottoposto alla pubblica discussione nella congregazione generale del 18. Il testo della sottocommissione trattava solo una parte degli argomenti dello schema iniziale, e prevedeva nove capitoli che coprivano quasi tutto l'ambito della teologia dogmatica: Dio e creazione, rivelazione, fede, rapporti fede-scienza, Trinità, creazione e natura dell'uomo, elevazione e peccato originale, Verbo Incarnato, grazia. La deputazione, però, considerò opportuno scindere il progetto in due costituzioni e decise dunque di portare alla discussione solo una parte dello schema, ovvero i primi quattro capitoli. Si giunse così al dibattito pubblico, che procedette senza grandi contrasti e, grazie anche al ritmo piuttosto celere imposto dai presidenti, giunse rapidamente a una conclusione positi-



va il 12 aprile, quando, su 598 presenti, 515 votarono *placet* e 83 *placet iuxta modum*; tale risultato fu ratificato nella sessione solenne del 24 aprile da 667 padri conciliari, che approvarono all'unanimità la costituzione dogmatica *Dei Filius*.

Questo documento magisteriale si apre con un'introduzione che si riallaccia al concilio di Trento, presentando le conseguenze positive di tale evento, ma anche mostrando i cambiamenti avvenuti nella cultura e nella società a partire dal concilio ecumenico del secolo XVI: il mondo protestante, non avendo accettato gli insegnamenti del Tridentino, si è andato frantumando al suo interno aprendo la strada a una serie di atteggiamenti culturali in aperto contrasto con la fede cristiana: la perdita della fede nella Sacra Scrittura come dottrina rivelata, il razionalismo o naturalismo, il panteismo, il materialismo, infine l'ateismo. Anche la fede di molti cattolici si è persa o indebolita, e perciò il concilio vuole ribadire ancora una volta i pilastri della fede della Chiesa. Il documento si sviluppa quindi nei quattro capitoli summenzionati (*De Deo rerum omnium creatore*, *De revelatione*, *De fide*, *De fide et ratione*) e, alla fine del testo vi sono una serie di canoni di condanna con la consueta formula («si quis [...] anathema sit»), anch'essi suddivisi nei quattro capitoli suddetti. Il primo capitolo, su Dio in quanto creatore di tutte le cose, è piuttosto breve; in esso vengono ricordati alcuni attributi di Dio in quanto sostanza: unicità, onnipotenza, eternità, immensità, incomprendibilità, infinitezza, semplicità, immutabilità. Si rammenta che Dio è creatore e signore del cielo e della terra, ma essenzialmente distinto dal mondo e beato in sé e per sé stesso: si specifica come la sua azione creatrice è totalmente libera, sorge da sola bontà, per manifestare la sua beatitudine, e non per aumentarla o per acquistare alcuna perfezione; si ribadisce che la creazione riguarda sia la creatura spirituale (angeli), che corporale (mondo), che composta di anima e corpo (uomini). Infine viene affermato il governo provvidente della creazione esercitato da Dio e la sua totale scienza e prescienza. I canoni finali sono cinque e anatematizzano l'ateismo (1°), il materialismo (2°), il panteismo (3°), l'emanazionismo e l'idealismo assoluto (4°), la negazione della creazione *ex nihilo*, libera e finalizzata alla gloria di Dio (5°).

Il secondo capitolo, sulla rivelazione, è il più importante della costituzione, in quanto in esso si trova la condanna sia del razionalismo di stampo illuministico e positivista che del fideismo sviluppatosi in alcune correnti del tradizionalismo del primo Ottocento. Il documento si apre infatti con l'affermazione della capacità naturale di conoscere Dio posseduta dalla ragione umana: «Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create» («Ecclesia tenet et docet

## Storia dei concili ecumenici

Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse»). Al tempo stesso Dio ha concesso all'umanità una rivelazione soprannaturale, in modo che le verità raggiungibili con la ragione possano essere conosciute «facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore», e in quanto «ha ordinato l'uomo al fine soprannaturale, perché partecipi ai beni divini, che superano del tutto le possibilità dell'umana intelligenza». Questa rivelazione è contenuta nella Sacra Scrittura e nella tradizione non scritta; per quanto riguarda la prima si ricorda la dottrina tridentina sul canone dei libri sacri e sull'interpretazione degli stessi, che non può mai essere operata in contrasto con la tradizione, cioè con il senso «che ha creduto e crede la santa madre Chiesa». Della tradizione si afferma che essa è stata «ricevuta dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo o trasmessa quasi di mano in mano dagli stessi apostoli per ispirazione dello Spirito Santo». Gli anatematismi corrispondenti al secondo capitolo proibiscono: la negazione della conoscibilità naturale di Dio (1°); l'affermazione per la quale si ritiene «impossibile o inutile che l'uomo sia istruito dalla rivelazione divina su Dio e sul culto che gli si deve rendere» (2°); la negazione della possibilità dell'elevazione dell'uomo, da parte di Dio, a una conoscenza e perfezione soprannaturali, in nome di una autonoma capacità umana di pervenire al bene e alla verità (3°); la negazione totale e parziale del canone biblico secondo l'elenco tridentino (4°).

Il capitolo seguente verte sulla fede, considerata dapprima come *fides qua* e poi come *fides quae*. Per l'aspetto soggettivo (la virtù della fede), vi si rinviene la celebre definizione per la quale essa è «una virtù soprannaturale, per la quale, sotto l'ispirazione divina e con l'aiuto della grazia, noi crediamo vere le cose da lui rivelate, non a causa dell'intrinseca verità delle cose percepite dalla luce naturale della ragione, ma a causa dell'autorità di Dio stesso, che le rivela, il quale non può né ingannarsi né ingannare». La fede è suffragata dai motivi di credibilità: le profezie, i miracoli e la Chiesa stessa per causa della sua propagazione, santità, fecondità nel bene, unità e stabilità; inoltre per l'atto di fede è anche necessaria l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo. Tutto ciò non elimina però la libertà della persona umana, che può non riconoscere i motivi di credibilità e può anche resistere alla grazia. Per quanto riguarda il contenuto oggettivo della fede, si ricorda che esso comprende non solo «tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta o tramandata», ma anche ciò «che la Chiesa propone da credere come divinamente rivelato sia con un giudizio solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale». Infine si ribadisce la necessità della fede cattolica per la salvezza, per arginare l'indifferentismo e il relativismo religioso che si andava sviluppando nella cultura ottocente-

sca. I sei canoni relativi al capitolo terzo anatematizzano: l'affermazione dell'indipendenza della ragione umana rispetto alla rivelazione di Dio (1°); l'identificazione della fede rivelata con la conoscenza naturale di Dio e della morale (2°); la negazione dei motivi esterni di credibilità, che riduce la fede ad una esperienza interiore soggettiva (3°); la negazione della possibilità dei miracoli (4°); la teoria dell'atto di fede enunciata da Georg Hermes (che non è nominato nel documento), la quale considera tale atto come frutto di un puro processo razionale il quale, se svolto correttamente, conduce necessariamente all'assenso (5°); l'indifferentismo religioso e la teoria hermesiana sulla liceità della sospensione dell'assenso alla rivelazione (6°).

