



FRANCESCO LAVEZZI

La partecipazione di mons. Natale Mosconi
al Concilio Vaticano II (1958-1965)

A CURA DI A. ZERBINI

QUADERNI CEDOC SFR

1. *Bibliografia di Antonio Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Ferrara, Cedoc SFR, Ferrara 1995, [esaurito]; aggiornamento al 2009 in edizione digitale.
2. A. ZERBINI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Ferrara (1954-1976)*, Cedoc SFR, Ferrara ristampa 2008.
3. *Alla Scuola del Priore. A 40 anni dalla morte di don Lorenzo Milani. Testimonianze ferraresi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
4. *Nel segno della parola e dell'uomo, scritti di E. G. MORI*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
5. *Ferrara-Comacchio: una Chiesa locale nel tempo e nella storia (1954-2004). Cronologia comparata e testi*, a cura di A. MAZZETTI e A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011.
6. *Prete così. Piero Tollini gli anni di Borgo Punta (1971-1998)* a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
7. *Cammina umilmente con il tuo Dio. 25 anni di vita pastorale a S. Francesca Romana 1983-2008*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
8. *Nella stessa speranza si passano la Parola di Dio. Atti dell'Incontro "Nel Segno della Parola e dell'Uomo", nel ricordo di mons. Elios Giuseppe Mori, Palazzo Bonaccossi - sabato 17 novembre 2007*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
9. A. BURIANI, *Una Regola obbediente al Vangelo. Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio nella Regola di San Benedetto*, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
10. *Per tutti è il Regno dei cieli. A 50 anni dalla morte di don Primo Mazzolari*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
11. A. MAZZETTI, *Una santa tutta missionaria. Maria Chiara Nanetti; con un testo di G. FANTINATI, Religione, Religioni e Annuncio del Vangelo in Cina*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
12. *Scandalo e riconciliazione nelle Chiese. Atti del XVII Convegno di Teologia della Pace Casa Giorgio Cini, Ferrara, 25 settembre 2010*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2010.

13. A. MAZZETTI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Comacchio (1954-1986)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011.
14. *Ferrariensis et Comaclensis de plena Dioecesium unione. "Ecco il dovere di camminare insieme... Andando a tutti". 25° Anniversario del provvedimento di fusione dell'Arcidiocesi di Ferrara e della Diocesi di Comacchio 1986 - 2012*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
15. *Forma facti gregis - piero tollini 1921-2007* a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
16. F. TASINI, *L'organo Giovanni Andrea Fedrigotti (1657) di Santa Francesca Romana in Ferrara. Storia e restauri*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
17. F. FRANCESCHI, *Sulla barca del Concilio. Un un vescovo al servizio della fede. Antologia di testi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
18. F. VIALI, *La Chiesa mistero evangelizzante nell'episcopato di mons. Filippo Franceschi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
19. *La preghiera unisce o divide? Luoghi di preghiera per tutte le religioni nella città. XVIII Convegno di Teologia della Pace. Sala Martin Luther King Chiesa Evangelica, Ferrara, 8 ottobre 2011*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
20. F. LAVEZZI, *La partecipazione di mons. Natale Mosconi al Concilio Vaticano II (1958-1965)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.

Centro Documentazione Santa Francesca Romana
Via XX Settembre, 47 - 44121 Ferrara.
e-m@il: zerbini53@gmail.com
L'edizione digitale dei Quaderni si trova in:
<http://santafrancesca.altervista.org/biblioteca.html>

Il Concilio: brace nascosta sotto la cenere

di ANDREA ZERBINI

L'immagine della brace nascosta sotto la cenere¹ può ben raffigurare non solo la novità e lo spirito portati dal Concilio Vaticano II, brace ardente appunto, nella Chiesa ma rappresenta anche la sua complessa ed articolata ricezione attuale e le molteplici e conflittuali interpretazioni che di esso se ne danno anche oggi. Tutto però è ancora in movimento anche se con minor accordo perché il Concilio non va considerato solamente come l'insieme compiuto dei documenti, resta un evento di Chiesa che ha impresso in essa uno stile di vita, di evangelizzazione e di rapporto e dialogo con il mondo; con il Vaticano II si è iniziato "un metodo ispirato al principio della pastoralità, fondato su un profondo ascolto della Parola di Dio e attento a ciò che gli uomini hanno da dire alla Chiesa"².

1 Immagine utilizzata anche dal card. C. Maria Martini nell'ultima intervista rilasciata al *Corriere della Sera* sabato 8 agosto 2012. «*Chi può aiutare la Chiesa oggi?* "Padre Karl Rahner usava volentieri l'immagine della brace che si nasconde sotto la cenere. Io vedo nella Chiesa di oggi così tanta cenere sopra la brace che spesso mi assale un senso di impotenza. Come si può liberare la brace dalla cenere in modo da far rin vigorire la fiamma dell'amore? Per prima cosa dobbiamo ricercare questa brace. Dove sono le singole persone piene di generosità come il buon samaritano? Che hanno fede come il centurione romano? Che sono entusiaste come Giovanni Battista? Che osano il nuovo come Paolo? Che sono fedeli come Maria di Magdala? Io consiglio al Papa e ai vescovi di cercare dodici persone fuori dalle righe per i posti direzionali. Uomini che siano vicini ai più poveri e che siano circondati da giovani e che sperimentino cose nuove. Abbiamo bisogno del confronto con uomini che ardono in modo che lo Spirito possa diffondersi ovunque"».

2 "Il lascito del Concilio Vaticano II non è dato solo dai documenti approvati, ma anche dallo stile, dal modo di procedere adottato progressivamente nel corso dei lavori conciliari. Un metodo ispirato al principio della pastoralità, fondato su un profondo ascolto della Parola di Dio e attento a ciò che gli uomini hanno da dire alla Chiesa". CH. THEOBALD, *Il Concilio Vaticano II di fronte all'ignoto*, in *Aggiornamenti sociali*, 11 (2012) 742.

Ha scritto M. Faggioli:

Si potrebbe pensare che il Sinodo dei vescovi del 1985 sul Vaticano II avesse risolto la controversia sull'ermeneutica del Concilio e imponesse una serie ufficiale di linee guida per la recezione, ma queste aspettative non furono affatto soddisfatte. Ciò che fece seguito al Sinodo fu uno sforzo intellettuale ancora più vibrante per scoprire, attraverso una serie di studi sulla storia del Concilio, il significato di ciò che accadde al Vaticano II. Tuttavia una maggiore conoscenza della storia del concilio sembra talvolta aver portato, almeno finora, a un minor consenso sul ruolo del Vaticano II per la chiesa del XX secolo³.

Lo storico A. Melloni al Convegno sul Vaticano II⁴ tenutosi a Venezia presso l'Istituto di Studi Ecumenici "S. Bernardino" il 29.3.2012 ha parlato di una nuova fase di studi storici: "La storia dopo la storia", una impreveduta ripresa di interesse storico; dopo un primo periodo fino al 1980 con la ricerca di mons. Ceriani⁵, ed una seconda fino al 1985 con gli studi di G. Alberigo⁶,

3 M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York / Mahwah, 2012, 91

4 Il tema del Convegno: *Per un futuro ecumenico del Vaticano II. Relazione di A. MELLONI, La storia dopo la storia. Prospettive ed interpretazioni della Storia del Concilio Vaticano II.*

5 G. CERIANI, *L'ora del Concilio*, 5, voll., Massimo, Milano 1966-1968; vi troviamo cronache, commenti alle sessioni e primo bilancio. Raccolta dei principali discorsi di SS. Paolo VI, degli interventi fondamentali dei Padri al Concilio, statistiche e cronologie. Iter dei singoli documenti e testi integrali - Schema riassuntivo, indice alfabetico per argomento e indice del Magistero per ogni documento. Bibliografia essenziale per argomenti e indice alfabetico generale delle voci fondamentali. Fu fondatore del COP. "Il COP (*Centro di Orientamento Pastorale*) risale alle intuizioni profonde e all'azione generosa di un professore di teologia e parroco milanese: mons. Grazioso Ceriani. Da una serie di iniziative nel campo della qualificazione del clero, ambrosiane prima, e poi lombarde, si giunse nel 1951 alla prima *Settimana nazionale di aggiornamento pastorale*. Due anni dopo, per consentire un riferimento permanente a quanti si interessavano di pastorale in termini nuovi, mons. Ceriani e un gruppo di amici fondano il COP che esprime, già nel dicembre 1953, la rivista *Orientamenti Pastoralis*. Il Centro ha, tre anni dopo, un battesimo insperato nell'approvazione di Pio XII col conseguente inserimento nel quadro dell'*Istituto pastorale della Pontificia Università Lateranense*. Questa saldatura, in effetti, non si fece se non a titolo personale quando mons. Ceriani divenne vicepresidente dell'*Istituto*, mentre il COP rimase a Milano. Fu la stagione del Concilio a portarlo a Roma e a lanciarlo a livello internazionale. All'azione di Ceriani si deve l'erezione del "Centrum Orientationis et Coordinationis Pastoralis" sotto gli auspici della S. Congregazione del Concilio. Anche questa linea, però, si mostra effimera, pur essendo stata molto feconda. Il COP italiano trova spazio e rilievo sempre maggiore. Sul piano dei contenuti si apre allo studio, alla documentazione e alla verifica dei vari organismi di partecipazione creati o innovati dal Concilio Vaticano II", in *Il Settimanale*, diocesi di Como, n. 25, 27 giugno 2010, 8.

6 *Storia del Vaticano II*, 5 voll., ALBERIGO G. (ED.), PEETERS/IL MULINO, BOLOGNA, 1995-2001.

oggi si può parlare di una terza ricerca storica - *third quest* - sul Vaticano II in particolare con l'indagine di J.W. O'Malley 2008⁷. Potremmo così dire che se il Concilio Vaticano II fu "chiesa in atto",⁸ lo potrà essere ancora se gli stessi documenti conciliari ancora ardenti dello spirito del Concilio saranno messi nelle mani dei cristiani come, nelle loro mani, fu messa la parola di Dio⁹ e di essi se ne farà un discernimento collegiale e comunitario.

*Il Concilio nelle nostre mani*¹⁰ titola un libro di R. La Valle con le cronache giornalistiche di quegli anni, un titolo che suona anche oggi come un invito non solo a lasciarci coinvolgere nel compito della sua ricezione e interpretazione nella Chiesa locale e nelle comunità parrocchiali, associazioni e movimenti laicali, ma anche come opportunità di apprendimento di uno stile nella stessa trasmissione della fede. Sì, il Concilio è ancora brace ardente per la sua novità e per il suo spirito.

Scrivere nel 1980 K. Rahner:

La Chiesa in questo concilio è divenuta nuova, trasformandosi in una Chiesa a dimensione mondiale e pertanto è in grado di rivolgere al mondo un annuncio che, benché resti in fondo sempre lo stesso annuncio di Cristo, è più libero e coraggioso di prima, un annuncio nuovo. In tutti e due i termini, nell'annunciatore come nell'annuncio, è avvenuto qualcosa di nuovo, di irreversibile, di permanente. Se poi noi nella pesante quotidianità borghese della nostra chiesa riusciamo a cogliere e a realizzare questo nuovo, è un'altra questione. Qui sta il nostro compito¹¹.

7 J.W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Belknap Press, Cambridge MA 2008, 311 (tr. it. *Cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010; Id., *Tradition and Transition: Historical Perspectives on Vatican II*, M. Glazier, Wilmington 1989. Id., *Ressourcement e riforma al Vaticano II*, in *Concilium* 3 2012, 61-171. Id., *Vaticano II ou la réconciliation de l'Église avec le monde*, in *Études*, 417 (2012) 3, 211-222.

8 G. RUGGIERI, *Il Vaticano II come "chiesa in atto"*, in *Concilium*, 48 (2012) 3, 48-60.

9 "Giovanni XXIII già quand'era cardinale di Venezia aveva avuto il coraggio di attestare che «la Bibbia deve fare sempre questo percorso: nella mano, nella mente, nel cuore e sulle labbra» di ogni cristiano cattolico. Deve essere, cioè accessibile a tutti («nella mano»), va interpretata con sapiente intelligenza («nella mente»), si deve ascoltare con «amore orante» («nel cuore») perché possa essere testimoniata con le parole e con le opere («sulle labbra»)", in G. CAPPELLETTI, *Il cammino della Bibbia nella vita della Chiesa*, in *Credere Oggi*, XXVI, 6 (2006), 21.

10 R. LA VALLE, *Il Concilio nelle nostre mani*, Morcelliana, Brescia 1966.

11 K. RAHNER, *Il significato permanente del Vaticano II*, in *Il Regno Documenti*, 3 (1980) 77.

E, recentemente, sulla rivista *Études* a proposito dello spirito del Concilio J.W. O'Malley lo caratterizza come spirito di riconciliazione della Chiesa con il mondo. Egli ci ricorda che proprio “esaminando la forma e il vocabolario, la ‘lettera’ dei documenti arriviamo allo ‘spirito’ che non è un momento di effervescenza ma un ri-orientamento consistente e verificabile”. Presa nel suo insieme la ‘lettera’ dei documenti conciliari, le parole dei testi che erano già parole chiavi nella vita cristiana, prese non isolatamente ma nel loro raccordarsi in uno stile armonico costituiscono un nuovo modo di parlare, uno stile di rivolgersi al mondo e di dialogare con esso. Tali parole “annunciano un nuovo e potente modo di fare, di situarsi della Chiesa nel mondo, che il Concilio invitava a contemplare, ammirare e concretizzare. Questo modo di fare fu il più profondo dei temi-nel-tema o del tema-attraverso i temi del Vaticano II. Questa fu l'essenza dello ‘spirito del Vaticano II’”¹².

Questa espressione - spirito del Concilio - pone certamente dei problemi, si dovrebbe essere attenti a non abbandonarla. Dopo tutto, la distinzione tra lo spirito e la lettera è antica nella tradizione cristiana. Fondata su 2Cor 3,6 (La lettera uccide, lo spirito dà la vita) essa è servita per secoli di misura e di indispensabile categoria di interpretazione. Inoltre, è una distinzione fatta sovente nel parlare quotidiano e possiede un certo valore cognitivo. Anticipo qui il fatto che questa espressione o il suo equivalente è non solo utile per la comprensione del Vaticano II, ma indispensabile. Se ben compreso, lo spirito del Vaticano II indica alcuni orientamenti di base chiaramente espressi non solo in uno o due documenti del Concilio, ma che sono presenti dal primo all'ultimo. In questo modo lo spirito del Vaticano II sottolinea proprio lo stile nel quale questi orientamenti sono formulati. Esso è dunque solidamente fondato sulla “lettera” nel suo senso più pieno, fatto che include tanto la forma come lo sfondo contenuto. Compresa in questo modo l'espressione risulta essere come una chiave per svelare i significati più globali del Concilio [...] Il Vaticano II ha insegnato molte cose, ma la cosa più importante è che ha infuso (insufflé) uno stile di relazione che dovrebbe prevalere nella Chiesa. Non ha “definito” questo insegnamento, ma l'ha insegnato in ogni pagina attraverso la forma e il vocabolario che ha adottato¹³.

Ci sembra che l'immagine della brace nascosta sotto la cenere valga anche per la ricerca di Francesco Lavezzi che viene qui pubblicata nei quaderni del

12 J. W. O'MALLEY, *Vatican II ou la réconciliation de l'église avec le monde*, 212 e 220.

13 *Ivi*, 212 e 221.

Cedoc SFR: è la sua tesi di laurea in Storia della Chiesa presso la Facoltà di Scienze Politiche, indirizzo sociologico, dell'Università di Bologna. Tesi sulla *Partecipazione di mons. Natale Mosconi al Concilio Vaticano II* e che ha avuto come relatore il prof. G. Alberigo nell'anno accademico 1989-90.

Una brace che non si è spenta nonostante la cenere del tempo visto che è bastato soffiare un poco sulla polvere accumulatasi negli anni per ridestare l'interesse e il gusto di ripresentarla con una introduzione che la attualizza in riferimento allo *status questionis* della ricezione conciliare di oggi.

Quasi una rilettura della sua ricerca alla luce delle nuove acquisizioni e studi che hanno riaperto nuovamente l'interesse della ricerca storica sul Concilio. Nell'introduzione si dice con molta chiarezza espositiva e con una bella sintesi quali siano le dinamiche sottese ai vari orientamenti circa il processo di ricezione; sono pure presentate le diverse posizioni circa l'ermeneutica dell'evento conciliare che si sono determinate in questi anni, facendo cogliere ancora meglio il contesto entro cui è avvenuta la partecipazione di mons. Mosconi al Concilio.

Si potrebbe dire di questa ripresentazione: "Una ricezione nella ricezione" come a confermare la vitalità di un fermento, lo stile e lo spirito conciliari che, come lievito sta ancora lavorando dentro l'impasto ecclesiale; un'eredità aperta, in atto, ed un processo che continua ancora oggi poiché: "*tantum aurora est, è appena l'aurora*" direbbe anche oggi papa Giovanni XXIII.

All'amico Francesco un duplice grazie: per questo bel lavoro e per la promessa di riprendere con la competenza e lo stile che lo contraddistinguono, lo studio e la ricerca dei temi conciliari e della loro ricezione nella nostra Chiesa di Ferrara-Comacchio nel periodo del post-Concilio.

Credo che alcuni versi di una poesia di Mario Luzi possano dire bene lo stile da assumere perché lo spirito del Concilio, brace nascosta sotto la cenere, continui ad essere per noi luogo di ispirazione di vita cristiana e di ispirazione profetica nelle nostre comunità.

*Non può essere spento
o languire troppo a lungo
sotto le ceneri l'incendio.
Siamo qui per ravvivarne
col nostro alito le braci,
ché duri e si propaghi.*

M. LUZI, *Siamo qui per questo*, 1997¹⁴.

14 M. LUZI, *L'Opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. Verdino, Milano 1998. 1233



FRANCESCO LAVEZZI

*La partecipazione di mons. Natale Mosconi
al Concilio Vaticano II (1958-1965)*

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ABSF	Archivio della biblioteca del Seminario di Ferrara
ANM	Agenda di Natale Mosconi
AS	Acta Synodalia Concili Oecumenici Vaticani II
BE	Bollettino Ecclesiastico di Ferrara
BEFC	Bollettino Ecclesiastico di Ferrara-Comacchio
CC	La Civiltà Cattolica
DMC	Discorsi Messaggi Colloqui di Giovanni XXIII
DV	Dei Verbum
Ms	Manoscritto di Natale Mosconi
MMss	Manoscritti di Natale Mosconi
OR	Osservatore Romano
SC	Sacrosanctum Concilium

Si sono lasciate le note tipografiche come nell'originale.

Introduzione

di FRANCESCO LAVEZZI

Quando don Andrea Zerbini mi ha proposto la pubblicazione di questo lavoro, la cosa mi ha colto alla sprovvista.

La ricerca, infatti, è esattamente il testo della tesi con la quale mi laureai nel febbraio 1990 alla facoltà di Scienze Politiche a Bologna. Tesi di laurea in Storia della Chiesa, discussa con il prof. Giuseppe Alberigo dopo un severo, ma formativo, lavoro durato oltre un anno e mezzo.