L'ultimo capitolo verte sui rapporti tra fede e ragione: si afferma l'esistenza di due ordini di conoscenza (ragione e fede, appunto) distinti fra loro per il principio (ragione naturale, fede divina) e per l'oggetto (verità comprensibile dalla ragione naturale, misteri nascosti in Dio). Si ricorda poi che la ragione illuminata dalla fede può pervenire «a una certa conoscenza molto feconda» dei misteri divini, ma non può riuscire a raggiungere la medesima chiarezza e profondità con cui conosce le verità che formano il suo oggetto proprio: «i misteri divini, infatti, per loro intrinseca natura, sorpassano talmente l'intelligenza creata, che anche se trasmessi per divina rivelazione e ricevuti mediante la fede, rimangono avvolti nel velo della fede e quasi avviluppati in una caligine». D'altra parte la costituzione nega che vi possa essere divergenza alcuna tra i due ordini di conoscenza, «poiché lo stesso Dio, che rivela i misteri e comunica la fede, ha anche deposto nello spirito umano il lume della ragione»: postulare una divergenza tra esse condurrebbe quindi ad affermare una contraddizione in Dio. Quando dunque sembra verificarsi una discrepanza tra i risultati dell'uso della ragione e della fede, vi sono due possibilità: o «i dogmi della fede non sono stati compresi ed esposti secondo il pensiero della Chiesa», oppure delle «opinioni false sono state scambiate per conclusioni della ragione». La Chiesa ha dunque il diritto e il dovere di «proscrivere la falsa scienza», mentre i fedeli non hanno il diritto di difendere ipotesi scientifiche che siano in contrasto con la fede. Si ricorda poi che «la Chiesa, ben lungi dall'opporvi allo studio delle arti e delle discipline umane, le favorisce e le promuove in ogni maniera. Essa infatti non ignora e non disprezza i vantaggi che ne derivano per la vita degli uomini; riconosce anche che esse, venute in qualche modo da Dio, signore delle scienze, possono condurre a Lui con l'aiuto della grazia, se usate come si deve». Si riconosce l'autonomia di principi e di metodi che le scienze possiedono, ma d'altro canto bisogna «evitare che, in contrasto con la dottrina divina, [esse] accolgano in sé degli errori, o che, sorpassando i propri limiti, invadano e

## Storia dei concili ecumenici

sconvolgano il dominio della fede». I tre canoni relativi al quarto capitolo anatematizzano chi affermi che tutti i dogmi della fede possono essere compresi e dimostrati con la ragione (1°), chi rivendichi la libertà dei risultati delle scienze umane anche in contrapposizione con le verità della fede (2°), chi prospetti che il progresso scientifico induca a un'interpretazione dei dogmi diversa da quella che la Chiesa riconosce e ha riconosciuto (3°). Quest'ultimo capitolo della *Dei Filius* riveste una particolare importanza se si considera il momento storico in cui esso è stato prodotto; il mondo della seconda metà del secolo XIX era infatti dominato dal Positivismo, caratterizzato da un forte ottimismo – non scevro di una certa ingenuità – nei confronti della scienza e del progresso da essa derivante, nonché da un disprezzo di tutto ciò che non fosse calcolabile e quantificabile (dunque anche del fenomeno religioso). Le precisazioni della costituzione sui rapporti tra fede e ragione avevano come obiettivo di smascherare il riduzionismo gnoseologico del razionalismo scienziato e di evitare che i fedeli cattolici si rifugiassero in un fideismo sentimentalista di fronte all'ambiente avverso alla religione che esprimeva la cultura del tempo.

### 2.2. *I tentativi d'ingerenza esterna*

Il Vaticano I provocò anche tutta una serie di dibattiti e di manovre propagandistiche o politiche esterne al concilio stesso: v'erano i salotti dell'alta società di Roma e di Parigi, ove si discuteva dei temi trattati dai padri; v'era il giornalismo, fenomeno culturale ancora sconosciuto al tempo di Trento; vi fu una considerevole produzione di opuscoli a favore dell'una o dell'altra opinione sulle questioni discusse; infine anche le cancellerie, seppur in misura sensibilmente minore rispetto al passato, seguirono il concilio e cercarono in qualche maniera e misura d'influenzarne il corso. In parte questa effervescenza fu causata dalla stessa Curia romana, che aveva posto norme molto rigide di segreto su tutti i lavori dell'assemblea: questa decisione favoriva il fatto che le notizie che filtravano, seppur poche e anche se non sempre corrispondenti alla verità, potevano esser divulgate e usate per infiammare gli animi delle persone che s'interessavano al concilio, proprio perché mancava una fonte ufficiale cui attingere. Da segnalare anche l'organizzazione, da parte della massoneria, di un anticoncilio a Napoli, iniziativa che ebbe comunque scarsissimo seguito.

Oltre ai salotti, la cui importanza, seppur non del tutto disprezzabile, non fu mai veramente rilevante, bisogna senz'altro prendere in considerazione i giornali e le riviste: alcuni favorevoli alla maggioran-

za, come «L'Univers» in Francia, «La Civiltà Cattolica» e «L'Unità» in Italia, «The Tablet» in Inghilterra, gli «Historisch-politische Blätter» in Germania, la «Dublin Review» in Irlanda; altri che appoggiavano la minoranza, come «Le Moniteur universel», «Le Correspondant» e «L'Avenir catholique» in Francia, l'«Allgemeine Zeitung» in Germania. Nel dibattito giornalistico si distinsero soprattutto l'ultramontano Louis Veuillot, che scriveva su «L'Univers»: gli articoli di questo giornalista furono alquanto importanti per la presa che avevano sul clero e sul laicato francesi e il loro peso si vide nel fatto che i vescovi francesi antinfallibilisti dovevano sempre tenere presente che conducevano la loro battaglia contro la definizione del dogma in contrasto con le idee della grande maggioranza dei loro preti e dei loro fedeli. Per l'altro bando va ricordato il Döllinger, che scriveva su l'«Allgemeine Zeitung», con lo pseudonimo di “Quirinus”, una sezione fissa dal titolo *Römische Briefe vom Konzil (Lettere romane dal Concilio)*, la quale era sovente redatta a partire da materiale inviato al professore di storia dal suo amico lord Acton, che si trovava a Roma.

Sempre nell'ambito della carta stampata, il mondo francofono vide la pubblicazione di un buon numero di opuscoli, che sostenevano le ragioni dell'una e dell'altra parte: particolarmente attivi furono in questo campo i monsignori Maret e Dupanloup per la minoranza – anche se sempre in maniera indiretta, incoraggiando altri a scrivere –, Dechamps per la maggioranza. Degno di menzione fu il “duello” di opuscoli fra l'oratoriano Alphonse Gratry, amico del vescovo di Orléans, e l'abate benedettino di Solesmes Prosper-Louis-Pascal Guéranger.

Si può affermare che il Vaticano I sia stato il primo concilio ecumenico libero da ingerenze del potere politico dopo il Lateranense IV e senz'altro il primo in assoluto celebrato in un regime di separazione tra politica e religione: infatti, alla convocazione dell'assemblea i governi non erano stati invitati dalla Santa Sede a mandare dei loro rappresentanti e nessuno aveva insistito per poterlo fare. Nonostante ciò, vi furono ripetuti tentativi di vari stati di intromettersi nel dibattito conciliare. In generale, la più grave preoccupazione del mondo politico in vari paesi era *in primis* che il concilio ribadisse in modo solenne le condanne contenute nel *Syllabus*; a questa si aggiungeva anche il timore verso una definizione sull'infallibilità pontificia che fosse troppo ampia e che permettesse al papa di intervenire nella politica attraverso il vincolo che si sarebbe venuto a creare tra le sue dichiarazioni e la coscienza dei cittadini cattolici.

Il governo che più si dette da fare fu quello dell'impero francese, che aveva anche una posizione di grande influenza sulla Santa Sede, poiché la sopravvivenza degli Stati pontifici, minacciati dal Regno d'Italia

## Storia dei concili ecumenici

che voleva portare a termine il processo di unificazione politica della penisola, dipendeva dall'aiuto militare fornito al papa da Napoleone III. L'ambasciatore francese a Roma era al tempo il marchese Gaston de Banneville, un uomo moderato, che cercava di non intervenire troppo nelle questioni conciliari, appoggiato in questa linea dal primo ministro Émile Ollivier. Il 2 gennaio del 1870, però, venne nominato ministro degli esteri Napoléon Daru, sostenitore di un forte intervento transalpino negli affari del concilio, nel senso di un appoggio agli sforzi della minoranza: egli, sinceramente cattolico, amico del conte Charles de Montalembert, riteneva che la proclamazione dell'infallibilità, o la reiterazione solenne delle condanne del *Syllabus*, avrebbe condotto inevitabilmente alla denuncia del concordato e al ritiro del contingente militare francese a Roma; volendo quindi scongiurare tale eventualità, si adoperò per dar man forte a Dupanloup, Maret e agli altri vescovi della minoranza. Daru cercò vanamente di procedere all'invio di un ambasciatore straordinario presso il concilio e di realizzare altre manovre: osteggiato da de Banneville, da Ollivier e dallo stesso imperatore, l'unica azione che riuscì a condurre in porto fu la presentazione al papa, ai primi d'aprile, di un memorandum contenente le inquietudini del governo francese, da trasmettere al concilio. A metà aprile Daru dovette dare le dimissioni per motivi alieni al Vaticano I e la politica francese tornò a essere più neutrale rispetto all'assemblea conciliare.

Anche in Inghilterra il primo ministro William Ewart Gladstone pensò di operare qualche intervento: lo spinsero a tali progetti, oltre all'antipapismo tipico dei britannici del tempo e all'amicizia che lo legava a Dollinger e ad Acton, il timore che infallibilità e conferma del *Syllabus* avrebbero provocato una reazione anglicana che avrebbe fatto naufragare la politica liberale che egli aveva intenzione di portare avanti in Irlanda. Questi progetti non si concretizzarono per il parere contrario del ministro degli esteri lord George William Clarendon e dell'agente a Roma Odo Russell (questi s'era abboccato anche col Manning): essi ritenevano che non valesse la pena rovinare le buone relazioni esistenti con la Santa Sede, ritenute assai importanti per il controllo della situazione irlandese.

Nel mondo germanico vi fu qualche iniziativa da parte del Regno di Prussia, dell'Impero Austro-ungarico e del Regno di Baviera. Il ministro plenipontezionario prussiano a Roma, Harry Kurt Edward von Arnim-Suckow, era un deciso fautore di una politica vigorosa a favore della minoranza: ma doveva mordere il freno perché il cancelliere Otto von Bismarck esitava a seguire i suoi consigli per non perdere il consenso dei cattolici tedeschi in un momento in cui si profilava già la guerra contro il Secondo Impero francese. In Baviera il cancelliere Hohenlohe, dopo



lo smacco subito con la circolare dell'aprile del 1869, seguì una politica molto più cauta: unico evento degno di rilievo fu l'appoggio offerto al memorandum francese. L'impero asburgico, rappresentato nella questione dall'ambasciatore a Roma Ferdinand von Trauttmansdorff e dal cancelliere Friedrich Ferdinand von Beust, compì una sola azione di rilievo, nel febbraio 1870, protestando per alcuni capitoli dello schema *de Ecclesia* che riguardavano i rapporti Chiesa-Stato e che erano redatti in un tono molto polemico verso il sistema politico liberale.

Deboli iniziative d'ingerenza furono infine poste in atto dai governi dei regni d'Italia, Spagna e Portogallo: questi ultimi due appoggiano infatti il memorandum francese, mentre Giovanni Lanza ed Emilio Visconti Venosta, rispettivamente primo ministro e ministro degli esteri della monarchia sabauda, cercarono d'indurre parte dell'episcopato italiano ad aderire alla minoranza, valendosi dell'azione di alcuni loro agenti.

### 2.3. *Il dibattito sull'infallibilità*

Il 9 febbraio 1870 la *Commissio de Postulatis* aveva espresso il suo parere positivo riguardo all'inclusione della questione dell'infalibilità papale nel dibattito conciliare – che era stata richiesta da varie petizioni, la più importante delle quali firmata da 380 padri – e aveva trasmesso a Pio IX tale decisione, rifiutando di accogliere alcune richieste volte a realizzare una votazione nell'assemblea su tale argomento. Il papa indugiò alcune settimane prima di far conoscere il suo parere; il 1° marzo comunicò la sua opinione favorevole al segretario del concilio e il 6 i padri ne vennero a conoscenza, ricevendo anche un capitolo da aggiungere allo schema *de Ecclesia*: quest'ultimo, redatto per buona parte dai gesuiti Clemens Schrader e Giovanni Perrone, era stato distribuito già il 21 gennaio. Nel testo addizionale si affermava che il papa non può sbagliare quando, nel compimento del suo dovere supremo di dottore di tutti i cristiani, definisce in virtù della sua autorità ciò che in materia di fede deve essere ammesso da tutta la Chiesa, e si aggiungeva che tale privilegio di inerranza o di infallibilità si estende allo stesso oggetto dell'infalibilità della Chiesa. Si chiese quindi ai padri di presentare i propri suggerimenti e osservazioni entro dieci giorni, ma, in seguito alle proteste della minoranza, la scadenza fu prorogata sino al 25 marzo.

Iniziò così un periodo di incontri e dibattiti, anche trasversali, tra maggioranza e minoranza, volti a trovare formule accettabili da tutti: oltre all'infalibilità così com'era presentata nel capitolo aggiuntivo, la minoranza faceva fatica ad accettare un'espressione già presente nello

## Storia dei concili ecumenici

schema *de Ecclesia*, secondo la quale il pontefice ha una giurisdizione ordinaria e immediata sulle Chiese dei pastori particolari, sia riuniti che considerati individualmente; questa frase – temevano i padri avversari dell'ultramontanismo – avrebbe ridotto i vescovi alla condizione di vicari del papa, considerando anche che il carattere originario della potestà episcopale non veniva affermato altrettanto chiaramente e fortemente.

Consegnate le osservazioni, nacque però un'ulteriore elemento di scontro: infatti, tra il 10 e il 16 aprile, si erano riuniti nove membri della *Commissio de Fide* per decidere un'azione comune volta a scorporare dallo schema *de Ecclesia* le parti riguardanti il romano pontefice, per farne una costituzione a parte da portare quanto prima a votazione. Essi erano: Henry Edward Manning, arcivescovo di Westminster; Ignaz von Senestrey, vescovo di Ratisbona; Mieczyslaw Halka Graf von Ledóchowski, arcivescovo di Gnesen e Posen (oggi Gniezno e Poznan); Patrick Leahy, arcivescovo di Cashel; Bartolomeo D'Avanzo, vescovo di Calvi e Teano; Konrad Martin, vescovo di Paderborn; Federico Maria Zinelli, vescovo di Treviso; Pierre de Preux, vescovo di Sion; e Walter Steins, vicario apostolico di Calcutta. Essi tentarono inutilmente di convincere dapprima il cardinale Bilio, poi il cardinale De Angelis a favorire tale loro iniziativa, e si decisero quindi di rivolgersi a Pio IX. Questi era intanto sottoposto a pressioni di diverso tipo: il cardinale Giacomo Antonelli, segretario di stato, era fortemente contrario ad anticipare il dibattito sull'infallibilità per questioni politiche concernenti le relazioni con gli Stati europei; anche l'ambasciatore francese interveniva nello stesso senso, mentre Dupanloup e Darboy (quest'ultimo arcivescovo di Parigi) scrivevano al papa per scongiurare tale anticipo. Così trascorsero alcuni giorni finché il 27 aprile si fece pubblica la decisione del papa di accogliere la proposta di Manning, Senestrey e degli altri sette vescovi. La minoranza si rassegnò comunque rapidamente a tale fatto; se da un lato la maggioranza temeva che il dibattito sull'infallibilità scivolasse fino alla primavera del 1871, quando i vescovi provenienti dalle terre più lontane (per lo più infallibilisti) non sarebbero potuti più stare a Roma per non allungare troppo la loro assenza dalle loro circoscrizioni, la minoranza pure nutriva il timore che la votazione potesse a questo punto essere effettuata in estate, momento da loro (per lo più europei) previsto per un rientro nelle rispettive diocesi. Dunque si ebbe solo una protesta redatta in termini piuttosto forti da von Ketteler e firmata da 71 padri conciliari.