Lo stesso don Andrea mi ha chiesto di accompagnare il testo con un'introduzione, possibilmente non di circostanza.

Da quando conclusi questo scritto sono passati più di vent'anni e, non facendo di mestiere lo storico della chiesa, sarebbe quanto meno presuntuoso da parte mia anche solo tentare una riflessione che abbia il carattere della scientificità. Troppa è la mole di contributi, approfondimenti e studi, che nel frattempo hanno animato un dibattito tuttora vivacissimo e aperto sul Concilio Vaticano II e sulla sua ricezione, che io onestamente non conosco se non davvero in minima parte.

E tuttavia in occasione del cinquantenario dal suo inizio, l'11 ottobre 1962, devo riconoscere che la proposta in effetti ha un senso nell'ambito della meritoria ricerca che egli sta conducendo da anni, per ricostruire un quadro il più completo possibile dell'insieme delle fonti storiche sulla ricezione del Concilio a Ferrara.

L'impegno di studio, indagine e raccolta delle fonti, in parallelo con la realizzazione del Centro di documentazione di Santa Francesca Romana e le relative pubblicazioni degli omonimi quaderni, costituisce un'opera di grande importanza, perché attraverso questa mole di pagine e di carte, scorre la memoria di una parte significativa della chiesa locale.

Se non si sa guardare con attenzione e pazienza a questo insieme di testimonianze, non si comprende appieno con adeguata profondità e puntualità il presente ecclesiale, né si riesce a volgere lo sguardo al domani con la giusta carica propositiva.

Questa è la lezione della storia.

E il fatto che la personale, e parziale, ricostruzione della partecipazione di mons. Natale Mosconi al Concilio Vaticano II possa essere di qualche interesse per questo rilevante catalogo, è per me innanzitutto motivo di gratitudine.

Infine un ringraziamento ancora a don Andrea per gli studi e gli approfondimenti che mi ha consigliato, che hanno contribuito a rendere possibile questa presentazione.

Stando alle agende dell'allora arcivescovo di Ferrara, emerge in primo luogo il dato della sua presenza alle congregazioni generali (cg), nell'ambito complessivo delle quattro sessioni conciliari. In totale egli non prese parte a 44 cg su un totale di 168, pari al 26,2% circa.

Nel dettaglio, Mosconi mancò quattro volte sulle 36 cg che si tennero durante la prima sessione, dall'11 ottobre all'8 dicembre 1962. Un dato che occorre corredare con la testimonianza resa da mons. Dante Balboni, assistente alla Biblioteca Vaticana in quegli anni, e confermata dall'avvocato Stefano Minelli, allora direttore della casa editrice Morcelliana di Brescia, che pubblicò i cinque volumi della nunziatura del Cesare Speciano, di cui l'arcivescovo trascrisse i dispacci come testimoniato dalle sue agende. In pratica la testimonianza attesta che Mosconi sarebbe giunto ripetutamente in aula conciliare a cg già iniziate, oppure si assentava prima della loro conclusione.

In ogni caso, a partire dalla seconda sessione (29 settembre – 4 dicembre 1963) si assiste ad un salto quantitativo delle assenze, che tenderanno a stabilizzarsi come numero per tutto il resto del concilio. Egli, infatti, mancò rispettivamente 14 volte su 43cg nella seconda sessione (32,5% circa), a 16 su 48 nella terza sessione dal 14 settembre al 21 novembre 1964 (33,3% circa) e a 10 sedute su 40 nell'ultimo periodo che si svolse dal 14 settembre all'8 dicembre 1965 (il 25%).

A questo dato numerico occorre aggiungere che Mosconi non fece parte di alcuna commissione conciliare, neppure preparatoria, per cui prese parte all'evento ecclesiale come semplice padre conciliare.

Ad oggi, non ci sono nemmeno riscontri che abbia preso parte alle varie iniziative prese nel campo dei cosiddetti "progressisti" o dei "conservatori", così come non si ha notizia, comprovata da testimonianze o da riscontri documentali, di contatti regolari con episcopati o singoli presuli stranieri oppure italiani, se si fa eccezione per mons. Danio Bolognini, allora vescovo di Cremona, di cui Mosconi era originario e alla cui realtà rimase evidentemente sempre legato.

Proseguendo su questo aspetto, non risulta nemmeno che egli abbia

mai preso la parola in aula, anche se occorre precisare che ciò non è da considerarsi un'eccezione, visto che furono in tutto 695¹ coloro che intervennero durante tutto il concilio, su 2.540 padri conciliari².

Per completare questo primo quadro, va considerato che buona parte del suo soggiorno romano fu caratterizzato da ricerche d'archivio e da frequenti ritorni in diocesi. Egli stesso appena il giorno seguente la conclusione del concilio, disse che in lui fu sempre prevalente l'ansia pastorale sull'impegno conciliare e aggiunse significativamente che la «responsabilità delle anime» aveva occupato sempre larga parte non solo del suo tempo, ma del suo cuore³.

Un'ansia pastorale prevalente che forse si collega con quanto egli disse tempo prima, quando affermò che in diocesi si sentiva davvero «padre», mentre in concilio un «fratello» tra fratelli «migliori» di lui⁴.

Queste considerazioni conclusive a bilancio della, seppur non definitiva, ricostruzione della partecipazione di Natale Mosconi al concilio, mi portarono ad usare la categoria di un sostanziale disinteresse. Un disinteresse verso l'evento conciliare durante l'arco del suo generale svolgimento, che mi sembrava emergesse dai dati delle sue presenze e tentando una sintesi delle sue stesse dichiarazioni.

Pochi mesi dopo la discussione della tesi, incontrai Giorgio Campanini che mi suggerì, dopo aver letto il lavoro, che forse sarebbe stato più opportuno parlare di “estraneità”.

A distanza di tempo riconosco che la categoria suggerita dallo storico parmense mi pare più esatta per rappresentare e definire meglio le conclusioni alle quali approdai al termine di questa ricerca.

“Estraneità”, in effetti, può essere l'espressione più precisa per descrivere non solo una partecipazione caratterizzata da quei dati numerici, ma soprattutto un effettivo e sentito coinvolgimento, al di là del ruolo avuto da Mosconi, per ciò che stava accadendo in concilio e segnatamente in merito alla portata teologica, ecclesiale e pastorale, che il Vaticano II stava significando con la discussione degli schemi preparatori e l'approvazione dei documenti finali.

A titolo di sottolineature, cito solo alcuni esempi che si incontrano nel testo che segue, per rendere concreta questa sorta di distanza.

1 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. 5, 554.

2 Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio Vaticano II*, in *Storia della Chiesa. La Chiesa nel ventesimo secolo (1914-1975)*, vol. X/1, Milano 1980, 114.

3 Cfr. N. MOSCONI, *Dopo il Concilio*, in BE 55 (1965) 11-12, 259ss.

4 Cfr. N. MOSCONI, *L'uomo e la Chiesa*, Ferrara 1964, 4s.

A seguito dell'annuncio del concilio da parte di papa Giovanni XXIII, il 25 gennaio 1959, l'arcivescovo di Ferrara, anche successivamente ai consilia et vota inviati a Roma, esternò proprie valutazioni, considerazioni e attese, sull'avvenimento che si stava preparando. Nel testo manoscritto dal titolo "Concilio Ecumenico", presumibilmente del 1960, egli prese spunto da un discorso pronunciato nel 1959 dall'allora arcivescovo di Palermo, il card. Ruffini, alla Pontificia Università Lateranense.

Le motivazioni che, secondo Mosconi, giustificavano la convocazione del concilio riflettevano fortemente la visione di un contesto storico caratterizzato dalla "confusione nel campo della verità", e bisognoso che "alcuni principi venissero sanzionati dalla massima autorità" e resi "più validi mediante il suffragio dell'Episcopato". Per Mosconi il mondo era "sul baratro aperto dall'odio" e l'umanità soffriva "un'agonia mortale". Perciò il concilio costituiva il "tempo opportuno" per "una nuova presenza della Chiesa".

A parte l'accento al "suffragio" episcopale nella definizione della sfera autoritativa nella chiesa, esplicito riferimento di uno sguardo rivolto al passato e all'attesa di completamento del processo interrotto nel Vaticano I, qui si consuma un primo scarto rispetto alle parole che il pontefice pronunciava in quegli stessi mesi. Nell'udienza alle commissioni preparatorie il 14 novembre 1960, ad esempio, papa Roncalli disse: «Dobbiamo invece farci coraggio [...] Cristo, Figlio di Dio e Salvatore nostro, non si è dipartito dal mondo che egli ha redento».

Sono parole spesso intese in passato, e non solo, come frasi di circostanza. In realtà esse intendevano esprimere una diversa considerazione del tempo presente, non tanto basata su una sociologica volontà di guardare il mondo con più ottimismo, quanto su considerazioni innanzitutto teologiche, destinate a cambiare in profondità la lettura del mondo e i criteri di rapporto con esso.

Se infatti "Cristo, Figlio di Dio e Salvatore nostro" è ancora presente nel mondo "che egli ha redento", significa che diventa possibile guardare la realtà non più pessimisticamente come sul "baratro" di un distacco rispetto alla storia della salvezza e inizia ad insinuarsi una nuova impostazione di fondo che sarà definita di tipo misterico-sacramentale, perché tutto quello che avviene dentro e fuori della chiesa è visto sistematicamente attraverso la lente della Parola divina e dell'intera economia sacramentale della chiesa.

In Mosconi, invece, la sequenza dei termini "verità" e "autorità", messi in relazione con "una nuova presenza della Chiesa", lascia trasparire un modello ecclesiale di riferimento ancora imperniato su una logica essenzialmente istituzionale e gerarchica, nonché sulla consapevolezza del pieno e indiscusso possesso di una verità costituita di principi da portare e

riaffermare in modo ancor più autorevole con una rinnovata presenza della chiesa, ad un'umanità vista con toni decisamente negativi e pessimistici.

È, in sostanza, la riproposizione di una linea che, per esempio e senza andare troppo a ritroso nel tempo, ha caratterizzato in continuità i pontificati da Pio IX a Pio XII, sia pure nelle rispettive differenze e adattamenti ai contesti a loro coevi. Una visione della chiesa e della sua missione che si affermava nella storia cercando di volta in volta tatticamente la spalla di un potere politico, funzionale al mantenimento-rafforzamento di una struttura sociale predisposta culturalmente all'ordine gerarchico, alla sottomissione, all'obbedienza indiscussa ad un'autorità di tipo sacrale. Un humus sociale e culturale sistematicamente ricercato e coltivato, sul quale la chiesa poteva trovare terreno fertile per l'innesto di una verità, da opporre con forza agli errori per i quali l'umanità si era allontanata dalla luce ierocraticamente posseduta dall'ecclesia *societas perfecta*. E il repertorio degli errori era riproposto con continuità in una sorta di linea genealogica sempre uguale: illuminismo, massoneria, rivoluzione francese, liberalismo, socialismo⁵.

In «Vigilia Conciliare»⁶ Mosconi trattò anche della finalità ecumenica del concilio, indicata dallo stesso pontefice. Anche in questo caso, tuttavia, non sfuggono le differenze rispetto al modo con cui fin dall'inizio pose la questione papa Roncalli. Laddove Giovanni XXIII, sempre nel corso dell'udienza alle commissioni preparatorie, disse che «il gran punto da tener fisso per ogni battezzato [... è] che ciascuno di noi, in Cristo Gesù, nella Chiesa di Gesù siamo veramente della stessa famiglia divina, figli e fratelli», l'arcivescovo di Ferrara pose la questione nel solco tradizionale dell'invito al «ritorno dei fratelli separati»⁷. Una posizione ribadita nella necessità di non alterare la «verità fondamentale» posseduta dalla chiesa «unica come società perfetta» e unita al suo interno nella sua struttura di «società gerarchica»⁸.

Anche in questo caso, da un lato troviamo l'insistenza sulla logica istituzionale e societaria gerarchicamente ordinata, di fronte alla volontà di sottolineare come elemento discriminante di partenza il Battesimo, per rivedere l'intera questione dell'ecumenismo.

5 Cfr. G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII* in *Storia d'Italia. I documenti*, vol. 17 *Il mondo dei dotti e le tradizioni popolari*, Torino-Milano 2005, 1496ss. Considerazioni analoghe anche in A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, Milano 1984².

6 N. MOSCONI, *Vigilia Conciliare*, Rovigo 196.

7 N. MOSCONI, *Vigilia*, 12.

8 N. MOSCONI, *Vigilia*, 15.

E qui la chiave di lettura misterica e sacramentale diventa più esplicita, non tanto come bonaria esortazione ad una maggiore concordia, quanto come lucida presa di posizione sulla base di una precisa e consapevole analisi teologica del tema.

Un elemento fondamentale che troviamo invece ancora depotenziato nelle parole di Mosconi, le quali sembrano piuttosto dare spazio alla caratteristica di bonomia delle espressioni del pontefice. Se il lavoro conciliare si incamminava verso toni meno perentori e rigidi da adottare nelle affermazioni teologiche, questo sarebbe stato unicamente un atteggiamento metodologico per rendere più accettabili le immutate verità di fede. Per Mosconi il Vaticano II non sarebbe stato, quindi, un concilio dottrinale ma «disciplinare» e in ciò poteva essere atteso e celebrato come un rinnovato invito all'unione⁹.

La stessa caratteristica pastorale del concilio, evidentemente frutto anch'essa di una precisa, consapevole e conseguente intuizione teologica di papa Roncalli, subisce qui una sorta di torsione sul terreno "disciplinare" dei modi coi quali rapportarsi con coloro che rimanevano dei separati, i quali da un annuncio meno perentorio e severo delle immutate verità di fede avrebbero maggiormente trovato i motivi per un loro riavvicinamento e ritorno.

Si potrebbe continuare con gli esempi, ma non è il caso di anticipare ulteriormente gli aspetti toccati nel testo che segue.

Ciò che, invece, emerge già da queste brevi sottolineature, che peraltro si inquadrano nel contesto preparatorio al concilio, a mio avviso riflette una questione che tuttora costituisce motivo di discussione attorno all'importanza e alla portata del Vaticano II.

Al di là dei motivi soggettivi di estraneità che caratterizzarono l'atteggiamento del vescovo Mosconi rispetto alle intenzioni, le sensibilità e le volontà di chi quel concilio convocò, nonché rispetto alle decisioni che in quell'assise furono prese e che costituiscono l'insieme dei documenti conciliari, a cinquant'anni di distanza dal suo inizio si continua a discutere sul significato di quell'avvenimento.

Un dibattito che sostanzialmente procede tuttora, mi sembra, con un andamento binario. Si discute, infatti, se il Vaticano II sia in continuità o discontinuità con la tradizione precedente, se il corpo delle sue decisioni sia da intendersi alla lettera o se sia da coglierne lo spirito, se vada applicato

⁹ Cfr. MMss in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico*, 3; *Concilio Vaticano*, Ferrara 24 aprile 1960, 5; *XI Settimana eucaristica*, Ferrara 12 marzo 1961, 3.

oppure interpretato, se si è trattato di una riforma e in quali termini oppure no.

A lungo, poi, diverse questioni teologiche legate al concilio sono state lette attraverso la lente altrettanto binaria, talvolta un po' riduttiva, delle posizioni dei progressisti e dei conservatori.

In altri termini, sul tema della ricezione del concilio Vaticano II è in corso, praticamente dalla sua conclusione, un corposo e lungo dibattito, articolato in una pluralità di voci e non senza evidenti opinioni differenti, divergenze e anche scontri.

Papa Benedetto XVI, nell'omelia di apertura dell'Anno della fede l'11 ottobre scorso proprio nel 50° dall'inizio del concilio, ha detto significativamente: «Il riferimento ai documenti [del concilio] mette al riparo dagli estremi di nostalgie anacronistiche e di corse in avanti, e consente di cogliere la novità nella continuità»¹⁰.

Affermazioni che sicuramente intendono autorevolmente porre un elemento di equilibrio nell'ambito della complessiva ermeneutica del concilio, che però mi pare non risolvano completamente il problema delle numerose questioni tuttora irrisolte e sulle quali la discussione permane quanto mai aperta¹¹.

Nell'ambito di questo vasto confronto ho trovato di grande interesse e ricco di spunti il recentissimo contributo di Massimo Faggioli¹².

A costo di correre il rischio di una semplificazione forzata dei tanti temi sul tappeto, la mia personale attenzione è richiamata in particolare su tre di essi: i “pilastri” del concilio, il Sinodo straordinario dei vescovi convocato da Giovanni Paolo II nel 1985 e la differenza fra tomisti e agostiniani¹³.

Nel primo caso lo storico ferrarese che insegna alla St. Thomas University in St Paul, Minnesota (Usa), cita Hermann J. Pottmeyer il quale nel 1998 scrisse che l'intero impianto del concilio in fondo si

10 La citazione è presa da G. BRUNELLI, *La fede e la riforma della Chiesa in Il Regno* 57 (2012) 18, 577. Nel dibattito continuità-discontinuità del concilio cfr. anche P. VALTER, *Il Concilio Vaticano II nella storia della teologia. Continuità o discontinuità? In Il Regno* 57 (2012) 16, 560ss.

11 Solo a titolo di esempio si prenda a riferimento il testo G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla conquista di Roma*, Roma-Bari 2011, in cui si ripercorre la delicata e spinosa questione del tentativo, sulla base di una decisione innanzitutto di Benedetto XVI, di ricucire lo strappo con i lefebvriani, a tre decenni di distanza dalla scomunica di Giovanni Paolo II.

12 M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York / Mahwah, 2012.

13 *Ivi*, 98, 83ss e 66-90.

regge essenzialmente su quattro colonne: chiesa popolo di Dio, chiesa sacramento del regno di Dio nel mondo, collegialità ed ecumenismo.

Tornerò più avanti su questo punto, con alcune considerazioni finali di carattere personale.

Sul Sinodo straordinario del 1985, a titolo di brevissimo cenno, vale la pena a mio parere focalizzare alcuni dei sei principi che ne composero il rapporto finale: la natura pastorale dei documenti conciliari non deve essere separata, o messa in contrasto, con il loro contenuto dottrinale; nessuna opposizione ci deve essere fra lo spirito e la lettera del concilio; esso deve essere interpretato in continuità con la grande tradizione della Chiesa, anche con i primi concili¹⁴.

Rispetto alla natura binaria di tante divisioni e discussioni, si palesò in modo chiaro da quell'avvenimento centrale, celebrato a trent'anni dalla conclusione del Vaticano II e quasi volendo essere un decisivo giro di boa rispetto ad una complicata e contrastata fase del postconcilio, la volontà di porre fine al persistere di quei dualismi interpretativi. Niente più divaricazioni tra natura pastorale e contenuto dottrinale, né ulteriori opposizioni tra spirito e lettera nella lettura dei documenti conciliari. Il tutto, e questa mi sembra la linea ermeneutica di fondo, all'interno di una collocazione del concilio in sostanziale continuità con il passato.

Il Vaticano II, dunque, non è da intendersi come un "balzo innanzi" o una svolta rispetto alla storia della chiesa, ma un evento da leggere nella perfetta continuità del suo cammino.