Dal 27 aprile all'8 maggio la *Deputatio de Fide* lavorò per adattare il testo alle osservazioni presentate dai padri: si addivenne comunque a una formulazione che concedeva ben poco alle rimostranze della minoranza: anzi, tra gli aggettivi che qualificavano la giurisdizione del papa

vi veniva aggiunto quello di “episcopale”; invece si cercò di ridimensionare leggermente l’ambito dell’infallibilità, qualità che nella nuova versione veniva ad assistere il pontefice quando definisce in virtù della sua autorità apostolica ciò che in materia di fede e di morale deve essere ammesso come di fede o negato come contrario alla fede. Il 13 maggio ebbe quindi inizio il dibattito sul nuovo testo nel suo insieme, che si protrasse, con una certa passione da entrambe le parti, sino al 2 giugno; a questa data, avevano già preso la parola 65 padri (26 dei quali appartenenti alla minoranza) e bisognava ancora ascoltarne 40. Ora, in questa giornata, circa 150 padri firmarono una petizione di chiusura anticipata del dibattito: la proposta fu votata e approvata il giorno 3. La minoranza si lamentò fortemente di tale decisione come di un sopruso, ma probabilmente essa fu dettata più che altro dalla stanchezza dei padri e dal fatto che le argomentazioni nei vari discorsi si ripetevano di frequente; ad ogni modo questa decisione inevitabilmente peggiorò la percezione degli antinfallibilisti, che ebbero l’impressione che non li si volesse lasciar esprimere in modo completo. Terminata la discussione sull’insieme della costituzione, mancava ora il dibattito capitolo per capitolo, che ebbe inizio pochi giorni dopo, il 6 giugno.

Il prologo e i primi due capitoli (sull’istituzione del primato apostolico in san Pietro e sulla perpetuità di tale primato nei romani pontefici) furono approvati senza grandi problemi e alquanto rapidamente. Il 9 giugno iniziava dunque la discussione sul capitolo III, che verteva sul valore e sulla natura del primato. Il dibattito su questo testo fu più lungo: esso durò sino al giorno 14. La potestà di giurisdizione del papa era infatti descritta come *ordinaria, episcopalis e immediata*, e l’uso di questi aggettivi faceva temere i vescovi della minoranza riguardo a una possibile eccessiva svalutazione del corpo episcopale, che a loro avviso correva il rischio di esser ridotto a un’insieme di vicari o di delegati del pontefice; gli avversari di questi tre aggettivi potevano addurre il fatto che non si trovavano, nella tradizione dottrinale patristica e teologica, molti precedenti dell’utilizzo di tali espressioni.

Il 15 giugno iniziava quindi la discussione sulla parte più problematica, cioè l’infallibilità del pontefice: di speciale rilievo fu l’intervento del cardinale von Rauscher, arcivescovo di Vienna, che invitò a usare la formula di sant’Antonino di Firenze (1389-1459): «*successor sancti Petri utens consilio et requirens adiutorium universalis Ecclesiae errare non potest*»; e commentava il porporato austriaco: «se la parola *adiutorium* non piace, si metta *testimonium*, o si scelga un’altra formula, che tuttavia esprima senza ambiguità che il consenso delle Chiese – precedente, concomitante o successivo – è necessario». Il 18 giugno il cardinale Filippo Maria Guidi, arcivescovo di Bologna, domenicano, appartenente

## Storia dei concili ecumenici

alla maggioranza, fece un tentativo di mediazione: propose infatti una spiegazione dei limiti dell'infalibilità pontificia in questi termini:

[...] Romanum Pontificem debere diligentiam, magnam plus minus-que iuxta rei gravitatem aut difficultatem, apud Ecclesiarum pastores et doctores instituere; non, intelligamus nos, ut ab eis auctoritatem iudicandi mutuetur, vel sine illis plenam non habeat aut potestatem aut exercitium, sed ut resciat et cognoscat, an in deposito traditionis veritas definienda vere contineatur [...].

Al termine del suo discorso Guidi proponeva poi di apporre due canoni di anatema: il primo andava nel senso di rafforzare il valore del magistero pontificio:

Si quis dixerit, decreta vel constitutiones a Romano Pontifice tamquam Petri successore editas, continentis aliquam fidei vel morum veritatem, vel proscribentes aliquem errorem contra fidem, easque ab ipso pro sua suprema apostolica auctoritate Ecclesiae universae propositas non esse illico et statim cum toto affectu venerandas, et toto corde credendas, vel posse reformari; anathema sit.

Ma il secondo canone proposto dal cardinale italiano voleva invece individuare dei limiti al potere del papa:

Si quis dixerit, Romanum Pontificem, cum haec edit decreta seu constitutiones, agere ex arbitrio et ex se solo, independenter ab Ecclesia, id est separate, non autem ex consilio episcoporum traditionem Ecclesiarum exhibentium; anathema sit.

L'intervento dell'arcivescovo di Bologna fu male accolto da Pio IX, che convocò il Guidi e gli palesò con energia il suo malcontento per il discorso tenuto.

Iniziava intanto il mese di luglio e la calura estiva, e molti padri europei erano ansiosi di poter rientrare nelle loro diocesi: vi furono quindi giornate di intenso lavoro per inserire le osservazioni che erano state proposte in giugno. Vi furono anche le ultime manovre, sia di esponenti della maggioranza che della minoranza, per operare cambiamenti all'ultimo momento secondo le opinioni di ciascuno. Particolare importanza rivestirono gli apporti di monsignor Konrad Martin, vescovo di Paderborn, e del cardinale Paul Cullen, arcivescovo di Dublino, nonché l'inserzione, all'ultimo momento, per volontà della maggioranza e per l'intervento di Pio IX, della formula «non autem ex consensu Ecclesiae», riferita

all'irreformabilità *ex sese* delle definizioni del papa («queste definizioni del Romano Pontefice sono irreformabili per sé stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa»). D'altro canto la precisazione *cum ex cathedra loquitur* fece prevalere la tesi per la quale la portata dell'infallibilità pontificia era riservata agli insegnamenti solenni, e la stessa infallibilità veniva strettamente messa in connessione con l'infallibilità della Chiesa («ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam [...] instructam esse voluit»). L'11 luglio, il relatore ufficiale dello schema, monsignor Vinzenz Gasser, pronunciò un discorso nel quale, commentando e puntualizzando il testo, mostrò i limiti dell'infallibilità pontificia e, dunque, come non vi fosse motivo di nutrire molti dei timori dei padri della minoranza; questi ultimi ritennero che l'esposizione era stata per loro soddisfacente, ma che proprio per questo avrebbe eliminato ogni loro speranza di vedere il testo modificato. Il 13 luglio ci fu la votazione finale: su 601 padri, 451 votarono *placet*, 88 *non placet* e 62 *placet iuxta modum*; va aggiunto che una cinquantina di partecipanti al concilio non furono presenti alla votazione, pur essendo a Roma.

Di fronte a quest'ultima sconfitta dell'antinfallibilismo, una sessantina di padri ritenne di non sentirsi più a loro agio in vista della votazione solenne della costituzione, e lasciò Roma; in tal modo non avrebbero dovuto votare contro un testo che riguardava così da vicino il sommo pontefice, fatto che avrebbe potuto esser interpretato come un gesto pubblico di sfida o quantomeno di opposizione al papa. Il 18 luglio ebbe quindi luogo la lettura del testo finale della costituzione *Pastor aeternus* di fronte a 535 padri conciliari: di questi, 533 diedero la loro approvazione; alla votazione seguì una lunga e unanime acclamazione. Subito dopo, Pio IX pronunciò un'allocuzione, nella quale volle ricordare come l'infallibilità pontificia appena riconosciuta non sarebbe stata usata in contrasto con la potestà episcopale, anzi ne sarebbe stato un aiuto: «Summa isti Romani Pontificis auctoritas, venerabiles fratres, non opprimit sed adiuvat, non destruit sed aedificat, et saepissime confirmat in dignitate, unit in charitate, et fratrum, scilicet episcoporum, iura firmat atque tuetur». Avvenuta la definizione solenne del dogma, i due padri che avevano votato *non placet* – Luigi Riccio, vescovo di Caiazzo, ed Edward Fitzgerald, vescovo di Little Rock – vi aderirono anch'essi e parteciparono al *Te Deum* che coronò la sessione.

#### 2.4. La costituzione dogmatica *Pastor aeternus*

Il documento conciliare si compone di un prologo e quattro capitoli: I. *De apostolici primatus in beato Petro institutione*; II. *De perpetuitate*

## Storia dei concili ecumenici

*primatus beati Petri in Romanis Pontificibus*; III. *De vi et ratione primatus Romani Pontificis*; IV. *De Romani Pontificis infallibili magisterio*. In questa costituzione, a differenza della *Dei Filius*, gli anatemi sono posti alla fine di ogni capitolo. Nel prologo viene ricordato il fine dell'istituzione del primato petrino da parte di Cristo, ossia l'unità dei fedeli e della Chiesa:

Perché l'episcopato stesso fosse uno e indiviso e perché la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione grazie alla stretta e reciproca unione dei sacerdoti, prepose il beato Pietro agli altri apostoli e stabilì nella sua persona il principio perpetuo e il fondamento visibile di questa duplice unità.

Inoltre viene addotta, a motivo della decisione di una definizione solenne di tale verità, la situazione della Chiesa del momento, nel quale «le porte dell'inferno, con odio ogni giorno crescente, insorgono da ogni parte contro questo fondamento stabilito da Dio, per rovesciare, se possibile, la Chiesa»: si può notare qui un accenno al movimento storico che condusse alla definizione del dogma, e cioè la necessità di rafforzare l'unità interna della Chiesa, sempre più alle prese con le minacce esterne dell'ideologia liberale e dei regimi politici da essa scaturiti, caratterizzati sovente, al tempo del concilio, da atteggiamenti e legislazioni anticlericali e anticattoliche.

Il capitolo I (*L'istituzione del primato apostolico nel beato Pietro*), piuttosto breve, ribadisce il primato di giurisdizione conferito dallo stesso Cristo a Pietro, «a preferenza degli altri apostoli, sia presi singolarmente che tutti insieme»; queste affermazioni sono appoggiate sui passi evangelici di *Mt* 16, 16-19 e di *Gv* 21, 15-17. Si condanna quindi l'affermazione secondo cui «il beato apostolo Pietro non è stato costituito da Cristo Signore principe di tutti gli apostoli e capo visibile di tutta la Chiesa militante; ovvero che egli direttamente e immediatamente ha ricevuto dal Signore Nostro Gesù Cristo solo un primato d'onore e non un primato di vera e propria giurisdizione».

Il capitolo II (*La perpetuità del primato di Pietro nei Romani Pontifici*), anch'esso breve, ricorda la dottrina per la quale il primato è stato trasmesso, e continua a trasmettersi, da san Pietro ai suoi successori come vescovi della Sede di Roma, «da lui fondata e consacrata dal suo sangue». Per tale motivo la Chiesa romana è sempre stata un punto di riferimento e un elemento di unità per le altre Chiese. Conclude il capitolo il seguente anatema:

Se dunque qualcuno dirà che non è per istituzione dello stesso Cristo Signore o per diritto divino che il beato Pietro ha sempre dei succes-



sori nel primato sulla Chiesa universale; o che il Romano Pontefice non è successore del beato Pietro in questo primato: sia anatema.

Il capitolo III (*Valore e natura del primato del Romano Pontefice*) è più lungo dei primi due, e ha come obiettivo di portare un colpo definitivo al gallicanesimo e febronianesimo, nonché alle varie forme di regalismo, giuseppinismo e giurisdizionalismo: tutti questi fenomeni, seppur fortemente limitati nel secolo XIX rispetto all'ampiezza assunta nel XVIII, avevano lasciato tuttavia numerose tracce ancora presenti al momento del concilio. Innanzitutto si rinnova, senza riprodurla, la definizione approvata nella sesta sessione del concilio di Firenze e contenuta nella bolla d'unione coi greci *Laetentur coeli*; essa così recitava:

Item diffinimus Sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino Nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.

Quindi si specifica la natura del primato: esso è un potere ordinario, episcopale e immediato su tutte le altre Chiese («declaramus Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse»). Dunque sia i pastori che i fedeli debbono alla Sede apostolica subordinazione gerarchica e obbedienza nelle questioni che riguardano la fede e i costumi, la disciplina e il governo della Chiesa. Il documento conciliare ricorda poi che tale potere del papa non reca alcun danno alla potestà di giurisdizione dei vescovi, la quale viene anzi da esso affermata e rafforzata. In questo luogo si dichiara anche che i vescovi hanno un «potere di giurisdizione episcopale ordinaria e immediata, in virtù della quale [...], stabiliti dallo Spirito Santo come successori degli apostoli, in qualità di veri pastori pascono e governano il gregge loro affidato»; queste parole risultano molto importanti in quanto hanno lo scopo di evitare che il potere dei vescovi potesse essere interpretato – come temevano parecchi padri della minoranza – come vicario o delegato in relazione a quello del papa.

Viene poi rivendicata la libertà del potere della Santa Sede rispetto al potere politico: il papa «ha il diritto di comunicare liberamente, nell'esercizio del suo ufficio, coi pastori e coi fedeli di tutta la Chiesa».

## Storia dei concili ecumenici

Sono dunque condannate le opinioni e le pratiche volte a limitare questo diritto, e in particolare viene citato il *placet*: il diritto regio di placitazione, che aveva visto il suo apogeo nel secolo XVIII e ancora sussisteva in non pochi ordinamenti nel XIX, rivendicava infatti per il governo il diritto di esame e di autorizzazione preventivi riguardo a qualsiasi disposizione dell'autorità ecclesiastica e in special modo di quella pontificia; senza il permesso dell'autorità politica tali disposizioni non potevano avere pubblicità ed esecutività nel territorio dello Stato. Infine il capitolo quarto afferma anche il potere supremo di giurisdizione della Santa Sede all'interno della compagine ecclesiastica: «in tutte le cause di competenza della giurisdizione ecclesiastica si può ricorrere al suo giudizio. Nessuno, invece, potrà mettere in questione un giudizio pronunziato dalla Sede apostolica, alla quale nessuna autorità è superiore, e nessuno ha il diritto di giudicare le sue decisioni»; viene esplicitamente condannato il conciliarismo, con la negazione della liceità dell'appello al concilio ecumenico contro le sentenze della Santa Sede. L'anatema finale condanna chi affermi:

[...] che il Romano Pontefice ha solo un compito di vigilanza o di direzione, e non, invece, un pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, non solo in materia di fede e di costumi, ma anche in ciò che riguarda la disciplina e il governo della Chiesa universale; o che egli ha solo la parte più importante, e non la completa pienezza di questo potere; o che esso non è ordinario e immediato su tutte e ciascuna delle Chiese, come su tutti e ciascuno dei singoli pastori.

L'ultimo capitolo della costituzione (*Il magistero infallibile del Romano Pontefice*) verte appunto sulla questione più dibattuta del concilio; esso si apre con una lunga introduzione che ripercorre decisioni conciliari precedenti su questa verità di fede: la *Formula* di Ormisda sottoscritta dai padri del quarto concilio di Costantinopoli nella prima sessione della loro assemblea, la *Professione di fede* dell'imperatore romano d'Oriente Michele Paleologo letta nel secondo concilio di Lione, la bolla *Laetentur coeli* del concilio di Firenze. Si ricorda quindi l'azione svolta dai papi, in ottemperanza al comando di Cristo raccolto in *Lc* 22, 32, lungo tutta la storia della Chiesa, in difesa della purezza della fede e dell'ortodossia, di fronte alle minacce e ai pericoli che col trascorrere dei secoli si sono di volta in volta presentati al popolo cristiano: per svolgere tale compito all'interno della Chiesa, «questo carisma di verità e di fede, giammai defettibile, è stato accordato da Dio a Pietro e ai suoi successori su questa cattedra»; si pone anche l'accento sulla consultazione della Chiesa spesso operata dai papi nell'espletamento

di tale compito («cercando di sondare l'opinione della Chiesa sparsa sulla terra»).