Certamente i documenti conciliari, nella loro stesura definitiva, risentono assai spesso di un faticoso lavoro di limatura e compromesso per raggiungere il consenso della maggioranza dei votanti. Basti pensare, solo a titolo di esempio, alla 'Nota esplicativa previa', al termine della *Lumen Gentium*¹⁵, oppure a quello che Karl Barth definì "infarto" del concilio, a proposito della soluzione adottata nella stesura finale del numero 8 della *Dei Verbum*, in merito al rapporto tra Parola di Dio e Tradizione.

14 Cfr. *ivi*, 83ss.

15 "[...] ci fu, come molti sanno, l'aggiunta della cosiddetta *Nota explicativa praevia*, con la quale si volle stabilire i criteri di una interpretazione ancora più restrittiva del testo conciliare. [...] [S]in dal primo momento in cui [...] fu letta al Concilio «per ordine dell'autorità superiore» dal segretario generale, ci furono molti – e ancor più sono oggi – che ritennero e ritengono che questa Nota esplicativa non può essere considerata un vero atto conciliare", G. DOSSETTI, *Il Concilio ecumenico Vaticano II*, prolusione all'inaugurazione dell'anno accademico 1994-95 dello Studio Teologico Interdiocesano di Reggio Emilia, 29 ottobre 1994, in G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO, Bologna, 1996.

E tuttavia voler leggere il concilio Vaticano II con la categoria fondamentale della “continuità”, pare essere una scelta deliberata, quasi a volerne neutralizzare l’importanza e la portata.

Giuseppe Dossetti, con riferimento alla linea ecclesiologica conciliare si è espresso in termini che si pongono quanto meno in dissonanza rispetto alla chiave di lettura della continuità: «[I]l Concilio aveva già posto le basi di un largo superamento della ecclesiologia precedente, ancora prevalentemente giuridica, e aveva veramente aperto l’orizzonte nuovo di un’ecclesiologia misterica, che sarà poi sviluppata in altri suoi testi»¹⁶.

I molteplici motivi di questo ripiegamento ermeneutico da parte dell’ufficialità ecclesiale, nella sua connotazione principalmente romana, sono stati a lungo indagati e mi pare decisamente rilevante, ai fini di quest’analisi, non solo ciò che accadde in concilio ma anche quel che successe dopo.

Penso che abbia ragione, quindi, Massimo Faggioli quando scrive: «Vatican II was a paradigmatic event of the new era in the history of the Catholic Church: not only for what happened *at* Vatican II but also for what happened *after* Vatican II as well»¹⁷.

In particolare, credo che lo studioso tocchi un punto dirimente quando ricostruisce e riconduce a sintesi il dibattito e la diversità profonda di sensibilità e riferimenti culturali e teologici, fra tomisti ed agostiniani¹⁸.

Si tratta, cioè, di ancoraggi a differenti visioni cristologiche, ecclesiologiche e, ancor più in fondo, teologiche e filosofiche, cui i due gruppi fanno riferimento.

Gli appartenenti agli agostiniani sono nomi illustri della teologia: Ratzinger, de Lubac, Daniélou, von Balthasar, Bouyer. Non meno importanti sono coloro che rientrano nella schiera dei tomisti: Chenu, Congar, Rahner, Lonergan, Schillebeeckx. Sono le stesse schiere di teologi che stanno dietro alle due riviste, rispettivamente, *Communio* e *Concilium*.

Non si creda, da queste premesse, di essere di fronte ad un dibattito riservato agli addetti ai lavori, il cui elevato ed esclusivo tono culturale non abbia pesanti conseguenze sulla ricezione del concilio e sulla dinamica interpretativa che sembra prevalente.

Tanto è vero che Faggioli affronta questo tema nell’ambito del rapporto nevralgico fra chiesa e mondo.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ M. FAGGIOLI, *Vatican II*, 139. Il Vaticano II fu un evento paradigmatico della nuova era nella storia della chiesa cattolica: non solo per ciò che è successo *al* Vaticano II, ma anche per ciò che è successo *dopo* il Vaticano II.

¹⁸ *Ivi*, 66ss.

Il punto focale della discussione ruota attorno alla presenza e al ruolo del cristianesimo nella contemporaneità e sotto la lente d'ingrandimento finisce, non a caso, la *Gaudium et Spes*.

La visione scettica che matura in terreno agostiniano è in sostanza dovuta ad un eccessivo ottimismo col quale la Costituzione pastorale guarda al mondo contemporaneo. Atteggiamento che fa correre il rischio di dissolvere l'originalità e l'identità della chiesa, e del suo messaggio, nel tentativo di guardare il mondo con troppa benevolenza e indulgenza. Un pericolo che in de Lubac viene visto in un rapporto sempre più sbilanciato tra natura e grazia, alla luce di un atteggiamento verso la prima che pecca di eccessiva ingenuità, debolezza e arrendevolezza. C'entrano probabilmente in questa visione anche elementi biografici specialmente in alcuni esponenti di questa tendenza, come nel caso del giovane Ratzinger che vide con i propri occhi la deriva della Germania, compresa la sua Baviera, preda della folle deriva nazista.

I richiami di von Balthasar per una purificazione e una maggiore interiorizzazione, sulla base di un'analogia visione agostiniana, vengono letti in sostanza nella direzione di un ricentramento identitario della chiesa, resistendo ai cedimenti verso, e alle contaminazioni di, correnti culturali che si insinuano anche nell'analisi teologica.

Nel ritorno ad una lettura della contemporaneità in termini più problematici, con un accento maggiormente spostato sulle criticità e sulla dolorosa, persistente e drammatica realtà del peccato, trovo plausibile pensare alla correlazione con un atteggiamento più generale e trasversale, che vede nell'intransigenza non solo un elemento testimoniale, ma il valore che può concorrere nel lungo periodo a modificare atteggiamenti, comportamenti e scelte, non ritenuti coerenti e compatibili con il messaggio cristiano¹⁹.

Sulla sponda opposta dei tomisti, o neotomisti, mi pare illuminante un passo che Faggioli cita di Chenu: «Given that the “sacred doctrine” does not present itself as a system of abstract principles whose application depends from a mental or moral causistry, but, according to St. Thomas, as the Word of God developing itself within human intelligence in the act of faith, the “signs of the times” must enter, implicitly or explicitly, in the discernment of the impact of the World in the historical community of the faithful»²⁰.

19 *Valori non negoziabili: una categoria che fa discutere in Aggiornamenti sociali* 63 (2012) 9-10, 667.

20 M. FAGGIOLI, *Vatican II*, 77. Dato che la «sacra dottrina» non si presenta come un sistema di principi astratti la cui applicazione dipende da una casistica mentale o morale, ma, secondo san Tommaso, come la Parola di Dio che si sviluppa dentro l'intelligenza umana nell'atto di fede, i «segni dei tempi» devono entrare, implicitamente o esplicitamente, nel discernimento dell'impatto della parola nella comunità storica dei fedeli.

Secondo questa prospettiva, dunque, il deposito della fede non è un sistema astratto di principi, la parola di Dio si *sviluppa* in stretto rapporto con *l'intelligenza* umana (al suo interno) e i segni dei tempi, conseguentemente, sono il terreno in cui avviene il *discernimento* dell'impatto del mondo con la comunità dei credenti.

Lo stesso papa Roncalli disse il 24 maggio 1963, a dieci giorni dalla sua morte parlando con i suoi più stretti collaboratori, che non è il Vangelo che cambia, quanto piuttosto siamo noi che iniziamo a comprenderlo meglio.

In altri termini, qui non si tratta tanto e solamente di un approccio ingenuamente cedevole o eccessivamente ottimistico e fiducioso verso il tempo presente, ma di una sua lettura che avviene sulla base di precisi presupposti filosofici e teologici, destinati a cambiare in modo considerevole le prospettive di atteggiamento e declinazione.

Per questo motivo, inoltre, il concilio non è visto come corresponsabile della crisi cui il cristianesimo e la chiesa sono andati incontro dopo la sua conclusione. Crisi che, secondo questa lettura, è dovuta invece principalmente all'ostinata riproposizione del modello di cristianità, più o meno adattato, che si pretende incuneare anacronisticamente fino al XX secolo inoltrato, nel corso del quale, una volta esaurito l'ultimo colpo di coda della secolare volontà di potenza con la complicità del respiro totalitario delle ideologie, si affermano, almeno in Occidente, la cultura democratica, la società pluralista e la successiva discussione filosofica sulla fine della modernità, che approda al paradigma della complessità.

Le tendenze opposte che si rifanno ad Agostino e Tommaso emergono, inoltre, se prendiamo ad esempio la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* e il concetto in sé di libertà religiosa.

Ne ha scritto, a mio parere, in modo molto efficace Eberhard Schochenhoff²¹.

Punto di partenza della riflessione è il pensiero di Ratzinger espresso più volte, laddove il concetto di libertà religiosa viene ricondotto alla nozione platonica di anamnesi.

Il mito dell'anamnesi è trattato nel Menone, nel quale Platone introduce la categoria dell'immortalità dell'anima per sciogliere il problema secondo cui per l'uomo sarebbe inutile indagare ciò che già sa e impossibile farlo per quello che invece non sa, in quanto non saprebbe cosa indagare. Secondo il grande filosofo greco si esce da questo dilemma solo se si introduce il

21 E. SCHOCKENHOFF, *Riconciliazione? Il conflitto sull'interpretazione autentica del Concilio Vaticano II* in *Il Regno* 55 (2010) 10, 297ss.

concetto dell'immortalità dell'anima, nata e rinata più volte. Così essa può ricordare ciò che già prima sapeva e perciò può imparare.

In questo modo anamnesi, ricerca e imparare, sono ricondotti al processo della reminiscenza, cioè del ricordo²².

L'intuizione platonica applicata al nostro contesto serve per sostenere che libertà religiosa e di coscienza sono spiegabili per l'uomo alla luce del rapporto di reminiscenza, e cioè di ricordo, che egli ha della verità.

In altri termini, nella logica platonico-agostiniana la libertà di coscienza e, dunque, religiosa può essere accordata all'uomo in quanto già ordinato a quella verità che riceve nel Vangelo e nel magistero della chiesa.

Più in generale, la teoria della libertà religiosa in senso agostiniano, e vincolata all'idea platonica della partecipazione, giustifica tale libertà solo sul presupposto della meta da raggiungere e cioè la predestinazione creaturale dell'uomo alla verità.

Secondo questa impostazione, e la stessa dottrina tradizionale, solo la vera religione rivelata ha il diritto di pretendere un legittimo riconoscimento e ne discende che tutte le altre religioni sono viste come una tappa, al più, intermedia verso la conoscenza della piena verità, alle quali riconoscere perciò una tolleranza civile per garantire la pace all'interno dello stato.

Non è questa l'impostazione della dichiarazione *Dignitatis humanae*, che invece intende il fondamento della libertà di coscienza e religiosa, in un incedere più aristotelico e tomista, come un diritto che scaturisce immediatamente dalla dignità che è propria di ogni essere umano. Dignità riconosciuta dalla chiesa al cammino di ogni uomo nella ricerca della verità, senza giudicare sulla base della propria pretesa veritativa. Anche se questo non significa, ovviamente, rinunciare alla pretesa veritativa della propria fede.

In sostanza, qui siamo di fronte al riconoscimento della libertà religiosa come diritto dell'uomo, come libera, autonoma e responsabile, aspirazione alla verità. Una visione diversa, saldamente ancorata al concetto di dignità della persona in quanto tale: *dignitatis humanae*, appunto.

Da qui parte una diversa visione dell'uomo basata essenzialmente sul rispetto dell'altro, sia del singolo che aderisce ad altre religioni che per ogni diverso sistema religioso.

Un'impostazione che prefigura, evidentemente, nuove conseguenze anche sul piano ecumenico²³.

22 *Anamnesi* in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino, 1984, 40.

23 Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Riconciliazione?*, 299s.

È tempo di tornare alle quattro colonne che secondo Pottmeyer sintetizzano e sorreggono l'intero impianto del Vaticano II, da cui trarre spunto per alcune, brevi e personalissime, considerazioni finali.

Chiesa popolo di Dio, chiesa sacramento del regno di Dio nel mondo, collegialità ed ecumenismo, infatti, mi sembrano non solo i termini precisi per condensarne il contenuto, ma anche per individuare un filo conduttore chiaro che, a mio avviso, lega fra loro i 16 documenti approvati e promulgati, fra Costituzioni, Decreti e Dichiarazioni.

A costo di dire un'ovvietà, penso che questo filo che unisce fra loro parole, espressioni, temi e formulazioni, al di là delle faticose mediazioni e anche delle controverse stesure finali in taluni casi, sia da individuare nella comune tensione misterica e sacramentale che percorre quei testi e che costituisce l'elemento centrale non tanto di rottura, ma certamente di novità rispetto al passato.

Un'impostazione teologicamente fondata, esito di una storica e straordinaria convergenza dei movimenti liturgico, ecumenico, biblico e teologico, che se ha condotto ad un esito di natura pastorale e non dottrinale, come spesso si dice, non per questo il concilio non è da intendersi, a mio parere e complessivamente, come una effettiva svolta.

Sulla base misterica e sacramentale si regge il concetto di chiesa mistero (con l'intuizione ecclesiologicala basata sul "*subsistit in*", che introduce una distinzione storica tra chiesa di Cristo e chiesa cattolica); di chiesa popolo di Dio (in cui il ruolo chiave di appartenenza è dato dal sacramento, appunto, del Battesimo, il quale fonda l'elemento dell'unità che, a sua volta, precede quello della diversità di ruoli e compiti); della collegialità (sulla base ancora del sacramento dell'ordinazione e sulla realtà altrettanto sacramentale della chiesa locale come assemblea fondata e riunita attorno all'eucaristia); e dell'ecumenismo (diretta conseguenza del "*subsistit in*" che apre la fase di un cammino comune da compiere fra le chiese, per quanto complesso, al posto del modello del ritorno dei lontani e dei separati).

Analogamente la chiesa che esce dal Vaticano II riscopre la centralità della Parola come ulteriore segno sacramentale della presenza salvifica di Dio, riconsiderando il concetto e il ruolo della Tradizione (tra quella apostolica, conclusa, e quella del magistero), così come ripensa il suo rapporto con il mondo contemporaneo non più guardando con giudizio severo ad un'umanità costantemente "sull'orlo del baratro", ma teologicamente e misteriosamente, eppure realmente, partecipe della storia della salvezza, perché Cristo ha redento il mondo.

E ancora, il concetto di libertà religiosa e di coscienza che fuoriesce dal paradigma platonico-agostiniano della reminiscenza, per abbracciare un'impostazione più saldamente fondata sulla dignità della persona in quanto tale, nella propria misteriosa, libera, autonoma e responsabile ricerca della verità.

Tutto sembra tenersi, dunque, in modo estremamente profondo, coerente e lineare, nell'intero discorso del concilio, espressione di un preciso disegno che non mi pare affatto inficiato o depotenziato dalle varie soluzioni mediane, pure di volta in volta adottate nelle stesure definitive dei documenti.

Il complessivo impianto del concilio mi sembra pervaso da questa economia teologica, che è un invito a riconsiderare tutti i temi e i rapporti implicati *ad intra* e *ad extra* della chiesa e ad andare oltre l'assetto istituzionale, giuridico e gerarchico, fino ad allora prevalente.

Era questa, in fondo, la categoria di povertà che lo stesso card. Lercaro, e con lui Dossetti, aveva in mente di introdurre nella *Lumen Gentium*, anche se non fu recepita se non in una minima parte, peraltro non esaustiva rispetto ad un'intuizione che trovava il suo radicamento teologico esattamente in questo portato più generale.

Più che un corpo normativo, dunque, il concilio Vaticano II mi pare piuttosto un programma di lungo respiro consegnato ad una chiesa chiamata a far diventare, come disse una volta Giuseppe Alberigo, carne e sangue quelle intuizioni.

Da qui i tempi necessariamente lunghi non tanto per capire e applicare nuovi principi e formulazioni, quanto per tradurre quelle parole in comportamenti coerenti e consequenziali a tutti i livelli.

Un programma più o meno definito, o solo accennato, che attende di essere interiorizzato, metabolizzato, condiviso e declinato, in proposte e soluzioni ecclesiali, organizzative e pastorali.

Ne ha scritto in modo chiaro Giuseppe Ruggieri, ritenendo «probabile [...] che il Vaticano II sia stato un evento capace di modificare stabilmente la mentalità e i comportamenti dei cristiani tutti, e non solo dei cattolici del nostro tempo»²⁴.

E di seguito, nell'ambito di una riflessione teologica sui segni dei tempi, egli aggiunge significativamente: «Un fatto è suscettibile di diventare "segno dei tempi" quando, grazie alla presa di coscienza collettiva, è in grado di modificare *in direzione messianica* l'equilibrio dei rapporti umani

24 G. RUGGIERI, *Per una ermeneutica del Vaticano II* in *Concilium* 35 (1999) 1, 33.

in una determinata epoca. Perché ciò avvenga è determinante la presa di coscienza collettiva»²⁵.

Soltanto quando potrà compiersi questa svolta di dimensioni collettive, conclude in sostanza Ruggieri, il concilio cesserà di essere un insieme di testi e sarà superata la fase nella quale esso ci appare come “una raccolta di *dicta probantia*”, per diventare un comune sentire, patrimonio e mentalità comuni, un modo di essere e sentirsi chiesa nel mondo²⁶.

Al di là, quindi, delle letture che ruotano sostanzialmente attorno al binomio continuità-discontinuità, mi sembra che il concilio sia da intendersi, e in questo sta la sua straordinaria e perdurante attualità, come un cambiamento di rotta a tutti gli effetti per una chiesa chiamata a mettersi in cammino essa stessa, innanzitutto con l’atteggiamento giovanneo di *Mater* prima ancora che di *Magistra*.

Un “balzo innanzi” perfettamente impresso e descritto da papa Roncalli nell’allocuzione di apertura del Vaticano II “*Gaudet Mater Ecclesia*”.

In quelle parole pronunciate solennemente l’11 ottobre 1962 egli prese significativamente le distanze (“dissentire”) «dai profeti di sventura che annunziano eventi sempre infausti», per poi parlare del compito della chiesa rispetto al deposito della fede, con parole che ancora oggi paiono il frutto di un attentissimo e meditato cesello. «Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro, come se ci preoccupassimo unicamente dell’antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell’opera, che la nostra età esige, proseguendo così il cammino che la Chiesa compie da venti secoli [...] per un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze [...] studiata ed esposta attraverso le forme dell’indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno [...]. Altra è la sostanza dell’antica dottrina del *depositum fidei* e altra la formulazione del suo rivestimento»²⁷.

A mio avviso questo è tuttora il manifesto del concilio Vaticano II, che lo configura come un evento.

E oggi a che punto è il processo di ricezione del concilio?

Su questo aspetto altrettanto complesso, a titolo di spunto, peraltro provvisorio, mi limito a citare alcune riflessioni, che a mio parere

25 *Ivi*.

26 *Ivi*, 34.

27 Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* in *Fede, Tradizione Profezia*, a cura di G. ALBERIGO e A. MELLONI, Brescia, 1984, 248s.

contribuiscono a disegnare, almeno in parte, lo spazio tematico di un dibattito ancora aperto ed esteso.