Segue quindi la definizione solenne del dogma dell'infallibilità pontificia:

Ma poiché in questa età, in cui questa salutare efficacia dell'ufficio apostolico è più che mai necessaria, non mancano persone che ne contestano l'autorità, crediamo assolutamente necessario affermare solennemente la prerogativa, che l'unigenito Figlio di Dio si è degnato congiungere col supremo ufficio pastorale. Per questo Noi, aderendo fedelmente alla tradizione accolta fin dall'inizio della fede cristiana, per la gloria di Dio, Nostro Salvatore, per l'esaltazione della religione cattolica e la salvezza dei popoli cristiani, con l'approvazione del Santo Concilio, insegniamo e definiamo che il Romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo il suo ufficio di pastore e di dottore di tutti i cristiani, definisce, in virtù della suprema autorità apostolica, che una dottrina in materia di fede o di costumi deve essere ammessa da tutta la Chiesa, gode, per quell'assistenza divina che gli è stata promessa nella persona del beato Pietro, di quella infallibilità, di cui il Divino Redentore ha voluto fosse dotata la Sua Chiesa, quando definisce la dottrina riguardante la fede o i costumi. Di conseguenza queste definizioni del Romano Pontefice sono irreformabili per sé stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa. Se poi qualcuno, Dio non voglia!, osasse contraddire questa nostra definizione: sia anatema.

L'espressione *ex cathedra*, già presente negli scritti dei teologi medievali, e più frequentemente nei trattati di controversia con i protestanti, acquisisce però l'attuale preciso significato proprio con le parole della *Pastor aeternus* qui sopra menzionate.

### 3. EREDITÀ

#### 3.1. Interruzione del Vaticano I e immediato periodo postconciliare

Subito dopo la sessione del 18 luglio, molti padri conciliari lasciarono Roma, valendosi del permesso loro concesso di assentarsi fino all'11 novembre; dato però che più di un centinaio di partecipanti all'assemblea rimase a Roma, i lavori continuarono, seppure con un ritmo più lento. Il 26 luglio fu distribuito un progetto di costituzione sulle missioni (molti dei rimasti erano i padri provenienti dalle regioni più lontane

## Storia dei concili ecumenici

da Roma); il 20 agosto furono consegnate le osservazioni. Dalla metà di agosto si lavorò anche allo schema sulla disciplina, fino al 1° settembre, data dell'ultima sessione del concilio.

Infatti la situazione politica precipitava: il 19 luglio era scoppiata la guerra franco-prussiana, evento che induceva Napoleone III a ritirare, tra il 4 e il 6 agosto, la brigata che difendeva i resti dello Stato pontificio; il 29 agosto il governo italiano, convinto ormai dell'impossibilità di un intervento francese, annunciava la sua volontà di impadronirsi del Lazio; poco dopo, la battaglia di Sedan (30 agosto - 2 settembre) decideva le sorti della guerra a sfavore della Francia; il 7 settembre il governo sabauda inviava a Roma il conte Gustavo Ponza di San Martino in un tentativo d'impadronirsi della città senza giungere a uno scontro; l'11 settembre Pio IX rifiutava questi approcci italiani e il Regio Esercito penetrava nel Lazio; il 15 cadeva Civitavecchia e il 20 il generale Raffaele Cadorna guidava le sue truppe alla conquista della Città Eterna, ponendo fine al millenario dominio temporale dei papi. Il governo italiano assicurò che avrebbe garantito la libera prosecuzione del Vaticano I, ma Pio IX considerò che queste garanzie non fossero sufficienti e il 20 ottobre prorogò *sine die* il concilio, rifiutando anche proposte di continuarlo altrove, come quella espressa il 22 ottobre da Victor-Auguste-Isidore Dechamps, Henry Edward Manning e Martin John Spalding, di trasferirlo in Belgio, a Malines.

Per quanto riguarda la recezione immediata del Vaticano I, si possono considerare tre aspetti principali: l'accettazione totale dell'episcopato cattolico, senza eccezione; lo scisma dei vecchi-cattolici; le reazioni dei governi.

Per il primo aspetto bisogna ricordare che una parte dei vescovi della minoranza si era opposta alla definizione dell'infallibilità per questioni di opportunità (ostacolo alle relazioni con i protestanti e gli ortodossi; timore di reazioni negative da parte dei governi, ecc.) e non di dottrina: quindi non ebbe soverchie difficoltà ad accettare la decisione presa al Vaticano I, una volta sancita solennemente. In Francia la recezione da parte dei vescovi fu rapida: molti avevano fatto parte della maggioranza, mentre gli altri accolsero rapidamente il dogma appena dichiarato; anche quelli di tendenze più gallicane si sottomisero rapidamente, in parte perché pressati dal loro clero e dai loro fedeli – in grandissima maggioranza entusiasti del contenuto della *Pastor aeternus* – in parte perché la costituzione non poteva esser rifiutata neanche in una visione gallicana, dato che era stata votata dalla grande maggioranza dell'episcopato mondiale.

In Germania monsignor Paul Melchers, arcivescovo di Colonia, convocò alla fine di agosto una riunione dell'episcopato tedesco a Fulda, nella quale fu stilata una lettera pastorale collettiva che invitava i fedeli

ad aderire al dogma: solo sei vescovi non vollero firmare la lettera pastorale ma, tra l'agosto del 1870 e l'aprile del 1871, anche essi si sottomiserò, facendo pubblicare i decreti del concilio nella loro diocesi. Un po' più lenta fu l'adesione dei vescovi dell'impero asburgico: gli austriaci la espressero fra dicembre e gennaio, gli ungheresi nei primi mesi del 1871: gli ultimi furono Lajos Haynald, arcivescovo di Kalocsa (ottobre 1871), e Josip Juraj Strossmayer, vescovo di Diakovar (dicembre 1872). In tutto il resto del mondo, entro il 1872, anche i vescovi più dubbiosi avevano aderito alla dichiarazione conciliare sull'infallibilità.

Nell'ambito accademico germanico si andò invece organizzando una resistenza: Johann Joseph Ignaz von Döllinger e Johann Friedrich von Schulte (quest'ultimo professore di diritto canonico a Praga) convocarono una riunione di accademici a Norimberga, il 25 e 26 agosto 1870. Si formò un movimento contrario al Vaticano I, che però non riuscì a uscire dal mondo germanico (in Acton e in Gratry, ad esempio, prevalse il senso cattolico e non vollero prestarsi ad operare divisioni) e, in questo stesso mondo, non riuscirono ad ottenere l'appoggio di nessun vescovo.

Nella primavera del 1871 iniziarono a essere emesse censure canoniche contro i dissidenti (Döllinger fu scomunicato in aprile), i quali a fine maggio, in un incontro avuto a Monaco di Baviera, indissero una grande riunione da tenere nella stessa città in settembre; a quest'ultima pervennero circa 300 delegati provenienti per lo più dall'Austria, dalla Germania e dalla Svizzera, ma anche dalla Francia, dall'Olanda e da qualche altra nazione. Quest'assemblea, contro l'opinione dello stesso Döllinger, procedette alla creazione di una comunità scismatica: principali fautori di quest'azione furono, oltre allo Schulte, i professori Johann Friedrich di Monaco di Baviera, Franz Heinrich Reusch, Joseph Langen Hilgers e Franz Peter Knoodt di Bonn, Joseph Hubert Reinkens di Breslavia, Friedrich Bernhard Ferdinand Michelis di Braunsberg. Essendo privi di vescovi, si rivolsero alla Chiesa giansenista di Utrecht affinché il Reinkens potesse ricevere l'ordinazione episcopale: egli fu effettivamente consacrato nel 1873 dal vescovo di Deventer Jan Herman Heykamp; nacque così la Chiesa vetero-cattolica (*die altkatholische Kirche*), che comunque restò sempre un fenomeno alquanto limitato: nel momento di massima auge, intorno al 1875, ne facevano parte 125.000 persone in Germania, Svizzera e Austria. Significativo è il fatto che lo stesso Döllinger si rifiutò di entrare in tale nuova confessione, essendo i suoi intenti diretti a suscitare un'opposizione al Vaticano I all'interno della Chiesa cattolica e invece del tutto alieni alla costituzione di una Chiesa scismatica.