Sul problema delicato delle relazioni in corso di curia e papato con la Fraternità San Pio X, originata dal vescovo anticonciliare per antonomasia Marcel Lefebvre, Giovanni Miccoli scrive: «Non si tratta solo del fatto che una “restaurazione” è comunque in atto nella Chiesa di Roma e che la critica e la messa in discussione del concilio hanno ottenuto una piena cittadinanza al suo interno. La questione centrale [...] sta ancora una volta nel tipo di rapporto che la Chiesa di Roma intende stabilire con la storia: [...] nel suo modo di pensarsi nella storia: riconosce di farne pienamente parte, come ne fa parte il Vangelo cui si richiama, o se ne sottrae, perché portatrice, intangibile dalle contingenze umane, di un messaggio che ha saputo mantenere inviolato e inalterato nel corso di duemila anni?»²⁸.

Un'ulteriore sottolineatura che arricchisce la portata di questa discussione, mi sembra sia quella suggerita nelle considerazioni finali dello studio di Faggioli: «Ecumenism, religious freedom, and the rejection of anti-Semitism cannot be reduced to partisan issues: the post-9/11 world revealed the prophetic value of documents like *Nostra aetate*, whose theological necessity had vastly outgrown the narrow boundaries of its short text. To belittle Vatican II is to belittle these achievements as well, and disparaging these achievements means disparaging the very theology of Vatican II that brought about not only this opening of the Church *ad extra*, but also the reflection of the Church *ad intra*»²⁹.

Sono considerazioni su un cammino ricettivo almeno parzialmente avviato, specie rispetto ad alcuni temi sui quali è da registrare un'attestazione in atto della sensibilità in qualche modo diffusa, che mi pare incontrino alcune affermazioni espresse dalla redazione de *Il Regno*: «[C]ollocare il Vaticano II nella sua dimensione storica comporta anche prendere atto che le scelte di fondo compiute dai padri sinodali e affidate ai documenti promulgati [...] hanno agito nella vita ecclesiale, in questi cinquant'anni, in maniera tale che ben poco della Chiesa di oggi sarebbe così com'è se non ci fosse stato il Concilio»³⁰.

28 G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio*, 401.

29 M. FAGGIOLI, *Vaticano II*, 140. Ecumenismo, libertà religiosa e rifiuto dell'anti-semitismo non possono essere ridotti a tematiche di parte: il mondo dopo l'11 settembre 2001 ha rivelato il valore profetico di documenti come *Nostra Aetate*, la cui necessità teologica ha ampiamente superato i limitati confini del suo breve testo. Sminuire il Vaticano II vuol dire sminuire anche questi risultati e sottovalutare questi risultati significa sottovalutare la teologia del Vaticano II, che ha prodotto non solo questa apertura della chiesa *ad extra*, ma anche la riflessione sulla chiesa *ad intra*.

30 *Il Regno*, 52 (2012) 16, 559.

Quanta sia la strada nel frattempo percorsa trovo difficile dire, né sono in grado di affermare se con l'attuale passo ecclesiale nel suo insieme sia ipotizzabile intravedere, più o meno a breve, un approdo compiuto in senso conciliare, per quanto gli elementi di problematicità mi paiono prevalenti rispetto ad una più lineare e condivisa volontà di ricezione.

Del resto lo stesso Faggioli conclude significativamente il suo lavoro con queste parole: «Therefore, it is not surprising that the abundance of information about Vatican II has not solved the issue of the need for a coherent and shared interpretation of the council documents»³¹.

In conclusione, mi pare che uno dei temi chiave, se non forse *il* tema che rappresenta un vero e proprio banco di prova decisivo, sia quello posto da Miccoli sul rapporto tra chiesa e storia, sul quale ha scritto cose molto interessanti anche Paolo Prodi³².

Lo storico bolognese parte da lontano per «affermare che il concilio di Trento poteva avere diversi esiti, di cui uno fu privilegiato sotto la pressione delle controversie confessionali. Questa scelta romana portò all'espulsione per più secoli della storia come "luogo teologico" dalla ricerca e dalle facoltà di teologia tradizionali». La conseguenza di questo lungo processo è stata «la separazione della storia "sacra" dalla storia "profana"; la riflessione sulla storia dell'uomo come storia della salvezza viene definitivamente scissa in storia profana da una parte e storia sacra dall'altra»³³.

Scissione dalla quale deriva, direi contestualmente, una stratificazione secolare del modo di leggere la storia umana, a partire dalle espressioni più autorevoli del magistero papale, come una sostanziale sequenza di errori, come abbiamo già visto, che hanno portato ad una progressiva corruzione dell'uomo e ad una distanza del mondo dalla chiesa.

Il modo con il quale Gregorio XVI leggeva la storia nella *Mirari vos* (1832), attraverso la lente di "una congiura dei malvagi", è solo un esempio di una linea interpretativa che, più o meno inalterata, arriva fino ai toni pessimistici della predicazione di Pio XII, ulteriormente accentuati negli ultimi anni del suo pontificato³⁴, e di cui le espressioni che abbiamo visto

31 M. FAGGIOLI, *Vatican II*, 144. Quindi non sorprende che l'abbondanza di informazioni sul Vaticano II non abbia risolto il tema della necessità di una interpretazione coerente e condivisa dei documenti del concilio.

32 P. PRODI, *La storia umana come luogo teologico* in *Il Regno* 53 (2008) 20, 706ss.

33 *Ivi*, 710s.

34 Cfr. G. ALBERIGO, *La condizione cristiana dopo il Vaticano II* in G. ALBERIGO e J. P. JOSSUA a cura di *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, 27s.

usate da Natale Mosconi non sono che, evidentemente, il riflesso su scala locale di un clima più generale e a lungo sedimentato.

Diverso è il clima, e secondo me di respiro decisamente conciliare, per citare un altro esempio, quello che ha ispirato l'intuizione del card. Martini, più a ridosso dei giorni nostri, di istituire a Milano quella che egli volle chiamare emblematicamente "La cattedra dei non credenti". Come scrive bene Piero Stefani «[u]n vescovo, a cui spetta, per definizione, la cattedra, dà voce a insegnamenti che provengono dall'esterno e giungono fino all'interno»³⁵. L'importanza di quella intuizione risulta oltremodo ampliata, se la si relaziona con la più recente iniziativa della chiesa di dar vita al "cortile dei gentili"³⁶.

Un'utilissima contestualizzazione teologica, e segnatamente cristologica, della svolta impressa dal concilio rispetto al rapporto chiesa - storia, a partire dal magistero di Giovanni XXIII e dalla sua presa di distanza dai "profeti di sventura", la troviamo in un paio di saggi di Giuseppe Ruggieri³⁷.

Il punto di partenza è una riflessione sulla teologia dei segni dei tempi e sul significato essenzialmente cristologico di questa espressione, dal momento che Cristo è *il* segno dei tempi per definizione.

Nella stessa parabola vitale di Cristo, dall'incarnazione alla morte e alla sua resurrezione, la natura umana viene assunta insieme con la sua vicenda storica in quanto tale. E viene assunta, perché di lì passa l'intero arco esistenziale di Cristo, non solo in senso positivo (l'elevazione divina dell'umano in Cristo vero Dio, oltre che vero uomo), ma anche al negativo (la morte in croce, l'abbandono del Padre e la discesa agli inferi).

Perciò – scrive in sostanza Ruggieri – la storia umana fa parte della storia della salvezza non per una questione di «auto-evidenza», ma perché inclusa nella dinamica della risurrezione che, come si evince dai racconti dei Vangeli, implica non solo le anime ma anche i corpi.

«È infatti lo Spirito del Risorto il vero soggetto ultimo della lettura messianica della storia. E questo Spirito è effuso soprattutto sulla comunità che celebra nell'eucaristia la vittoria sulla morte operata da Gesù Cristo e rende attuale, nel presente, questa vittoria»³⁸.

35 P. STEFANI, *Fede nella Chiesa?*, Brescia 2011, 169.

36 *Ivi*, 170s.

37 G. RUGGIERI, *Per una ermeneutica*, 18ss e *Tempi dei segni e segni dei tempi: dalla Humanae Salutis alla Gaudium et Spes* in *Leggere la storia come salvezza*, Bologna 2003, 253ss, collana di testi *Parola Spirito e vita* n. 47.

38 G. RUGGIERI, *Tempi dei segni*, 263.

In questa frase del teologo catanese è racchiuso più di un concetto su cui vale la pena soffermarsi. Per prima cosa, quindi, nella prospettiva cristologico-messianica la storia degli uomini è luogo teologico proprio nella sua interezza, e non estraneo o esterno ad essa.

Secondo: la storia non è il luogo dal quale estrarre solamente gli argomenti più o meno apologetici per la conferma, o il rafforzamento, della storia sacra.

Terzo: da qui non discende una visione eccessivamente ingenua e ottimistica della storia, perché nella vicenda cristologica è compresa, e pienamente presente, l'assunzione del negativo. A questo proposito ritengo pertinente fare riferimento all'intensa riflessione che in sede filosofica e teologica si è sviluppata intorno ad Auschwitz, come categoria contemporanea, e quasi assoluta, del male e del negativo.

I contributi di Hans Jonas (*Il concetto di Dio dopo Auschwitz*), di Sergio Quinzio (*Il silenzio di Dio*) e la densa introduzione a *Le querce di Monte Sole* scritta da Giuseppe Dossetti, mi sembrano andare nella direzione di, almeno, un tentativo di lettura in prospettiva cristologico-messianica della storia.

«Dov'è il Buon Dio?» si chiede, e chiede, in particolare Dossetti nelle pagine che precedono il libro di Luciano Gherardi, citando le parole di Wiesel ne *La notte*, che narra la terribile vicenda di un ragazzino ebreo torturato e impiccato insieme ad altri due adulti nel campo di sterminio nazista.

E la risposta è spiazzante: «Eccolo: è appeso lì, a quella forca». Esattamente, viene da aggiungere, come Dio era sulla croce mentre Cristo esalava l'ultimo respiro³⁹. È la teologia "antica", scrive Dossetti, del silenzio di Dio come manifestazione di una pedagogia dell'impotenza, ma non per questo indice di un'assenza, come strada scelta dall'Onnipotente per una redenzione che misteriosamente tutto assume e condivide. Si potrebbe dire, anzi, che proprio per essere pienamente e globalmente redentiva ha bisogno dell'assunzione completa della vicenda umana. E qui incontriamo ancora le parole di Ruggieri in un interessante parallelo: «tutte le letture che hanno saputo rinnovare la visione della storia si son fatte carico della storia della sofferenza umana»⁴⁰.

Ultimo punto: la dinamica cristologico-messianica è ricompresa in Ruggieri nell'ambito dell'economia misterico-sacramentale, che plasma l'intero impianto conciliare. Infatti, lo Spirito del Cristo, "segno del tempo"

39 G. DOSSETTI, *Introduzione* in L. GHERARDI, *Le querce di Monte Sole*, Bologna 1994, XXIXss.

40 G. RUGGIERI, *Tempi dei segni*, 261.

per eccellenza, è colto in profondità ed essenza nella *povertà* lercariana della vita sacramentale, eucaristica, della chiesa.

Ancora una volta tutto sembra tenersi nel concilio Vaticano II, non tanto come un insieme di testi, quindi, ma prima di tutto come una proposta profondamente coerente che interpella la chiesa per essere accolta e condivisa come una novità. Novità, è utile sottolinearlo, che è certamente tale rispetto ad un tempo preconciliare risultato di una secolare sedimentazione, ma che è essa stessa un tornare alle fonti: *ressourcement*.

E perché si compia integralmente occorre un vero e proprio processo di maturazione in senso collettivo, come scrive Ruggieri, per essere davvero quel “balzo innanzi” che papa Roncalli vide come necessario, con straordinaria forza profetica.

Credo, in conclusione e alla luce di queste pur parziali considerazioni, che siano tuttora attuali le parole che Karl Rahner disse sul finire del 1965, ritenendo che l’attuazione del concilio sarebbe stata una vera “fatica di Ercole”: «Il Concilio ha posto un inizio per l’aggiornamento, per il rinnovamento, e anche per la penitenza e la conversione sempre necessarie. Questo è molto. Ma è solo l’inizio dell’inizio. Tutto, quasi tutto è ancora lettera, dalla quale possono scaturire spirito e vita, servizio, fede e speranza, ma non scaturiranno da sé. La Chiesa ha riconosciuto di avere un compito, ma questo compito deve essere ancora assolto. E la Chiesa – questa è un’affermazione fondamentale di Spirito e fuoco – siamo tutti noi»⁴¹.

Al di là di ogni analisi, posizione e opinione che seguiranno ad aggiungersi e a sovrapporsi, un dato mi sembra, comunque, ineludibile: i documenti del concilio Vaticano II sono scritti nero su bianco e, nonostante ogni volontà di ridurne il significato e l’importanza, chiunque può leggerli e prendere coscienza della svolta profonda che quell’evento ha rappresentato, e tuttora rappresenta, per la chiesa e per il fondamentale rapporto tra la chiesa e il mondo.

Ferrara, 3 dicembre 2012

⁴¹ *Il Regno*, 52 (2012) 16, 567.

CAPITOLO I (1959 - 1962)

1 - Erano le 13,10 del 25 gennaio 1959 quando papa Roncalli davanti a 17 cardinali, nella basilica di S. Paolo a Roma, dette lo storico annuncio di voler convocare un “Concilio Ecumenico per la Chiesa universale”¹. Il Servizio Stampa del Vaticano diramò una sintesi dell’allocuzione pontificia che comparve nell’Osservatore Romano del giorno dopo².

Eppure quella stessa domenica 25 gennaio 1959, a chiusura dell’ottavario di preghiera per l’unità della chiesa, Mosconi comunicò la notizia ai fedeli convenuti; come poteva esserne a conoscenza così tempestivamente?³.

“Qualche minuto prima [dell’allocuzione] un laconico comunicato radio diffuse la notizia al mondo”⁴ e ciò confermerebbe, tra l’altro, l’ipotesi secondo la quale i cardinali presenti, non sarebbero stati i primi a ricevere la storica comunicazione⁵.

Perciò è possibile credere che Mosconi fosse venuto a conoscenza della notizia da quel comunicato radiofonico, anche se questo non attenua la tempestività con cui egli partecipò alla sua diocesi l’annuncio del concilio.

Pur essendo conservato solamente uno schema di quell’intervento, si può rilevare ugualmente la immediata reazione dell’arcivescovo. Mosconi pensò subito al carattere ecumenico del concilio, ricordando, quasi di riflesso, due antecedenti storici: il concilio di Ferrara-Firenze “per l’Oriente e quello di Trento pel protestantesimo”⁶.

2 - Natale Mosconi nacque a Soresina, vicino a Cremona, il 26 dicembre 1904 in un contesto storico-sociale particolarmente agitato.

1 CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. 1/I, 48.

2 OR 26/27 gennaio 1959 e CAPRILE, *Il Concilio*, vol. 1/I, 50s.

3 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Chiusura Ottavario Preghiere Unità della Chiesa*, Ferrara 25 gennaio 1959 (Santuario eucaristico).

4 CAPRILE, *Il Concilio*, 1/I, 50.

5 *Ivi*, 50s.

6 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Chiusura Ottavario*, 1.

Erano gli anni in cui il giovane avvocato cremonese Guido Miglioli andava calibrando la sua azione politico-sindacale proprio attorno a Soresina e Castellone. Facendo leva sulla parrocchia e sulla cascina cremonese, Miglioli intendeva organizzare i salariati sulla base della rivendicazione sindacale e della compartecipazione aziendale, per portare i contadini alla proprietà della terra, in contrapposizione al padronato da un lato ed al socialismo dall'altro.

Furono anni di grande tensione, che culminò nel giugno del 1920 con l'assassinio del capo-lega Giuseppe Pauli, a cui i contadini reagirono occupando i cascinali della zona⁷.

A questo si deve aggiungere la fascistizzazione del cremonese che trovò negli agrari della provincia gli alleati principali della sua diffusione e del suo successo politico. La prima sezione del partito fascista a Cremona risale all'11 aprile 1919 ed ebbe come segretario Roberto Farinacci⁸.

Forte dovette essere l'impressione esercitata da quei fatti nella memoria del giovane Mosconi se più tardi, nella sua biografia dedicata al vescovo di Cremona Cazzani, ricordò le "Violenze paurose [che] si erano scatenate [...]. La violenza diventava sistema e dottrina; l'odio, legge e realtà paurosa"⁹.

Nel 1918 Mosconi entrò in seminario e fu ordinato sacerdote il 2 aprile 1927. Cremona era allora una diocesi abbastanza vasta, composta di 230 parrocchie circa, 400.000 abitanti e 500 sacerdoti¹⁰. Si iscrisse poi alla facoltà di lettere e filosofia all'Università Cattolica di Milano, dove conseguì la laurea nel 1931, con una tesi in lettere e storia.

Successivamente Mosconi fu insegnante nel seminario diocesano per vent'anni (dal 1931 al 1951).

Nel 1936 divenne direttore del settimanale diocesano "Vita Cattolica", incarico che sarà costretto a lasciare nel 1939, dopo ripetuti scontri col regime fascista e diversi sequestri del giornale¹¹.

Dopo questa breve ma intensa parentesi, Mosconi fu nominato parroco di S. Abbondio a Cremona nel 1939, dove rimase fino al 1951.

7 A. FAPPANI, *Guido Miglioli in Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, *I Protagonisti*, Casale Monferrato 1982, 379ss.

8 G. GALLINA, *Il vescovo di Cremona Giovanni Cazzani e il suo atteggiamento di fronte al fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in *Chiesa Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Milano 1979, 506.

9 N. MOSCONI, *Giovanni Cazzani vescovo della libertà*, Rovigo 1961, 140.

10 G. GALLINA, *Il vescovo di Cremona*, 505.

11 C. PEDRETTI, *Natale Mosconi arcivescovo*, Cremona 1988, 41ss.

Durante il lungo periodo di insegnamento in seminario e di attività pastorale in parrocchia, egli ebbe modo di pubblicare numerosi scritti, dettati prevalentemente dalla preoccupazione dell'insegnamento e della catechesi. Così, Mosconi poteva fornire agli studenti delle sintesi dottrinali che potessero contrastare il dubbio e l'incertezza.

Egli "non [era] un professore di teologia, non [era] neppure creativo. [Restava] fundamentalmente sulla esposizione e sulla difensiva. Del resto [...] anche come storico della Chiesa era stato un apologista"¹².

Una delle sue opere più importanti rimane la "Storia del cristianesimo", pubblicata in quattro volumi dal 1945 al 1949, nella quale gli studenti del seminario potevano trovare "un compendio così scorrevole e sicuro"¹³.

Durante gli anni del suo ministero parrocchiale Mosconi andò perfezionando un modello pastorale basato sulla centralità della parrocchia per la vita religiosa e civile; ed in modo particolare sulla centralità del parroco che egli interpretava con instancabile attività a favore delle opere parrocchiali, delle necessità materiali della gente e della costante educazione dottrinale dei fedeli¹⁴. Le cronache raccontano che nemmeno il giorno della sua consacrazione episcopale, Mosconi rinunciò alla lezione domenicale di catechesi¹⁵.

Sono in molti ad attribuire la paternità di questo stile a S. Carlo Borromeo, ritenuto il modello pastorale di Mosconi¹⁶.

Fu preconizzato vescovo da Pio XII nel concistoro del 28 maggio 1951 e consacrato il 17 giugno successivo.

A Ferrara Mosconi arrivò nel 1954, dopo che per tre anni fu vescovo di Comacchio, compiendo l'ingresso solenne il 2 ottobre. Già la prima sera del suo arrivo a Ferrara, in cattedrale, Mosconi parlò di seminario e vocazioni "facendone il cardine del suo programma [...]. A poche settimane già si orientava per la costruzione di un nuovo seminario"¹⁷.

12 G. ZERBINI, *Mons. Natale Mosconi un maestro tra due epoche*, in BEFC 78 (1989) n. 3, 478.

13 C. PEDRETTI, *Natale*, 27. Significativa la recensione che CC ne fa all'uscita del secondo volume: "Lo scopo stesso dell'opera ha consigliato di attenersi alle linee maestre e sorvolare sopra fatti e figure secondarie: di qui certe lacune che non devono sorprendere". (cfr. CC 97 (1947) vol. I, 332s).

14 C. PEDRETTI, *Natale*, 55ss.

15 *Ivi*, 57s.

16 Cfr. *ivi*, 35; G. ZERBINI, *Impegnò tutta la sua vita per le vocazioni in La Voce di Ferrara-Comacchio*, 35 (1988) n. 29, 9 e G. MARINELLI, *ivi*.

17 G. ZERBINI, *ivi*.

Pochi anni dopo, il 9 novembre 1960, davanti al card. Bea, invitato per la posa della prima pietra del seminario maggiore, Mosconi espresse chiaramente la speranza “che il Seminario nuovo [...] sia veramente il cuore pulsante dell’Arcidiocesi. Che le vocazioni fioriscano; e maturino in sacerdoti preparati e apostolici veramente, dalla fede solida, equilibrati di carattere, profondamente religiosi”¹⁸.

Un episcopato “che si apriva con la costruzione del Seminario [e] si chiudeva ventidue anni dopo con l’inaugurazione di un’ultima ala che ne completava la struttura”¹⁹.

Sicuramente il numero delle ordinazioni sacerdotali, durante questo periodo, toccò “medie annuali certamente insolite”²⁰ per la diocesi, tuttavia non è un mistero che la crisi delle vocazioni cominciava ad interessare da anni anche l’Italia²¹.

Di fronte a questo problema assai complesso, si assiste, anche in questo caso, alla riproposizione di un modello che rispondeva ancora con la progettazione di “enormi seminari, alcuni dei quali diventati vuoti nel momento stesso in cui si giungeva al termine della costruzione”²².

Sul piano dell’apostolato dei laici Mosconi confidò essenzialmente nell’Azione Cattolica, secondo il principio della presenza dell’associazione “in ogni parrocchia, vicino ad ogni parroco, nell’obbedienza al Vescovo [...] superando ogni dilemma, ogni inutile discussione [...] perché il gravissimo dovere di salvare incombe”²³. Con questo si compiva il modello pastorale di Mosconi basato su tre elementi: Seminario, Parrocchia e Azione Cattolica.

3 - Nel corso del 1959, dopo la primissima reazione, Mosconi tornò a parlare del concilio.

Le occasioni a nostra conoscenza sono in tutto tre: una “Lettera Pastorale” del 24 luglio, una “Lettera al venerando clero” dello stesso giorno ed “i consilia et vota” del 25 agosto, che Mosconi inviò a Roma per la fase antepreparatoria.

18 BEF 50 (1960) n. 5, 263s.

19 G. ZERBINI, *Impegnò*, 9.

20 *Ivi*.

21 Cfr. A. PARISELLA, *Clero e parroci in Pio XII*, Roma-Bari 1984, 451.

22 M. GUASCO, *Il modello del prete fra tradizione e innovazione in Le Chiese di Pio XII*, Roma-Bari 1986, 79.

23 A. VALENTI, *L’apostolato è lavoro per l’evangelizzazione, custodire e rivivere la verità senza mutarla* in *La Voce*, 10.

Un po' poco, per la verità, visto l'incoraggiante inizio col quale l'arcivescovo, quello stesso 25 gennaio, accolse l'annuncio di papa Roncalli.

Nella 'Lettera Pastorale' Mosconi prese spunto dall'enciclica *Ad Petri Cathedram* (d'ora in poi APC), per invitare i militanti dell'Azione Cattolica ad essere sempre in "compatta schiera e sempre uniti ed obbedienti alla Gerarchia [procedendo] verso sempre nuove conquiste"²⁴.

Un secondo punto riguardava l'apertura di 16 nuove parrocchie ed un terzo era dedicato alle vocazioni sacerdotali, con la chiara indicazione che il "Seminario dovrebbe avere costantemente duecentocinquanta alunni"²⁵.

Mosconi accennò alle finalità del concilio all'interno di questo contesto, precisando che lo scopo principale era di "promuovere l'incremento della Fede cattolica, e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri tempi"²⁶.

Il programma che papa Roncalli andava ascrivendo al concilio fu compreso come potenziamento di un modello pastorale ed ecclesiale imperniato su una presenza massiccia e capillare del sacerdote, unitamente ad una crescente militanza del laicato di Azione Cattolica, chiamato ad agire in tutta obbedienza al parroco e perciò al vescovo.

Questa concezione della chiesa faceva leva necessariamente sul clero, sul suo numero e sulla sua assidua presenza e questo richiedeva un aspetto specifico della predicazione e dell'impegno pastorale. Infatti lo stesso giorno in cui Mosconi scrisse alla diocesi la "Lettera Pastorale", indirizzò in modo particolare una "Lettera al venerando clero".

Partendo questa volta dall'esortazione che Giovanni XXIII rivolse al clero triveneto il 21 aprile 1959²⁷, Mosconi rilevò come il concilio ecumenico stesse preparando per ogni ecclesiastico "un desiderio più ansioso di dilatare gli spazi della carità e di rimanere al posto suo con chiarezza di pensiero e con prontezza di cuore"²⁸. Egli mise l'accento sulla seconda parte della frase del pontefice. Tornando infatti all'enciclica APC, Mosconi intese rivolgersi ai sacerdoti regolari e secolari per invitarli a

24 N. MOSCONI, *Lettera pastorale*, 24 luglio 1959 in BEF 49 (1959) n. 7-8, 199; cfr. APC, 29 giugno 1959, n. 56.

25 *Ivi*, 201.

26 N. MOSCONI, *Lettera*, 200; cfr. APC n. 31.

27 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, I/I, 109.

28 N. MOSCONI, *Lettera al venerando clero*, 24 luglio 1959 in BEF 49 (1959) n. 7-8, 202. Per l'esortazione del pontefice cfr. CAPRILE, *Il Concilio...* I/I, 109. Da notare che laddove Mosconi disse con prontezza di cuore, il pontefice usò con grandezza di cuore.

“dimostrarsi sempre rispettosi ed obbedienti verso il loro Vescovo”, anzi a non fare “nulla senza il Vescovo”²⁹.

Studi recenti, sulla figura di papa Roncalli, hanno messo bene in luce che espressioni quali “dilatare gli spazi di carità” sono state spesso scambiate per espressioni di maniera. In realtà, con questo stile, il pontefice voleva certo evitare polemiche e scontri diretti, ma non per questo egli rinunciava ad esprimere giudizi puntuali e pareri autorevoli. Per papa Roncalli “quello era un modo sia per prendere le distanze da finalità dottrinali (definizioni) o di condanna o ideologiche [...], che per sottolineare l’urgenza di un impegno per il rinnovamento dello spirito e delle modalità della testimonianza della Chiesa e della sua presenza evangelica nella storia”³⁰.

Invece l’interpretazione di Mosconi era tesa, evidentemente, a rifinire il suo modello pastorale, riconducendolo definitivamente alla piena ed incontestabile autorità del vescovo.

Così il tema del concilio rimane sullo sfondo e non sembra avere la funzione di mettere minimamente in discussione la bontà di questo disegno pastorale, anzi semmai di dargli maggiore vigore e spinta.

Il 25 agosto 1959, Mosconi spedì i suoi “consilia et vota” alla commissione antepreparatoria del concilio.

Il card. Tardini, presidente della commissione, il 18 giugno inviò ai vescovi e prelati di tutto il mondo una lettera con la quale chiedeva “con assoluta libertà e sincerità, pareri, consigli e voti”³¹ che potevano essere discussi in concilio.

“Era quindi richiesto un esame di largo respiro delle condizioni e delle necessità della vita della Chiesa.

Le risposte dei vescovi italiani, spesso dall’orizzonte piuttosto ristretto della singola diocesi, non corrisposero sempre allo spirito dell’invito...”³².

La maggior parte di essi presero alla lettera le parole di Tardini, formulando rigidamente le loro risposte in materia di dottrina e di disciplina³³.

Anche Mosconi non fa eccezione nell’ambito di questa analisi

29 *Ivi* e Cfr. APC n. 48.

30 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII e il Vaticano II in Papa Giovanni*, Roma-Bari 1987, 215s.

31 CAPRILE, *Il Concilio*, 1/I, 166.

32 R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I “voti” dei vescovi italiani per il concilio in Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Rome 1989, 120.

33 Cfr. *ivi*

dell'episcopato italiano, anzi la sua risposta risultò racchiusa in quattro brevi capitoli che si articolavano al loro interno in diversi punti, peraltro trattati assai schematicamente³⁴. Come si vede, ad un primo sguardo, questo impianto non lasciava spazio alcuno per un'analisi approfondita ed a largo raggio “sulla molteplice attività che impegna oggi la Chiesa, [ed] i problemi di maggiore importanza che essa deve oggi affrontare”³⁵.

Ad un esame più attento, questa prima impressione si correda di ulteriori particolari, permettendo anche di collocare in una sostanziale continuità i ‘vota’ di Mosconi con i precedenti interventi del 1959.

Dal punto di vista dottrinale, secondo l'arcivescovo “Nihil novi in presentiarum definendum esse”, semmai “necesse ut magis ac magis Christianae Doctrinae institutio ubicumque constantique studio, nulla opportunitate neglecta, omni coetui, praesertim per frequentiores catecheticas lectiones paroeciales, impertiatur”³⁶.

Se volessimo considerare la volontà di non creare nuove difficoltà al dialogo ecumenico, si potrebbero interpretare positivamente queste parole; infatti molti vescovi italiani chiesero, per esempio, la proclamazione del dogma della “Mediazione universale della Beata Vergine Maria” o quello della regalità di Cristo³⁷.

Ma credo che la giusta chiave di lettura vada cercata più ad ‘intra’. La preoccupazione dominante dell'arcivescovo fu in realtà quella di esprimere con maggiore chiarezza ed evidenza le materie controverse, per eliminare ogni sorta di dubbio ed incertezza nella chiesa.

In particolare, Mosconi chiese ripetutamente “Certa ac iure pollens doctrina de christianae modestiae et castitatis finibus [...], Una et certa [...] sententia circa ea quae coniuges ac matrimonium contingunt ed Univoca firmaque Ecclesiae doctrina socialis, i. e. discriminata humanae conformandae communitatis ratio, etiam ex cathedra theologiae moralis explananda”³⁸ con riferimento, evidentemente, ai seminari, nei cui programmi di insegnamento Mosconi suggerì l'introduzione dello studio della dottrina sociale della chiesa, nell'ambito della teologia morale.

34 Cfr. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I, antepreparatoria*, vol. II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, pars III: Europa, Italia, Città del Vaticano 1960, 261ss.

35 CAPRILE, *Il Concilio*, I/I, 166.

36 Cfr. *Acta*, 261.

37 Cfr. R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I voti dei*, 127.

38 *Acta*, 261.

Quindi una riaffermazione solenne delle verità di fede, da un lato incontestabilmente definite e disciplinate sul piano morale e dall'altro insegnate e studiate sistematicamente sia in parrocchia che in seminario.

Poche righe egli dedicò ai mutamenti della società; e comunque con la raccomandazione di porre in risalto “doctrina de christianae modestiae et castitatis finibus, circa vestium, habitum, spectacula, artis cuiusvis specimina, quae nova induxerit aetas”³⁹.

Le profonde trasformazioni del paese venivano valutate preferibilmente secondo l'aspetto morale esteriore, “secondo il sopraggiungere di qualche ‘moda’ inedita, che come possibile mutamento della mentalità comune”⁴⁰. Nessun accenno venne dedicato al mutamento antropologico dei modelli di vita, che avveniva in seguito all'industrializzazione ed all'urbanizzazione.

La risposta di Mosconi si attesta sull'univocità e certezza di dottrina e di sentenza, cioè sulla richiesta di principi e norme che potessero regolare ineccepibilmente ogni aspetto comportamentale della vita dei cristiani, per fronteggiare le novità del mondo che potevano recare disorientamento e disordine morale.

In altri termini, le richieste si muovevano sulla capacità della chiesa di guidare i cambiamenti, salvaguardando i valori ed i principi (quali, appunto, la moralità dei costumi o degli spettacoli), piuttosto che di saper interpretare criticamente il ‘nuovo’ che si muoveva attorno ad essa.

Anche per Mosconi credo che valgano le parole di Scoppola, quando dice che durante gli anni cinquanta nella chiesa italiana prevalse una visione volta a mettere “l'accento sull'ordine ideale piuttosto che a scoprire e capire quello che stava accadendo nella società italiana: il prevalere del momento ideologico su quello della comprensione critica [...]. Gli avversari sono sempre di tipo dottrinale [...]. Lo scontro è sempre fra idee e modelli: raramente si coglie la difficoltà o il pericolo che nasce per la fede e per la vita religiosa dalle oggettive condizioni di vita”⁴¹.

Nel quadro di questa analisi Mosconi non vide la necessità di grossi ripensamenti nella pastorale e così finì per confermare e preordinare la risposta della chiesa sul piano dottrinale e su quello delle norme imperative.

Se di aggiornamento si può parlare, Mosconi lo intese essenzialmente

39 *Ivi*.

40 R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I voti*, 130.

41 P. SCOPPOLA, *Chiesa e società negli anni della modernizzazione* in *Le Chiese di Pio XII*, Roma-Bari 1986, 9.

come alleggerimento di alcune norme, come ad esempio sul digiuno⁴², oppure, in campo liturgico, sull'abbreviazione delle cerimonie di consacrazione degli altari e delle chiese⁴³.

Come si vede, i mutamenti proposti rimanevano in un'ottica essenzialmente particolaristica che non intaccava la generalità della impostazione pastorale, la quale non solo andava salvaguardata, ma potenziata.

Risulta così la mancanza di categorie storiche e culturali adatte per affrontare “i nodi storici delle condizioni della società e della mutata cultura e mentalità dei contemporanei”⁴⁴.

Un intero capitolo, il più lungo, Mosconi lo dedica “Quod ad Disciplinam attinet”, affrontando prevalentemente il problema dell'autorità del vescovo nella diocesi ed, in second'ordine, la disciplina del clero, delle religiose e dei laici.

Egli chiese innanzitutto che fosse ampliata l'“auctoritas Ordinariis [sic!] in propriae Dioeceseos finibus, non tantum in Clericos saeculares et fideles, verum etiam in Clericos regulares”⁴⁵, estendendola all'abolizione dell'inamovibilità dei parroci⁴⁶ ed alla totale facoltà su tutti i monasteri presenti nella diocesi⁴⁷.

Per capire il senso di queste affermazioni è utile richiamare brevemente alcune coordinate di carattere storico.

Fin dal Vaticano I fu innescato un processo di accentramento delle decisioni disciplinari e dottrinali che culminò, durante il pontificato di Pio XII, in un “monopolio di fatto riconosciuto alla curia e alla teologia romana. Ne conseguiva un'emarginazione in condizione di irrilevanza, quando non di sospetto, della quasi totalità dell'episcopato e dei teologi. Fermenti, sensibilità, orientamenti pastorali, dottrinali, organizzativi non potevano

42 Cfr. *Acta*, 261s. Recte excussae de abstinentia et ieiunio leges (ita ut non ulterius sub gravi sed sub levi tantum habeatur praeceptae abstinentiae violatio in feria VI, quattuor exceptis feriis esurialibus recentissima disciplina statutis (i. e. feria IV Cinerum, feria VI in Parasceve, Vigiliis B.M.V.Imm.Conc. ac Nativitatis D.N.I.C.) quibus quoque diebus perseverante abstinentia lege, opportuna videtur definita praecepti ieiunii suppressio.

43 Cfr. *Ivi*, 263. Ut prolixiores et diuturnae Caeremoniae Pontificum Rituali libro praescriptae arcentur (praesertim in Altaribus ac Ecclesiis consecrandis etc.).

44 R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I voti*, 130.

45 *Acta*, 262.

46 Cfr. *Ivi*. “Ut Parochi ad nutum Ordinarii amoveri possint”.

47 Cfr. *Ivi*. “Ut Ordinariis integra concedatur facultas in omnes Monialium coetus intra Dioeceseos fines commorantium”.

sopravvivere che accettando un'umiliante e asfittica marginalità o tentando di ottenere benevolo ascolto a Roma nei ristretti circoli 'autorevoli'"⁴⁸.

Tuttavia la velata contestazione dell'assolutismo del governo papale, espressa dall'arcivescovo, non sfociò nella richiesta di particolari istanze di rinnovamento o nell'accampare esigenze di più ampia libertà nella chiesa.

Il senso delle richieste di Mosconi appare piuttosto quello di correggere la centralità di Roma per rivendicare la propria autorità, "non sbocca in un senso della concertazione in comune ma nella riproduzione in micro [...] dello stesso sistema monarchico assolutista"⁴⁹. Infatti egli indica significativamente che "Clerici valide moneatur ut efficaciter suscepto adsint officio, plene Ordinarii nutui subiecti"; e poco oltre aggiunse che "Moniales liberaliore studio ac opere paroeciarum utilitati adhaereant (scilicet in pueris ac puellis imbuendis, exercendis, cathechizandis iuxta Christianae Doctrinae notiones, etc.)"⁵⁰. L'obiettivo era di "ristabilire la sovranità del vescovo su ogni aspetto della vita diocesana"⁵¹.

Questa impressione è, a mio avviso, solo parzialmente mitigata dal punto successivo, in cui Mosconi espresse la necessità che "in Italia severior ac artior fiat disciplina de Episcoporum Consultationibus (ita ut maiore aequabilitate ac tempestivitate convocentur et eorum argumenta integralibus ac amplioribus disputationibus agantur)"⁵². D'altra parte, è pur vero che questa rimane una proposta molto interessante in virtù, soprattutto, di quella maggiore "severità" ed "articolazione" richieste nell'ambito di un maggiore ricorso alla consultazione dei vescovi, anche se la seconda parte della proposizione si limitava a specificare alcuni suggerimenti di carattere regolamentare: una maggiore tempestività ed equità nella convocazione dei vescovi ed una trattazione più in profondità degli ordini del giorno.

I due paragrafi che seguono furono dedicati alla disciplina dei seminari ed al clero.

Nel primo egli chiese "Sub severiore moderatione vigeat Seminariorum disciplina" e nel secondo indicò che "In Italia Clerici vestem talarem [...] ne exuant"⁵³.

48 G. ALBERIGO, *La condizione cristiana dopo il Vaticano II* in *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, 19.