Le reazioni di alcuni governi al dogma dell'infallibilità, soprattutto di quello tedesco e di quello austro-ungarico, furono di aperta ostilità. In altre nazioni non vi fu alcuna reazione di rilievo, a causa di problemi

## Storia dei concili ecumenici

interni o internazionali: l'Italia aveva già sufficienti preoccupazioni per la Questione Romana, tali da non voler aggiungere un altro motivo di attrito col mondo cattolico; la Spagna era nel pieno della crisi istituzionale, passata alla storia come il Sessennio Rivoluzionario (1868-1874); la Francia doveva fare i conti con la grave sconfitta subita ad opera della Prussia, e con i sommovimenti interni della Comune di Parigi e della nascita della Terza Repubblica.

Nell'Impero Austro-ungarico, a partire dal 1870, fu posta in atto una politica anticlericale che durò fino al 1876; già il 25 luglio 1870 il governo denunciò il Concordato del 1855, molto favorevole alla Chiesa, con il motivo che esso era stato stipulato con un pontefice non infallibile e la proclamazione del dogma aveva cambiato la situazione; vi fu per vari anni una prevalenza dei liberali nella politica, che condusse all'emanazione di una serie di leggi contrarie agli interessi della Chiesa; tutto ciò non può comunque essere considerato una conseguenza diretta del Vaticano I, che in fondo fu solo il pretesto con il quale i liberali diedero avvio a una campagna da lungo tempo desiderata.

Anche nella Germania appena unificata nel Secondo Reich la situazione divenne presto grave: la definizione del dogma dell'infallibilità pontificia fu uno dei pretesti usati dal Bismarck per dare inizio al Kulturkampf, le cui prime mosse risalgono all'estate del 1871 e che ebbe termine solo nel pontificato di Leone XIII; questa lunga politica vessatoria nei confronti della Chiesa comunque mise in luce la profonda maturità dell'episcopato, del clero e del laicato tedeschi, che offrirono un esempio di magnifica resistenza alle sopraffazioni del governo. In Baviera, il governo del liberale Johann von Lutz si dichiarò ostile alla *Pastor aeternus*, appoggiò il movimento vetero-cattolico, e s'incamminò in una politica di sapore giuseppinista, con parecchi atti legislativi e amministrativi ostili alla Chiesa cattolica. Anche nella vicina Svizzera il Vaticano I fu occasione per l'avvio di un Kulturkampf locale, che aggravò le condizioni della Chiesa, già rese difficili dalle conseguenze della guerra del Sonderbund (1847).

In Inghilterra vi fu una polemica a livello culturale: lord Gladstone, indispettito per la caduta del suo ministero, causata dal voto contrario di 36 deputati cattolici irlandesi, pubblicò nell'ottobre 1874 un articolo sulla «*Contemporary Review*», e a novembre un saggio intitolato *The Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance*, nei quali affermava che, dopo la proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia, era venuta meno la libertà di coscienza dei cattolici; ciò condusse nel 1875 John Henry Newman a scrivere *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, in cui difendeva le definizioni del concilio Vaticano I.



Bisogna dire che tali opposizioni al dogma proclamato dalla *Pastor aeternus* furono dovute in parte alla ricerca di un qualsiasi pretesto per provocare un conflitto con la Chiesa, in parte a residui di regalismo e di giuseppinismo, ma in parte anche al timore che il pontefice avrebbe potuto approfittare della definizione sull'infallibilità per operare ingerenze nelle politiche dei diversi Stati a rilevante presenza cattolica: questo timore era comprensibile nella misura in cui non si aveva – come si ha ora – conoscenza dell'uso assai parsimonioso che i papi avrebbero fatto di tale loro prerogativa.

### 3.2. *Considerazioni conclusive*

Molti vecchi-cattolici rifiutarono il Vaticano I in quanto ritenevano che non fosse stata accordata una vera libertà ai padri conciliari. Se è vero che l'assemblea sperimentò in taluni pochi momenti degli interventi di Pio IX, d'altro canto è pur innegabile che fu lasciata alla minoranza un'ampia possibilità di esporre le proprie idee, alcune delle quali furono utilizzate per migliorare i documenti. Inoltre la presidenza operò sovente la politica della ricerca del maggior consenso possibile, appunto apportando modifiche ai testi per farli accettare anche ai padri insoddisfatti delle prime versioni, ed evitando di far approvare i testi a colpi di maggioranza, cosa del tutto possibile in quanto la più gran parte dei vescovi presenti all'assemblea era di sentimenti ultramontani, infallibilisti, o quanto meno assai lontani dalle prospettive dei padri facenti parte della minoranza. Dunque non si può affermare che vi sia stata una mancanza di libertà nei dibattiti e nelle votazioni. Non va poi dimenticato che alcune decisioni furono prese per evitare un eccessivo prolungarsi dei dibattiti, tenendo presente che il numero dei partecipanti al concilio era assai grande.

Il Vaticano I, con le sue due costituzioni dogmatiche, fu di grande importanza per la Chiesa della fine dell'Ottocento. La *Dei Filius* ribadì l'importanza dell'armonia tra fede e ragione e degli spazi di ragionevolezza della fede stessa, in un momento in cui prevaleva la filosofia positivista, intrisa di razionalismo scienziato e per nulla aperta a un dialogo sincero con il fenomeno religioso. Inoltre, di fronte ad alcune teorie del protestantesimo liberale, riaffermò chiaramente la distinzione e la trascendenza di Dio rispetto all'uomo: l'accesso a Dio non può avvenire meramente attraverso l'introspezione; questa trascendenza, d'altro canto, non significa totale eterogeneità, e dunque la ragione umana può arrivare a intravedere la vita divina in quanto essa si riflette nella realtà creata. D'altro, canto questa costituzione risente parzialmente del

## Storia dei concili ecumenici

modo di fare teologia del tempo: vi è infatti uno scarso uso di fonti scritturistiche, un rilievo non troppo consistente concesso all'esperienza soggettiva di fede, un ancoraggio esclusivo a un sistema teologico scolastico-metafisico, che lascia difficilmente spazio alla considerazione della dimensione storica.

Il dogma dell'infallibilità del pontefice permetteva di superare una serie di tendenze centrifughe che si erano andate sviluppando nella Chiesa dopo il concilio Tridentino: basti pensare, come esempi, ai quattro articoli gallicani del 1682, al *De statu Ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis* di Johann Nikolaus von Hontheim (Febronio) pubblicato nel 1763, o alla terza sessione del sinodo di Pistoia del 1786. La *Pastor aeternus* veniva a dotare la Chiesa, dopo la definitiva chiusura dell'esperienza dell'*Ancien Régime* – chiaramente simboleggiata dalla bandiera bianca fatta alzare dal generale Hermann Kanzler sulla breccia di Porta Pia –, di una forte coesione interna che le permise di affrontare con grande energia e compattezza lo scontro con i numerosi regimi liberali, al tempo fortemente anticlericali: basti ricordare le lotte che i cattolici dovettero intraprendere con i governi dell'Italia postrisorgimentale, della Terza Repubblica francese, della Spagna del Sessennio Rivoluzionario, del Portogallo dopo il 1910, della Germania bismarckiana, del Brasile imperiale e regalista, del Messico rivoluzionario di Benito Juárez prima e di Plutarco Elías Calles dopo. Più avanti, tale unità avrebbe consentito alla Chiesa di resistere ai colpi a essa inferti dai regimi totalitari del secolo XX. Inoltre, la definizione dell'infallibilità veniva a coronare un processo già in atto di accentramento del potere ecclesiastico nella Santa Sede, che andava di pari passo con la liberazione della Chiesa dalle pastoie, dai limiti e dalle pesanti interferenze che le monarchie cattoliche erano andate imponendo durante i secoli precedenti.