49 R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I voti*, 126.

50 *Acta*, 262.

51 R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I voti*, 126.

52 *Acta*, 262.

53 *Ivi*.

Solo in un ultimo paragrafo si parlò, di rimbalzo, dell’Azione Cattolica, attraverso la preoccupazione di preservarla dal contagio di studi e novità che potevano debilitarla⁵⁴.

La seconda parte del capitolo poggia, quindi, sulla centralità del clero; un dato che emerge con regolarità nel modello pastorale di Mosconi e che occupa gran parte delle sue preoccupazioni.

Però, anche in questo caso, l’attenzione verso i sacerdoti fu essenzialmente di ordine disciplinare e normativo. Dalla più severa disciplina in seminario, alla irrinunciabilità della veste talare, alla presenza assidua nell’ufficio assunto; queste furono le uniche osservazioni dedicate ai problemi dei sacerdoti, ritenendo, evidentemente, che bastasse una migliore disciplina per garantire la loro riuscita pastorale, come di quella sacerdotale più in generale.

Comunque la centralità del ruolo del clero appare confermata se confrontata con la scarsissima attenzione che l’arcivescovo riservò al tema del laicato ed alle sue funzioni di carattere pastorale.

Anche una prima lettura dell’ultimo breve capitolo, “De Sacris Ritibus”, può darci conferma di queste considerazioni, cogliendo un’insistita attenzione per i ‘celebranti’ piuttosto che per i fedeli.

Più attentamente, dei sette paragrafi fa spicco il primo in cui Mosconi scrisse: “Ut latini usus sermonis, in sacris peragendis, rite perseveret”⁵⁵.

E’ da notare che la maggioranza dei vescovi italiani si disse favorevole all’allargamento del volgare nella liturgia, anche se non sempre l’esigenza era dettata dalla volontà di una maggiore partecipazione dei fedeli al culto⁵⁶.

Egli dedicò significativamente due paragrafi successivi rispettivamente alla riforma del breviario, sia pure secondo l’esigenza di comodità e speditezza⁵⁷, e del messale, per una più ampia istruzione dei fedeli⁵⁸.

Sostanzialmente è il desiderio che, “per continuare e completare la riforma liturgica”, troviamo anche nei ‘vota’ del card. Giacomo Lercaro,

54 Cfr. *Ivi*. “Ut tot ac tam varia arcentur incepta rerum novarum studia, quae in dies docendi agendique plures moliuntur rationes, quaeque ob nimiam propaginem divisionemque minore gaudent efficacia et Actionis Catholicae agmina in Italia praesertim debilitare videntur”

55 *Ivi*, 263.

56 Cfr. R. MOROZZO DELLA ROCCA, *I voti*, 131.

57 Cfr. *Acta*, 263. “Ut commodior et expeditior reddatur Breviarii recitatio, inopportunis S. Scripturae lectionibus abolitis ac historicis Lectionibus revisis”.

58 Cfr. *Ivi*. “Ut in Missali, praesertim quoad Sacrum die festo litandum, S. Scripturae loci revisantur, ut praestantius ac plenius fideles imbuantur”

“per offrire ai chierici e ai laici un’utile e frequente lettura della sacra scrittura”⁵⁹.

Solo che laddove il cardinale di Bologna corredò linearmente questo aspetto con l’esigenza di “rendere più intelligibile la sacra liturgia affinché sia possibile la partecipazione dei fedeli”⁶⁰ e con l’uso della lingua volgare nella liturgia e nella S. Messa⁶¹, Mosconi inserì le proprie proposte dopo aver categoricamente affermato la perseveranza dell’uso del latino nella liturgia.

In sostanza, Mosconi vide la chiesa del futuro essenzialmente clericale, all’interno dell’immutabilità delle verità di fede, ineccepibilmente regolamentate sul piano disciplinare e dottrinale, e dell’accentuazione dei poteri del vescovo nella diocesi.

4 - Durante il biennio 1960-1961, l’arcivescovo allargò l’orizzonte degli aspetti e delle caratteristiche del concilio, ma senza intaccare minimamente l’immutabilità di una concezione della Chiesa e di un modello pastorale, che andavano, semmai, ripresentati e confermati nella loro perenne validità.

Sul piano storico, egli volle cogliere una relazione tra il Vaticano II ed i precedenti tentativi avvenuti durante i pontificati di Pio XI e Pio XII.

Mosconi dedicò un breve cenno schematico al desiderio di Pio XI⁶², soffermandosi più a lungo e ripetutamente sul tentativo di papa Pacelli.

In uno scritto autografo non datato, ma presumibilmente del 1960⁶³, in riferimento al discorso che il card. Ruffini (allora arcivescovo di Palermo) pronunciò il 28 ottobre 1959 nella Pontificia Università del Laterano⁶⁴, disse che il porporato “già 20 anni fa aveva chiesto al Papa la convocazione di un Concilio”⁶⁵.

Il senso di questo riferimento storico lo si coglie laddove l’arcivescovo mise in relazione il tentativo di Pio XII con la decisione di papa Roncalli, affermando che tutto “predisponeva, nei disegni di Dio, questo straordinario avvenimento, al quale già pensava l’immortale Pio XII [...], e che stava

59 *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, 69.

60 *Ivi*.

61 Cfr. *ivi*, 69s.

62 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico*, Ferrara 23 aprile 1960, 1.

63 *Ivi*, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico*. Il testo è presumibilmente del 1960, perché si trova nel pacco di manoscritti relativi a quest’anno ed inoltre perché i riferimenti cronologici presenti, sono tutti del medesimo anno.

64 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. 1/I, 15.

65 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio*, 1.

germinando nel cuore di colui che ne sarebbe stato il successore”⁶⁶.

In realtà, papa Giovanni, già dal luglio 1959, comunicò al card. Tardini che il concilio si sarebbe chiamato ‘Vaticano II’⁶⁷ e ciò non doveva essere ignoto a Mosconi, visto che gli interventi considerati sono dell’anno dopo.

La decisione non era di poca importanza, visto che “dare il nome aveva il significato di assegnare una precisa connotazione [al concilio], prendendo nettamente le distanze dai tentativi di Pio XI e di Pio XII, entrambi dominati dal proposito di completare e concludere il Vaticano interrotto”⁶⁸.

Si può comprendere ancora meglio il pensiero dell’arcivescovo, se si risale alle motivazioni storiche che, secondo Mosconi, rendevano utile la convocazione del concilio già ai tempi di Pio XII. Proseguendo con le parole del card. Ruffini, nella conferenza del 28 ottobre 1959, egli affermò che quella proposta era dettata dalla “confusione nel campo della verità, dei principi [e] chiedeva che almeno alcuni principi venissero sanzionati dalla massima autorità e fossero resi praticamente più validi mediante il suffragio dell’Episcopato”⁶⁹.

In sostanza “le teorie sovversive nel campo della fede e dei costumi rendevano il problema ormai maturo”⁷⁰.

Evidentemente questo autorizzava Mosconi a non dirsi sorpreso dell’annuncio di papa Roncalli, interpretandolo come una “risposta a un desiderio, ad un’attesa di tutta la Chiesa”⁷¹.

Da qui risulta ulteriormente radicata la pretesa continuità di un processo che avrebbe condotto, quasi inevitabilmente, al concilio. Infatti, secondo Mosconi, il mondo [era] sul baratro aperto dall’odio⁷² e l’umanità contemporanea soffriva “un’agonia mortale”⁷³. Come per irrorare il mondo “fatto deserto da una competizione immane per il possesso di Babilonia”⁷⁴, il concilio costituiva il ‘tempo opportuno’ per “una nuova presenza

66 Ivi, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico: attesa del mondo cristiano*, Ferrara 17 aprile 1960, 2.

67 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. 1/I, 169.

68 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII e*, 215.

69 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico*, 1.

70 Ivi.

71 Ivi, 2.

72 Ivi, N. MOSCONI, *Orazione Giac pel Concilio Ecumenico*, Ferrara 28 ottobre 1961, 5.

73 N. MOSCONI, *Vigilia Conciliare*, Rovigo 1961, 111.

74 Ivi, 123.

della Chiesa”⁷⁵, cioè “per stabilire autorevolmente direttive dottrinali e disciplinari valide per tutta la Chiesa Cattolica”⁷⁶.

In realtà, questa visione del mondo e della Chiesa non apparteneva al pontefice e non fu all’origine della sua volontà di convocare il concilio. Papa Giovanni situò il Vaticano II in un contesto epocale valutato ben diversamente, cioè secondo l’esigenza fondamentale di “precisare e distinguere fra ciò che è principio sacro e Vangelo eterno e ciò che è mutevolezza dei tempi”⁷⁷.

Certamente egli era consapevole dei “traviamenti dello spirito umano tentato e sospinto verso il solo godimento dei beni della terra”⁷⁸, tuttavia, aggiungeva significativamente, “Dio ci guardi però dall’esagerarne le proporzioni [...]. Dobbiamo invece farci coraggio. [...] Cristo, Figlio di Dio e Salvatore nostro, non si è dipartito dal mondo che egli ha redento”⁷⁹.

Era una lettura della realtà confortata da “giudizi storici e, nel medesimo tempo [da] intuizioni di fede, le cui conclusioni erano significativamente coincidenti”⁸⁰ e convergenti sulla necessità di usare maggiore spirito di discernimento, nel giudizio sulla realtà contemporanea e nelle risposte che la Chiesa era chiamata a dare.

In definitiva, la decisione di un concilio ‘Vaticano II’ significava volerlo situare “su un orizzonte libero [...]. Una libertà che non era più minacciata, come nei momenti critici della storia conciliare, dal potere politico o da correnti ereticali, ma era insidiata in modi altrettanto gravi, e anche più sottili, dalla vischiosità prodotta dalla condizione ‘stabilita’ del cattolicesimo e dall’illusione di rispondere alla sfida delle ideologie accettandone stile e metodi”⁸¹.

Sul piano delle finalità, Mosconi usò le parole del pontefice per dire che il concilio “sarebbe stato un “rinnovato invito ai fedeli delle comunità separate a seguirci anch’essi amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia, a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra”⁸².

E’ noto che il manoscritto originale di Roncalli parlava

75 *Ivi*, 111.

76 *Ivi*, 112.

77 *Allocuzione del 16 aprile 1959 all’Ordine francescano*, DMC I, 250.

78 *Udienza alle Commissioni preparatorie del 14 novembre 1960*, CAPRILE, *Il Concilio*, 285.

79 *Ivi*.

80 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII e*, 214.

81 *Ivi*, 215.

82 Ms in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico*, 2.

significativamente di un “rinnovato invito [...] a partecipare con noi a questo convito di grazia e di fraternità”⁸³. Con questo il papa sostenne un’idea dell’ecumenismo, che suscitò “allarmi molto vivaci, di cui si sarebbe fatto portavoce ufficiale lo stesso segretario di Stato [...] le resistenze di ambienti anche molto vicini al papa e deputati istituzionalmente alla realizzazione delle sue decisioni”⁸⁴.

Mosconi sembrò, quasi, dar voce a queste preoccupazioni interpretando, sin dall’inizio, le parole di Giovanni XXIII come un invito volto al “ritorno dei fratelli separati”⁸⁵. Lo stesso rinnovamento che il pontefice voleva imprimere alla Chiesa, venne inteso come un invito rivolto ai fratelli separati a “tornare alla casa paterna”⁸⁶.

Le ragioni di questa concezione dell’ecumenismo, così imperniata sul tema del ‘ritorno’, furono espresse nella descrizione delle coordinate ecclesiologicalhe che reggevano questa impostazione.

Per Mosconi era da tener ferma la “verità fondamentale” della Chiesa, “unica come società perfetta” e dotata di unità interna in qualità di “società gerarchica”⁸⁷.

Secondo questa concezione ‘l’unità’ non si doveva formare, in quanto essa “esiste ed è sempre esistita nella Chiesa di Cristo, come proprietà e nota caratteristica. L’unità della Chiesa non è stata rotta; sussiste e sussisterà sempre nella Chiesa Cattolica, unica vera Chiesa di Cristo. Soltanto con essa può verificarsi l’unione”⁸⁸.

Ne derivava, sul piano pratico, che “l’unione dei cristiani [...] non può essere altra che l’adesione piena e sincera alla cattedra di Pietro, alla Chiesa Romana”⁸⁹, per cui andavano interpretati in questa direzione i pressanti inviti che i pontefici avevano sempre rivolto a “tutti i fratelli separati, di tornare alla casa del Padre, alla propria casa”⁹⁰.

Ogni sorta di “unioni di altro genere” erano da considerare illusioni “vane e pregiudizievoli”, specialmente se prevedevano “qualche attenuazione

83 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII e*, 216.

84 *Ivi*, 216.

85 N. MOSCONI, *Vigilia*, 12.

86 N. MOSCONI, *Dopo la visita “ad Limina”*, *Ferrara Ascensione 1961* in BEF 51 (1961) nn. 6-7-8, 145.

87 N. MOSCONI, *Vigilia*, 115.

88 *Ivi*, 116.

89 *Ivi*.

90 *Ivi*.

delle verità dogmatiche o qualche attenuazione delle prescrizioni essenziali del governo o del culto della Chiesa”⁹¹.

Questa era la visione ecumenica che Mosconi esprime fino alla fine del 1961, all’interno di una concezione che riservava alla Chiesa una condizione di fermezza e di immutabilità non solo dogmatica, ma anche disciplinare e liturgica.

Evidentemente papa Giovanni faceva riferimento ad una prospettiva ecclesiologicala profondamente diversa, quando affermava che “il gran punto da tener fisso per ogni battezzato [... è] che ciascuno di noi, in Cristo Gesù, nella Chiesa di Gesù siamo veramente della stessa famiglia divina, figli e fratelli”⁹².

Inoltre, per respingere le accuse di un’immagine illusoria dell’unità⁹³, papa Roncalli volle sottolinearne anche lo stato parziale, affermando che quando se ne “fosse attuato l’ideale completo, sarebbe veramente l’ora beata di chiudere tutte le nostre porte e case, ed avviarci, in coro osannante, al paradiso”⁹⁴.

Dalla preferenza per la categoria della ‘partecipazione’ rispetto a quella del semplice ‘ritorno’; ad una prospettiva ecclesiologicala misterica e sacramentale fondata sul Battesimo, piuttosto che giuridica, fondata sull’atto formale dell’adesione alla ‘cattedra di Pietro’; fino alla valutazione realisticamente incompleta dello stato di unità. Tutto questo richiamava una teologia dell’unione che faceva capo “ad un tempo alle condizioni storiche come alla dimensione escatologica della Chiesa, ritenendo che la perfetta unità sarà realizzabile solo alla fine del tempo e valorizzando perciò, molto più di quanto non fosse abituale, il grado di unione già oggi in atto”⁹⁵.

La diversità di prospettive e di conclusioni che si colgono in Mosconi, sono da attribuire, a mio avviso, ad una costante preoccupazione di fondo che animava l’arcivescovo anche per le finalità del concilio, secondo la quale era possibile fare “concessioni [...] senza intaccare il dogma”, conciliando perciò l’ideale della “verità totale nella carità totale”⁹⁶.

91 *Ivi*, 116s.

92 *Udienza alle Commissioni preparatorie, 14 novembre 1960, CAPRILE, Il Concilio*, vol. 1/I, 283.

93 Cfr. G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, 217.

94 *Discorso alla Congregazione del S.mo Sacramento, 28 giugno 1961, CAPRILE, Il Concilio*, vol. 1/II, 135.

95 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, 217.

96 Ms in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico*, 3.

Egli ammetteva la possibilità che “certi temi teologici o la sistemazione di alcuni punti del diritto canonico [potessero rendere] più comprensibile o più accettabile ai fratelli separati (ortodossi e protestanti) la dottrina e la disciplina della Chiesa”⁹⁷. Così, fermo restando il patrimonio dogmatico della Chiesa, il lavoro conciliare sarebbe stato, secondo questa prospettiva, sui toni meno rigidi da adottare in teologia o nella disciplina, per rendere più accettabili le immutabili verità della Chiesa. Infatti, nel tracciarne le finalità, Mosconi prevede un concilio non dottrinale, “ma disciplinare”, per la “restaurazione della bellezza della Chiesa; e questo avrebbe costituito un invito all’Unione”⁹⁸.

In realtà l’intenzione di Giovanni XXIII non era quella di rendere più comprensibili alcune definizioni teologiche o rivedere qualche norma giuridica che costituivano motivo di ostacolo per il ritorno dei separati, ma di abbracciare “tutta la vastità del pensiero cristiano”⁹⁹; “più che di un punto o dell’altro di dottrina o di disciplina [...si trattava] di rimettere in valore ed in splendore, la sostanza del pensare e del vivere umano e cristiano”¹⁰⁰, per un’opera di rinnovamento spirituale che coinvolgesse globalmente la Chiesa, nonché il suo stile di annuncio e di presenza nel mondo.

Proprio su questo punto risulta evidente quella continuità di pensiero in Mosconi, che dal concilio non ricevette motivo di ripensamento alcuno, ma, semmai, motivo di conferma quando non addirittura di nuovo slancio.

Nel maggio 1961 egli tornò confortato dalla visita “ad Limina”, dandone conferma in una notificazione indirizzata alla diocesi, che conteneva tutti gli elementi del suo programma pastorale.

Tutti, “sacerdoti, religiosi e religiose, laici militanti in ogni apostolato dovevano trarre conforto dall’obbedienza al Vescovo e rimanere nel posto di lavoro apostolico nel settore assegnato dal Vescovo”¹⁰¹. Quella era “la linea da seguire: nell’obbedienza serena, generosa, soprannaturale al Vescovo, donarsi senza riserve ad attuare quanto può attrarre le anime a Cristo, nella più grande carità”¹⁰². Del resto questo era anche - secondo Mosconi - l’impegno del pontefice “nel preparare il Concilio Ecumenico”¹⁰³.

97 Ivi, N. MOSCONI, *Concilio Vaticano*, Ferrara 24 aprile 1960, 5.

98 Ivi, N. MOSCONI, *XI settimana eucaristica*, Ferrara 12 marzo 1961, 3.

99 *Allocuzione concistoriale del 30 maggio 1960*, CAPRILE, *Il concilio*, vol. 1/I, 125.

100 *Udienza alle Commissioni preparatorie, 14 novembre 1960*, CAPRILE, *Il Concilio*, vol. 1/I, 283.

101 N. MOSCONI, *Dopo la visita*, 145.

102 Ivi.

103 Ivi.

All'interno di queste coordinate restava, naturalmente, "primario il problema di sempre: Vocazioni sacerdotali, e Seminario con tutte le sue inderogabili esigenze"¹⁰⁴.

Nel concludere la notificazione egli rivolse un significativo appello a tutti i fedeli: "Continuiamo, perciò e intensifichiamo il nostro lavoro"¹⁰⁵. In queste parole - a mio parere - è racchiusa tutta la comprensione che Mosconi ebbe del concilio Vaticano II, durante la sua fase di preparazione.

Un'ulteriore conferma la possiamo trovare in un intervento che l'arcivescovo svolse nel dicembre 1961 al Lyons Club di Rovigo. Usando le parole di mons. Pericle Felici (segretario della commissione centrale del concilio), intervenuto il 13 settembre a Torino, Mosconi affermò che il concilio consisteva in "una riaffermazione delle verità fondamentali della Chiesa e un rinvigorismento della sua vita e del suo ministero"¹⁰⁶.

Ciò che per papa Roncalli era un incremento della fede, un "rinnovamento dei costumi ed un adattamento della disciplina" (APC n. 31), diventava, per Mosconi, una riaffermazione dell'immutabilità dogmatica e teologica della Chiesa ed un potenziamento della sua attività pastorale, senza ripensamenti o revisioni.

5 - Nel corso del 1962, l'attesa del concilio si consolida, per Mosconi, nel solco di quella continuità che ho già indicato essere il suo modello pastorale.

Circa lo scopo ecumenico, abbiamo già una prima conferma di questo atteggiamento. Per Mosconi l'"unità della Chiesa mai è stata incrinata. La Chiesa una ed unica esiste: a quella è necessario che ritornino"¹⁰⁷, alludendo ai fratelli separati. Il tema del 'ritorno' rimaneva, pertanto, la chiave interpretativa per fare giustizia di ogni atteggiamento di facile irenismo, che racchiudeva in sé il pericolo, nonché l'errore, di un'attenuazione dogmatica¹⁰⁸ e per riaffermare una visione dell'ecumenismo basata sulla solenne riaffermazione delle immutabili verità della Chiesa, di fronte al cui splendore avrebbero finito per tornare tutti coloro che se ne erano allontanati.

104 *Ivi*.

105 *Ivi*, 146.

106 Ms in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio Vaticano II Oboedientia et pax*, Rovigo 4 dicembre 1961, 6. Da notare che 'Oboedientia et pax' era il motto episcopale di Roncalli, il quale lo riprese da C. Baronio. Per quanto riguarda l'intervento di Pericle Felici, cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol I/II, 190.

107 Ms. ABSF, N. MOSCONI, XXI *Concilio Ecumenico Vaticano II*, Questello 13 aprile 1962, 11.

108 Cfr. *ivi*, N. MOSCONI, *Concili ecumenici*, 29 luglio 1962, 2.

Del resto questa era anche la lettura che storicamente Mosconi faceva del problema, per cui se la tunica della Chiesa viene ripetutamente divisa la Chiesa stessa “con i Concili Ecumenici, resiste a ogni divisione, e tenacemente costruisce e ricostruisce l’unità”¹⁰⁹.

Se questo era l’insegnamento che l’arcivescovo traeva dalla storia della Chiesa, era chiaro che il risanamento della divisione non poteva che consistere nel ritorno dei fratelli separati all’unità mai rotta della Chiesa, una ed unica, proprio “perché non c’è unità fuori dell’unità”¹¹⁰.

Abbiamo già visto come papa Giovanni, insistendo maggiormente sulla realtà misterico-sacramentale della Chiesa e sulla parzialità dell’unità, ne mise pur sempre in risalto l’aspetto di realtà “già in atto, ancorché in misura insoddisfacente e con una consapevolezza inadeguata. Unità alimentata da un’effettiva comunione di fede, imperfetta rispetto alla ricchezza del mistero dell’evangelo eterno, ma pur sempre dono e frutto dell’Onnipotente. Un dato dunque di cui le chiese non possono disporre e che non possono neppure ignorare”¹¹¹.

L’aspetto ecumenico rientrava, per Mosconi, in una concezione della Chiesa che costituiva, linearmente, il fondamento delle attese nutrite per il concilio.

Le finalità indicate dal papa in APC n. 31, vennero ancora riproposte in termini di “riaffermazione delle verità fondamentali della Chiesa e [di] rinvigorismento della sua vita e del suo ministero”¹¹² e nella lettera pastorale per la Quaresima egli utilizzò le parole del pontefice, del motu proprio “Consilium”, per parlare di rinvigorismento delle energie della Chiesa¹¹³.

E’, altresì, significativo il breve cenno che, in chiusura della lettera, Mosconi dedicò alla durata del concilio. Egli parlò di un secondo sinodo diocesano che si sarebbe tenuto “nell’autunno del prossimo anno, dopo il Concilio Ecumenico, a pratico frutto”¹¹⁴. Dunque l’arcivescovo si attendeva che il Vaticano II si sarebbe concluso nel breve volgere di un

109 Ivi, N. MOSCONI, *Concili dell’unione nell’unica Chiesa di Cristo*, Verona 2 settembre 1962, 8.

110 Ivi, N. MOSCONI, *Vaticano secondo impegno di tutta la Chiesa*, Verona 3 settembre 1962, 9.

111 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, 218.

112 Ms ABSF, N. MOSCONI, *Unione dei cristiani nell’unica Chiesa di Cristo*, 6.

113 Cfr. N. MOSCONI, *Domino Christo servite*, Ferrara 22 febbraio 1962 in BEF 52 (1962) n. 3, 11. Per quanto riguarda il Motu Proprio “Consilium” (2 febbraio 1962), cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. I/II, 298s.

114 Ivi, 13.

anno, dall'ottobre del 1961 (come aveva stabilito papa Giovanni nel motu proprio "Consilium"), all'autunno dell'anno dopo.

E' noto che anche papa Roncalli immaginò uno svolgimento "relativamente breve"¹¹⁵ del Vaticano II, tuttavia il punto nodale del problema "non è quello dei desideri del papa, ma riguarda piuttosto la natura stessa del concilio come era concepito durante la preparazione. Infatti un concilio 'breve' poteva avere senso nella prospettiva di un concilio chiamato a sanzionare con uno stile notarile i prodotti del lavoro preparatorio, oppure nella prospettiva - diametralmente opposta - di un concilio 'evento', cioè di un momento solenne e coinvolgente della vita della Chiesa universale, che sancisse la svolta epocale che, secondo Giovanni XXIII, premeva alle porte del cristianesimo"¹¹⁶.

Ci sono buoni motivi per credere che Mosconi si attendesse, preferibilmente, il realizzarsi della prima prospettiva, che non la seconda. Nelle parole dell'arcivescovo, infatti, non troviamo mai espressa la necessità, o quanto meno il dubbio, che occorresse un mutamento profondo, spirituale e culturale, nella lettura della realtà e nelle risposte che essa richiedeva, per far transitare "la Chiesa nella storia e nella società del XX secolo"¹¹⁷, in omaggio all'intima convinzione di papa Giovanni, secondo cui la Chiesa "non era una cittadella, né un museo, ma un giardino che non cessa di fiorire"¹¹⁸.

Parlando durante i vesperi di Pasqua, l'arcivescovo affermò che il pontefice assegnava al concilio due obiettivi di fondo: "la riforma interiore della Chiesa e la ricerca di riconciliare i cristiani separati nell'unità cattolica della Chiesa"¹¹⁹.

Due giorni dopo, egli spiegò il tipo di riforma che si aspettava. Nella Chiesa - spiegò - coesistono due aspetti, quello divino e quello umano, il quale costituisce una realtà "non perfetta, ma in via di perfezionarsi e di santificarsi secondo il modello"¹²⁰ divino. Questo costituiva il quadro concettuale all'interno del quale Mosconi concepiva la riforma della Chiesa, in quanto chiamati ad "impegnarci nel nostro personale miglioramento"¹²¹.

115 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, 222.

116 *Ivi*.

117 R. LATOURELLE, in *Vaticano II: bilancio e prospettive*, Assisi 1987, vol. 1, 13.

118 *Ivi*. Cfr. anche G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, 214 e 234.

119 Ms. ABSF, N. MOSCONI, *Ai Vesperi pontificali di Pasqua 1962*, Ferrara 22 aprile 1962, 4.

120 *Ivi*, N. MOSCONI, *Riforma e Concilio*, Ferrara 24 aprile 1962, 4s.

121 *Ivi*, 7.

Era un'accezione della riforma che si attestava su un piano essenzialmente pratico-morale e personale, senza assumere uno spessore teologico-pastorale. In altri termini, si trattava di un costante cammino di perfezionamento che riguardava i singoli, senza mettere in discussione la bontà, la pertinenza e l'immutabilità della formulazione delle risposte che la Chiesa forniva di fronte al cambiamento dei tempi.

Eventuali mutamenti riguardavano solo il tono delle risposte o dei provvedimenti, che in congiunture non particolarmente minacciose potevano essere più concilianti, mostrando un volto più benevolo e materno della Chiesa.

L'assenza di errori e scandali nell'orizzonte ecclesiale, allontanava la necessità di dover ricorrere a "provvedimenti straordinari"¹²², per cui - proseguì - il Vaticano II sarebbe stato "un Concilio di riforme positive, piuttosto che punitive; più di esortazione, che di anatemi"¹²³.

Anche in questo caso, era la presenza o l'assenza di pericoli che minacciavano la stabilità della Chiesa a determinarne l'eccezionalità dell'intervento, mai l'analisi critica della valenza di quella stabilità. Da qui derivava quella continuità di pensiero che conduceva Mosconi ad attendersi una intensificazione degli sforzi ed un perfezionamento degli strumenti, all'interno di un modello pastorale che non doveva essere messo in discussione.

Infatti, sul tema dell'essenza dell'episcopato l'arcivescovo si attendeva delle definizioni circa i poteri di magistero, di ministero, di giurisdizione, per esprimere meglio l'"unità giuridica vivente intorno alla Cattedra di Pietro"¹²⁴, confermando una prevalente preoccupazione per l'aspetto istituzionale e societario della Chiesa, mutuato, probabilmente, dallo sfondo ecclesiologico della stessa enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (1943), che non approdava ancora alla concezione di una visibilità 'sacramentale' della Chiesa¹²⁵.

Riguardo ai laici, Mosconi attendeva la "definizione esatta dei termini del sacerdozio regale dei semplici fedeli", circa la "partecipazione liturgica e la vocazione all'apostolato in collaborazione con la gerarchia"¹²⁶.

Complessivamente, era l'espressione del desiderio di una serie di deliberazioni normative e disciplinari che regolassero definitivamente

122 *Ivi*, 6.

123 *Ivi*.

124 *Ivi*, N. MOSCONI, *Prospettive del Concilio*, Ferrara Ascensione 1962, 4

125 Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975, 46ss.

126 Ms. ABSF, N. MOSCONI, *Prospettive*, 4.

e gerarchicamente i rapporti all'interno della Chiesa; cosa che non fu possibile portare a compimento nel Vaticano I¹²⁷.

Pertanto, possono essere collocati in questa prospettiva i doveri che - secondo Mosconi - il concilio comportava per i cristiani: “rendere profonda e sempre più sincera la nostra professione cristiana; darle in ogni modo splendore diffusivo e vigore diffusivo; sentire con la Chiesa e con il Papa, sempre, ma in questa ora in modo particolarissimo”¹²⁸.

Alla fine di luglio, in un'ennesima rilettura delle finalità che papa Giovanni espresse in APC n. 31, Mosconi ebbe modo di confermare le proprie attese. Dell'intervento è conservato solamente uno schema¹²⁹, che tuttavia ci consente di cogliere maggiormente il contesto di contrapposizione Chiesa-mondo, all'interno del quale egli vedeva il concilio.

L'incremento della fede consisteva in un nuovo slancio di evangelizzazione e non come lo intendeva il mondo, in termini di “sdogmatizzazione”; il rinvigorimento della vita cristiana era la realizzazione della “morale di Cristo”, in contrapposizione alla morale mondana della situazione e dell'utilità; infine, l'adeguamento della disciplina ecclesiastica doveva porsi contro la secolarizzazione del clero e l'abolizione del celibato, entrambe esigite dal mondo, e tener conto di “tempi ed esigenze nuove”, ma restando “fermo ciò che è essenziale”¹³⁰.

In sostanza, secondo Mosconi, l'esigenza di riforma non scuoteva le mura della Chiesa-cittadella, perché se la minaccia non veniva da nuove eresie o deviazioni teologiche, essa proveniva pur sempre dal ‘mondo’, per cui nella storia i concili hanno sempre rappresentato “le grandi assemblee di Coloro ai quali è stata affidata la custodia del deposito divino”¹³¹.

Il compito della Chiesa veniva indicato nella tutela del patrimonio delle verità rivelate, per dar vita ad un progetto di civiltà e di cultura che portasse alla promozione del “vero progresso umano dell'animo della mente del costume”¹³².

Diverse volte Mosconi non trattenne una certa nostalgia per la “cristianità medievale”¹³³, usando espressioni entusiaste per ricordare il “meraviglioso

127 Cfr. *Ivi*, 3.

128 *Ivi*, N. MOSCONI, *Il Concilio Vaticano II*, Ferrara Pentecoste 1962, 6s.

129 Cfr. *Ivi*, N. MOSCONI, *Concili Ecumenici*, Ferrara 27 luglio 1962.

130 Cfr. *Ivi*, 2.

131 *Ivi*, N. MOSCONI, *Concili della verità*, Verona 31 agosto 1962, 5.

132 *Ivi*, N. MOSCONI, *Due millenni un solo mistero*, Verona 30 agosto 1962, 11.

133 Cfr. *ivi*, N. MOSCONI, *Concili Ecumenici*, 1; *ivi*, *Due millenni*, 11; *ivi*, *Concili dell'unione nell'unica Chiesa di Cristo*, Verona 2 settembre 1962, 10.

Medioevo nel quale l'Europa unita col Vicario di Cristo, costituisce la cristianità: i popoli come famiglie distinte, nella grande famiglia cristiana"¹³⁴. Ed anche oggi - disse - "non v'è che una possibilità: la cristianità"¹³⁵.

A poche settimane dall'apertura del concilio, risalta con tutta evidenza la distanza di queste prospettive da quelle che papa Giovanni tracciò, ad esempio, nel magistero sociale.

Nell'enciclica *Mater et Magistra* (1961), infatti, papa Roncalli disse significativamente che nel "tradurre in termini di concretezza i principi e le direttive sociali si passa di solito attraverso tre momenti: rilevazione delle situazioni; valutazione di esse nella luce di quei principi e di quelle direttive; ricerca e determinazione di quello che si può e si deve fare nel tradurre quei principi e quelle direttive nelle situazioni, secondo modi e gradi che le stesse situazioni consentono o reclamano. Sono i tre momenti che si sogliono esprimere nei tre termini: vedere, giudicare, agire" (n. 236). A commento di questo brano, padre Sorge rileva una sensibilità diversa che, per molti aspetti, anticipa e prepara la svolta metodologica della Chiesa del Concilio¹³⁶.

Era l'espressione di "un modo diverso d'approccio della Chiesa alla 'questione sociale': non più ricorrendo al metodo deduttivo, che consisteva nel derivare direttamente dai sommi principi del diritto naturale e della Rivelazione un modello di 'società cristiana', come 'terza via' alternativa ad altri modelli ideologici; occorre invece - innova Giovanni XXIII - applicare il metodo induttivo"¹³⁷.

Passava anche di qui, evidentemente, la volontà del pontefice di imprimere nella Chiesa un processo di rinnovamento, convocando un concilio che non fosse di cristianità, né di unione, né di lotta e neppure di contrapposizione alla società moderna, come fu il Vaticano I¹³⁸.

A questo proposito risulta davvero emblematico il singolare "parallelismo" che Mosconi volle stabilire fra Pio IX, che convocò il Vaticano I per provvedere ai mali immensi e preoccupazioni sempre più gravi, e Giovanni XXIII, che si accingeva ad aprire il Vaticano II per "rimediare ai mali della Chiesa"¹³⁹.

134 Ivi, N. MOSCONI, *Concili dell'unione*, 10.

135 Ivi.

136 B. SORGE S.J., in *Il Discorso sociale della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Brescia 1988, XIV.

137 Ivi, XV.

138 Cfr. G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, 219.

139 Cfr. Ms. ABSF, N. MOSCONI, *Vaticano secondo impegno di tutta la Chiesa*, Verona 3 settembre 1962, 3ss.

Evidentemente la concezione che Mosconi aveva della realtà ecclesiale e di quella secolare, si rifaceva proprio a quegli schemi e sensibilità che papa Roncalli intendeva riformare.

“Anime sfiduciate - disse papa Giovanni, nella costituzione apostolica di convocazione del concilio - non vedono altro che tenebre gravare sulla faccia della terra. Noi, invece, amiamo riaffermare tutta la nostra fiducia nel Salvatore nostro, che non si è dipartito dal mondo, da lui redento. Anzi facendo nostra la raccomandazione di Gesù di saper distinguere “i segni dei tempi” (Mt. 16, 5), ci sembra di scorgere, in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi che fanno bene sperare sulle sorti della Chiesa e della umanità”¹⁴⁰.

Per Mosconi, invece, la contrapposizione fra Chiesa e mondo era netta: “c’è oggi [...] chi come noi ha il dono della fede e crede. [...] Ma c’è chi la fede non ha: il mondo infedele”¹⁴¹.

Proprio a pochi giorni dall’inizio del concilio, questa analisi dell’arcivescovo si fece incalzante. Le accuse furono rivolte contro “chi combatte la radice stessa della fede: Dio”¹⁴²: il *razionalismo*, l’*ateismo*, il *laicismo*, il *relativismo*, il *falso irenismo*¹⁴³ e “le teorie esegetiche che si prendono a prestito dai protestanti [...] e si finisce col distruggere la S. Scrittura”¹⁴⁴.

A questo si doveva aggiungere “il vento delle passioni [la] presunzione e superficialità [ed] il rifiuto del magistero e della autorità della Chiesa. Ecco - ammoniva - le cause di tanta rovina”¹⁴⁵. Mosconi concludeva questa cupa analisi con un duro monito: “Dove si finirà? al fuoco dal cielo”¹⁴⁶; e con la preghiera che il concilio potesse rimondare il “deturpato volto del mondo”¹⁴⁷.

E’ altresì emblematico che, per trovare conforto nella sua severa riflessione e corrispondenza nella durezza di giudizio, egli sia ricorso ripetutamente ad espressioni cariche di amarezza di Pio XII, risultando ancora più evidente la mancanza di riferimenti più immediati al magistero di Giovanni XXIII, che non conosceva né toni così aspri, né tantomeno queste conclusioni.

Sia in riferimento al campo degli studi che a quello morale, Mosconi usò

140 *Costituzione Humanae salutis* del 25 dicembre 1961, CAPRILE, *Il Concilio*, vol. 1/II, 259.

141 Ms ABSF, N. MOSCONI, *Incremento della fede*, Verona 4 settembre 1962, 5.

142 *Ivi*.

143 Cfr. *ivi*, 6s.

144 *Ivi*, 9.

145 *Ivi*, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Rin vigorimento della vita cristiana*, Verona 5 settembre 1962, 3.

146 *Ivi*, 6.

147 *Ivi*, 12.

le parole di papa Pacelli per dire che “Non si salva più nulla”¹⁴⁸ e citò “Pio XII alle ostetriche” per condannare “tutti gli abusi sessuali indipendentemente dallo scopo della vita”¹⁴⁹.

E’ noto che, proprio a partire dagli anni cinquanta, il pessimismo di Pio XII andò mano a mano accentuandosi fino al punto di lasciare il posto ad “un senso apocalittico, carico di impotenza umana ed ecclesiale”¹⁵⁰.