Dato che il Vaticano I fu interrotto dall'invasione italiana dello Stato pontificio, non poté terminare il suo lavoro e molti temi restarono in sospenso: due schemi furono approvati e promulgati parzialmente (*De doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos* e *De Ecclesia Christi*); due furono approvati ed erano in attesa di proclamazione solenne (*De parvo catechismo* e *De sede episcopali vacante*); due erano stati discussi nell'assemblea senza però giungere ad approvazione finale (*De episcopis, de synodis et de vicariis generalibus* e *De vita et honestate clericorum*); uno fu consegnato ai padri e corredato di osservazioni senza arrivare però alla discussione pubblica (*Super missionibus apostolicis*); sei furono semplicemente consegnati ai padri (*De oneribus missarum, aliisque piis dispositionibus*; *De titulis ordinationum*; *De regularibus in genere*; *De voto oboedientiae*; *De vita communi*; *De clausura*); a questi vanno aggiunti una quarantina di altri schemi preparati ma non con-

segnati, e quindici preparati dalla Commissione preparatoria politico-ecclesiastica, che non si pensava di discutere, dato che tale commissione non si era trasformata in deputazione con l'inizio del concilio. Tale materiale non andò però del tutto perso e inutilizzato: degli schemi rimasti da esaminare non pochi furono utilizzati in seguito nella preparazione delle grandi encicliche sociali e politiche di Leone XIII, nell'attuazione delle riforme compiute durante il pontificato di Pio X e nell'opera di codificazione del diritto canonico, culminata nel 1917.

CARLO PIOPPI

#### FONTI

*Concilio Vaticano I*, in G. ALBERIGO - G.L. DOSSETTI - P.-P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI (edd.), *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*, Bologna 1996, pp. 801-816; G.D. MANSI *et al.* (ed.), *Sacrorum conciliarum nova et amplissima collectio*, voll. XLIX-LIII, Arnheim-Leipzig 1923-1927 (rist. anast. Graz 1961); K. GANZER - G. ALBERIGO - A. MELLONI (edd.), *The Œcumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545-1965)*, Turnhout 2010, pp. 179-212.

#### BIBLIOGRAFIA

P. CIOCCHETTA, *Il «Postulatum pro Nigris Africae Centralis» al Concilio Vaticano I e i suoi precedenti storici e ideologici*, in «Euntes Docete» 13 (1960), pp. 408-447; G. DEJAIFVE, *Conciliarité au Concile du Vatican*, in «Nouvelle Revue Théologique» 83 (1960), pp. 785-902; W.F. DEWAN, *Preparation of the Vatican Council's Schema on the Power and Nature of the Primacy*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 36 (1960), pp. 23-56; U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma 1961; G. DEJAIFVE, *Papes et évêques au premier concile du Vatican*, Brugge-Paris 1961; L. DEHON, *Diario del Concilio Vaticano I*, a cura di V. CARBONE, Città del Vaticano 1962; G. DEJAIFVE, *Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, in «Salesianum» 24 (1962), pp. 283-295; H. RONDET, *Vatican I. Le Concile de Pie IX: la préparation, les méthodes de travail, les schémas restés en suspens*, Paris 1962; R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in A. FLICHE - V. MARTIN *et al.* (dir.), *Storia della Chiesa*, XXI, Torino-Cinisello Balsamo 1958-2006<sup>3</sup>, pp. 477-561 (ed. originale *Le pontificat de Pie IX*, 1963); J.M.G. GÓMEZ-HERAS, *La constitución «Dei Filius» y la teología del Card. J.B. Franzelin*, in «Revista Española de Teología» 23 (1963), pp. 137-190 e 451-487; R. AUBERT, *Vatican I*, in G. DUMEIGE (dir.), *Histoire des conciles œcuméniques*, XII, Paris 1962-1964; R. AUBERT, *La composition des Commissions préparatoires du premier concile du Vatican*, in E.

## Storia dei concili ecumenici

ISERLOH - K. REPGEN (edd.), *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, Münster 1965, pp. 447-482; B. BELLONE, *I vescovi dallo Stato Pontificio al Concilio Vaticano I*, Città del Vaticano 1966; M. MACCARRONE, *Il Concilio Vaticano I e il «Giornale» di Mons. Arrigoni*, Padova 1966; J. GADILLE, *La phase decisive de Vatican I: mars-avril 1870*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 1 (1969), pp. 336-347; C. CECCUTI, *Il Concilio Vaticano I nella stampa italiana*, Roma 1970; H. COATHALEM, *Un horizon de Vatican I. L'autorité suprême du pontife romain et celle des évêques*, in «*Nouvelle Revue Théologique*» 92 (1970), pp. 1009-1023; J.M.G. GÓMEZ-HERAS, *Iusta scientiae libertas. La antítesis "Libertad de ciencia - autoridad de la Fe" en la Constitución "Dei Filius" del Vaticano I*, in «*Scripta Theologica*» 2 (1970), pp. 61-118; ID., *Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión teológica preparatoria a su obra doctrinal: votos y esquemas inéditos*, Vitoria 1971; P. PETRUZZI, *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*, Roma 1984; G. MARTINA, *Il Concilio Vaticano I*, in ID., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Brescia 1988, pp. 201-227; G. THILS, *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican I*, Leuven 1989; G. ALBERIGO, *Il concilio Vaticano I (1869-1870)*, in ID. (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, pp. 369-396; G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Roma 1990, pp. 111-232; L. PÁSZTOR, *Il Concilio Vaticano I. Diario di Vincenzo Tizzani, 1869-1870*, Stuttgart 1991-1992; K. SCHATZ, *Vaticanum I. 1869-1870*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992-1994, 3 voll.; A. ZAMBARBIERI, *I concili del Vaticano*, Cinisello Balsamo 1995, pp. 29-118; G.M. CROCE, *Un «famigerato vescovo antinfallibilista». Pio IX e il vescovo Strossmayer dopo la fine del Vaticano I. Con documenti inediti*, in «*Annuaire Historiae Pontificiae*» 35 (1997), pp. 161-181; K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 1999, pp. 203-247; J. VILLEGAS, *El Concilio Vaticano I y la Iglesia en América Latina*, in L. FERROGGIARO - V.M. OCHOA CADAVID (edd.), *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*, Actas del Simposio Histórico para el Centenario del Concilio Plenario de América Latina (Ciudad del Vaticano, 21-25 de Junio de 1999), Città del Vaticano 2000, pp. 1429-1445; S. CASAS, *El Cuestionario de la Congregación del Concilio (1867) preparatorio del Concilio Vaticano I. La respuesta de José Caixal y Estradé, obispo de Urgel*, in «*Analecta Sacra Tarraconensia*» 74 (2001), pp. 287-315; P. GEFAELL, *Il diritto canonico orientale nei lavori del Concilio Vaticano I. Voti dei consultori della Commissione preparatoria per le Missioni e le Chiese orientali*, in «*Ius Ecclesiae*» 18 (2006), pp. 29-60; E. LUQUE ALCAIDE, *Conciliares de los estados latinoamericanos en el Vaticano I y la Pastor aeternus*, in J. GROHE - J. LEAL - V. REALE (edd.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili*, Atti del VII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma, 6-7 marzo 2003), Città del Vaticano 2006, pp. 425-447; J.R. VILLAR, *La Escuela Romana y la Constitución "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, in J. GROHE - J. LEAL - V. REALE (edd.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili*, cit., pp. 115-160; C. PIOPPI, *Scuola romana*, in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, pp. 1228-1301.