In sostanza, nella visione del mondo di Mosconi risulta davvero difficile non cogliere gli accenti di un vero e proprio assalto lanciato contro la Chiesa, per cui essa doveva trovarsi pronta e decisa a fronteggiare i suoi avversari che, comunque, erano di origine esterna¹⁵¹ e considerati sul piano ideologico-dottrinale, per cui lo scontro è sempre fra opposte dottrine¹⁵².

Se questa era la diagnosi, la terapia richiedeva necessariamente fermezza ed univocità di principi e di leggi e conoscenza della dottrina, sotto le direttive incontestabili dell’ autorità gerarchica, proprio perché la risposta doveva essere decisa e compatta sul piano ideale e pratico. Era necessario, cioè, costituire un blocco sociale per arginare ogni infiltrazione o cedimento tra le file del cattolicesimo e per dare nuovo slancio alla missione della Chiesa, in un contesto epocale così analizzato e caratterizzato.

Infatti, fra gli strumenti per l’ incremento della fede, Mosconi indicava innanzitutto “il catechismo cattolico [che] ci dice che cosa è fede oggettivamente e soggettivamente”¹⁵³. I compiti del Vaticano II erano la conservazione del deposito della rivelazione, la sua difesa, per cui “le condanne che già nel tempo decorso dall’ ultimo Concilio i Papi hanno formulato, saranno pronunciate dal Concilio Ecumenico, infine l’ interpretazione autorevole e luminosa delle verità eterne, che sarebbe stata la risposta sicura alle novità del nostro tempo”¹⁵⁴.

148 *Ivi*, N. MOSCONI, *Incremento*, 9 e *Concilio Ecumenico Vaticano II*, 3. Per quanto concerne la frase di papa Pacelli, cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. 1/I, 136.

149 Ms ABSF, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico Vaticano II...*, 5. Circa il riferimento a Pio XII, probabilmente si tratta del discorso del 29 Ottobre 1951, “L’ apostolato delle ostetriche”, cfr. *Atti e discorsi di Pio XII*, vol. XIII, 321ss, spec. 345-346.

150 A. RICCARDI, *Governo e profezia nel pontificato di Pio XII*, in *Pio XII*, Roma-Bari 1984, 82s

151 Cfr. A. RICCARDI, *La Chiesa di Pio XII in Chiesa e progetto educativo nell’ Italia del secondo dopoguerra (1945-1958)*, Brescia 1988, 31.

152 Cfr. P. SCOPPOLA, *Chiesa e società negli anni della modernizzazione in Le Chiese di Pio XII*, Roma-Bari 1986, 9.

153 Ms ABSF, N. MOSCONI, *Incremento della fede*, 3.

154 Cfr. *ivi*, 9s.

Per questo i fedeli erano chiamati ad alimentare la propria fede attraverso lo studio e l'istruzione, sotto le direttive dei pastori che costituivano il magistero infallibile della Chiesa; a difenderla dalle insidie che provenivano dalla cultura, dalla scuola, dalla radio e dalla televisione, perché nessuno poteva considerarsi invulnerabile all'errore; infine a testimoniarla e diffonderla¹⁵⁵.

I rimedi per il rin vigorimento della vita cristiana, erano individuati nella legge morale eteronoma e assoluta, che conteneva “tutto ciò che occorre all'uomo per raggiungere la vita eterna”¹⁵⁶, e nella coscienza, formata nella dottrina, nel magistero della Chiesa, nello S. Santo, invocato nella preghiera, e nei sacramenti, specialmente la confessione e l'eucaristia¹⁵⁷.

L'impegno dei cristiani era atteso, prevalentemente, sul fronte della irrepressibilità dei costumi e della disciplina morale della Chiesa¹⁵⁸.

In uno studio sui vescovi dell'Italia settentrionale (1945-1958), osserva Acerbi che anche se si avvertivano le novità, questo non significava che la cura pastorale dovesse subire radicali mutamenti, per cui si rimaneva all'interno di una continuità pastorale che si basava su un'educazione cristiana tradizionale¹⁵⁹. “Perciò anche negli anni del dopoguerra ritornavano con frequenza e con predilezione sotto la penna dei vescovi dell'Italia settentrionale sia direttive ed esortazioni per il catechismo, sia inviti ad una consapevole e fruttuosa partecipazione ai sacramenti, in specie la penitenza e la eucaristia, sia ammonimenti per una coerente disciplina morale”¹⁶⁰.

Infine, Mosconi indicava gli ambienti in cui tessere gli abiti virtuosi dei cristiani, che procedevano dalla famiglia, alla parrocchia, per convergere nella diocesi secondo l'idea della Ecclesia in Episcopo, per cui “nihil sine Episcopo”¹⁶¹.

In questo consisteva, secondo l'arcivescovo, “la grande aspettazione del Concilio”¹⁶² ed “il nuovo slancio missionario che chiedeva alla Chiesa

155 Cfr. *ivi*, 11s.

156 *Ivi*, N. MOSCONI, *Concilio Ecumenico Vaticano II*, 8.

157 Cfr. *ivi*, 8s.

158 Cfr. *ivi*, 10.

159 Cfr. A. ACERBI, *Il problema dei giovani nella pastorale dei vescovi durante il secondo dopoguerra (1945-1958). Orientamenti e contributi dell'episcopato nell'Italia settentrionale*, in *Chiesa e progetto*, 37s.

160 *Ivi*, 38.

161 Ms ABSF, N. MOSCONI, *Adattamento della disciplina ecclesiastica ai bisogni del nostro tempo*, Verona 6 settembre 1962, 9.

162 *Ivi*, *De Sacrosancti Oecumenici Concili Vaticani II*, Ferrara 5 ottobre 1962, 1. La frase È tratta dal radiomessaggio che papa Roncalli rivolse al mondo l'11 settembre 1962, cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. I/II, 629.

di saper passare “dalla difensiva [...], alla riconquista pacifica del mondo moderno a Cristo”¹⁶³.

In Mosconi sembra trovarsi conferma del fatto che “tutto il rapporto tra il papa ed il concilio sarebbe stato determinato dalla convinzione profonda e irremovibile di Giovanni per un balzo innanzi da un lato e, da un altro lato, dalla sordità o almeno dalla miopia iniziale di larga parte dell’episcopato [...] convinto di colmare col concilio il ritardo della Chiesa sui tempi moderni, ma distratto e quasi disinteressato verso prospettive più ampie”¹⁶⁴.

Infatti, due giorni prima della sua partenza per Roma, l’arcivescovo si preoccupò di ribadire che il “Concilio non potrà cambiare il carattere militante della vita cristiana, non potrà smussare i contorni precisi delle verità rivelate”¹⁶⁵, confermando, anche sotto l’aspetto terminologico, toni ed espressioni che richiamavano immagini di battaglia fra i due ‘eserciti’ della Chiesa e del mondo, uno contro l’altro sulla base di principi e dottrine inconciliabili.

Nell’immediata vigilia del Vaticano II risalta, in tutta evidenza, la lontananza di Mosconi dalla sensibilità e soprattutto dalle intenzioni di papa Giovanni.

Egli era convinto che occorresse saper “distinguere i ‘segni dei tempi’ [...]e] scorgere in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi che fanno bene sperare”¹⁶⁶, perché profondamente fiducioso che “il Signore tiene nelle sue mani onnipotenti i fili della storia umana e la dirige ai suoi scopi di bontà e di grazia”¹⁶⁷; perciò non si doveva “aver paura [...] di dare e di darsi; di osare e di progredire. Siamo al servizio di Cristo; e il Cristo vediamo in ciascuno dei nostri fratelli”¹⁶⁸.

Era l’espressione di una fedeltà a Cristo che toccava le corde intime della spiritualità di Roncalli¹⁶⁹, nonché la chiara volontà di “rivolgersi a tutti gli uomini di buona volontà, [e di] saper ritrovare vita morale e

163 *Ivi*, 1s.

164 G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, 220.

165 Ms ABSF, N. MOSCONI, *Omelia del Pontificale pel Concilio*, Ferrara 7 ottobre 1962, 6.

166 *Costituzione Humanae Salutis* del 25 dicembre 1961, CAPRILE, *Il Concilio*, vol. 1/II, 259.

167 *Udienza del 5 gennaio 1962 al Movimento Laureati di Azione Cattolica*, DMC vol. IV, 134.

168 *Agli operai e dirigenti dei cantieri riuniti dell’Adriatico*, 15 maggio 1962, DMC vol. IV, 289.

169 Su questo aspetto è utile il saggio di G. BATTELLI, *La formazione spirituale del giovane Angelo G. Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi*, in *Fede tradizione e profezia*, Brescia 1984, 15-103.

onestà di propositi anche al di fuori dei confini della Chiesa”¹⁷⁰.

“Una sensibilità che papa Giovanni espresse compiutamente nella intenzione di servire l’uomo in quanto tale e non solo i cattolici; a difendere anzitutto e dovunque i diritti della persona umana e non solamente quelli della Chiesa cattolica. [...] Non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio. [...] E’ giunto il momento di riconoscere il segno dei tempi, di coglierne le opportunità e di guardare lontano”¹⁷¹.

All’interno di questa concezione si trovava anche la finalità ecumenica che Roncalli assegna al concilio, da non intendere, quindi, come disgiunta, come spesso appare in Mosconi, ma fortemente correlata all’esigenza complessiva di riforma della Chiesa.

Nel messaggio di apertura del concilio, infatti, Giovanni XXIII parlò chiaramente di “un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta alla fedeltà all’autentica dottrina [...]. Altra è la sostanza dell’antica dottrina del ‘depositum fidei’, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi - con pazienza se occorre - tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero [a] carattere prevalentemente pastorale”¹⁷². Questo era il “punctum saliens”, il programma che papa Roncalli assegnò al concilio.

Tornato a Ferrara il primo novembre per la festa di ‘ognissanti’, durante la prima sessione conciliare, Mosconi parlò significativamente, in cattedrale, delle sue impressioni ricevute dal concilio “giunto ormai al suo ventesimo giorno”¹⁷³: “Ora il Concilio è ancora un arabesco indecifrabile”¹⁷⁴.

170 G. MICCOLI, *Sul ruolo di Roncalli nella Chiesa italiana in Papa Giovanni*, Roma Bari 1987, 187.

171 *Ivi*.

172 *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 ottobre 1961, in *Fede Tradizione*, 268s.

173 Ms ABSF, N. MOSCONI. *Beati i puri di cuore*, Ognissanti 1962, 4.

174 *Ivi*, 5.

I lavori della prima sessione conciliare iniziarono l'11 ottobre 1962, col famoso discorso di apertura di Giovanni XXIII "Gaudet Mater Ecclesia", e terminarono l'8 dicembre successivo.

Mosconi giunse al Vaticano II senza aver fatto parte di nessuna delle commissioni preparatorie¹, prendendo posto regolarmente fra i 2540 padri conciliari alla solenne apertura².

Successivamente, il 16 ottobre, fu presentato dalla CEI quale candidato numero 5 per la commissione "Cleri et populi Christiani"³.

Il 13 ottobre, nel corso della I congregazione generale (durata appena cinquanta minuti), il card. Liénart (vescovo di Lille) prese la parola chiedendo di posticipare le elezioni dei componenti delle commissioni conciliari, per dare modo alle varie conferenze episcopali di presentare delle proprie liste di candidati da sottoporre al voto dei padri conciliari. Questo costituì, in pratica, il fallimento del tentativo della Curia romana di far eleggere i membri che componevano le commissioni preconciliari⁴.

Dal giorno della I congregazione generale (13 ottobre) a quello di convocazione della II (16 ottobre), si intensificarono gli incontri tra i padri delle diverse conferenze episcopali per stilare le liste dei candidati. In una lettera del 15 ottobre, il card. Lercaro scrisse che la sera di quello stesso giorno avrebbe avuto "una riunione dei Vescovi della Romagna per una intesa tra noi"⁵.

1 AS 1/I, 27ss.

2 Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio Vaticano II in Storia della Chiesa. La Chiesa nel ventesimo secolo (1914-1975)*, vol. X/1, Milano 1980, 114.

3 AS 1/I, 46.

4 Cfr. G. LERCARO, *Lettere dal Concilio 1962-1965*, a cura di G. BATTELLI, Bologna 1980, 68. Cfr. anche CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 20ss.

5 G. LERCARO, *Lettere*, 71 e nota 7.

Più in generale, il Caprile fa notare che durante questi tre giorni ebbe luogo l'incontro della CEI alla Domus Mariae, per la compilazione delle liste dei candidati per le commissioni⁶.

Possiamo trovare riscontro di questa attività di consultazione anche nell'agenda di Mosconi. Si pone però un problema di ordine cronologico, dal momento che le annotazioni dell'arcivescovo, presumibilmente, di questi impegni si trovano comprese fra i giorni 19 e 20 ottobre⁷.

Per il giorno 19, infatti, egli annotò un appuntamento col card. Lercaro a S. Paolo, dove risiedeva⁸, mentre l'arcivescovo di Bologna già dal 15 ottobre dava notizia di traslocare alla Domus Mariae ed il giorno dopo scrisse di esservi definitivamente alloggiato⁹. Inoltre, per il giorno 20 ottobre Mosconi annotò gli appuntamenti della Conferenza Episcopale Flaminia a S. Paolo e della CEI alla Domus Mariae¹⁰.

Si può ipotizzare che fossero gli stessi appuntamenti di cui danno notizia sia il Caprile che il card. Lercaro e che in un primo momento Mosconi annotò per quelle date, per poi anticiparli alla vigilia della II congregazione generale del 16 ottobre. Questo potrebbe spiegare perché l'appuntamento della CEI, segnato da Mosconi per il giorno 20, risulti cancellato¹¹.

L'esito della votazione del 16 ottobre non vide eletto Mosconi nella commissione "Disciplina cleri et populi christiani", né in nessun'altra commissione¹².

Il 19 ottobre il papa procedette direttamente a nuove nomine, ma neppure questa volta troviamo il nominativo di Mosconi in nessuna delle commissioni fra i prescelti pontifici¹³.

Da tutto questo emerge che la partecipazione dell'arcivescovo al concilio Vaticano II fu in veste di semplice padre conciliare, senza incarichi particolari e senza aver preso parte a nessuna delle commissioni; il che significa che egli non ricoprì un ruolo importante per quanto concerne l'iter formativo dei documenti conciliari, se non quello della semplice votazione in aula.

6 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 41.

7 Cfr. ANM 1962.

8 Cfr. *ivi*.

9 Cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 71 e 73.

10 Cfr. ANM 1962.

11 Cfr. *ivi*.

12 AS 1/I, 80ss.

13 *Ivi*, 559ss.

Il 21 novembre si svolse la XXIV congregazione generale che vide dibattere i padri conciliari sul capitolo I dello schema “De Fontibus Revelationis”. Nel corso dei lavori il pontefice, per bocca del segretario del concilio mons. Pericle Felici, stabilì di affidare ad una speciale commissione il compito di emendare lo schema, che sarebbe stato così ripresentato al giudizio dei padri. La ragione dell’importante intervento del papa, derivò dal fatto che in seguito alla votazione sull’eventuale interruzione del dibattito, avvenuta il giorno prima, si affermò una maggioranza a tal fine favorevole, ma insufficiente in quanto non raggiungeva i necessari 2/3 richiesti a norma di regolamento¹⁴. Per questo, secondo il card. Lercaro, “Ne veniva l’assurdo che la tesi della minoranza [favorevole alla continuazione della discussione] aveva la preferenza su quella di una maggioranza notevole [...]. Evidentemente [proseguiva Lercaro] c’è una carenza nel regolamento”¹⁵.

Da quando lo schema fu presentato in aula per la prima volta il giorno 14 novembre (XIXa congregazione generale), si era verificato uno “stallo originato dalla contrapposizione frontale tra la linea della commissione dottrinale e la tendenza prevalentemente pastorale emersa negli ambienti dei Padri del centro-Europa”¹⁶.

Significativo, al riguardo, l’intervento del card. Liénart (vescovo di Lille) che aprì il dibattito del 14 novembre affermando di non gradire lo schema perché “inadeguato rispetto alla materia che vuol trattare. Non parla della “Parola di Dio”, che è la fonte unica e più profonda da cui promana la scrittura e la Tradizione”¹⁷.

Di fronte a questa serie di eventi così importanti ed impegnativi, Mosconi non sembrò essere coinvolto in modo particolare.

In generale egli prese parte alle congregazioni generali che trattarono la discussione dello schema, ma senza effettuare interventi in aula, né, a quanto risulta, prendere la parola in altre circostanze. Gli stessi appuntamenti che l’arcivescovo annotò sull’agenda, dopo le congregazioni generali, rivelano un’attività spesso estranea al concilio. E’ il caso, per esempio, degli incontri del giorno 15 novembre con “Peverada” (si trattava di Enrico Peverada, allora studente del Laterano, oggi sacerdote diocesano) e con l’avv. “Boari” (allora presidente diocesano dell’Azione Cattolica), o del giorno 18 novembre, in cui non ci fu seduta conciliare, che Mosconi trascorse tra

14 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 179ss.

15 G. LERCARO, *Lettere*, 124.

16 *Ivi*, 122 nota 1.

17 CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 157.

il santuario di Pompei, Cava dei Tirreni, Salerno e Napoli, per rientrare a Roma presumibilmente in serata¹⁸.

In particolare, Mosconi non partecipò alla XXIV congregazione generale del 21 novembre, perché recatosi a Cremona secondo una motivazione che egli annotò sull'agenda nel modo seguente: “materiale biografico S. E. Rota”¹⁹.

Per comprendere il senso di questa affermazione occorre ripercorrere complessivamente i movimenti di Mosconi durante il concilio. Fin dall'inizio della prima sessione, fra i suoi impegni, compaiono con insistenza due termini: “studio” e “Biblioteca Vaticana”²⁰.

Unitamente a questo, è da considerare la frequenza con cui Mosconi incontrò mons. Bolognini (vescovo di Cremona), col quale risulta abbia avuto il maggior numero di contatti fra i padri conciliari²¹.

L'insieme di questi dati ci dice che Mosconi occupò buona parte del tempo che trascorse a Roma, per scrivere alcune opere che egli pubblicò fra il 1963 ed il 1966.

Durante questo periodo, infatti, uscì un volume su don Francesco Spinelli, cremonese fondatore delle Suore Adoratrici del SS. Sacramento ²², una biografia dedicata al vescovo Paolo Rota, originario di Cremona, vescovo di Fidenza e morto nel 1960²³ ed infine l'opera in cinque tomi su Cesare Speciano, vescovo di Cremona e nunzio pontificio a Praga nel 1592²⁴.

Mosconi stesso, nella presentazione di quest'ultimo lavoro scrisse di aver lavorato presso l'Archivio Segreto Vaticano e la Biblioteca Ambrosiana ed aggiunte significativamente che “Anche quest'ultima mia è stata una fatica dura da minatore”²⁵.

Dunque, durante gli anni del concilio l'arcivescovo fu preso da un'impegnativa opera di studio e di ricerca storica, le cui tracce sono riscontrabili con regolarità nelle sue agende nell'arco di tempo che copre tutte le quattro sessioni del Vaticano II.

18 Cfr. ANM, 1962.

19 *Ivi*.

20 *Ivi*.

21 Cfr. *ivi*.

22 Cfr. N. MOSCONI, *Francesco Spinelli Servo del Signore*, Cremona 1963.

23 Cfr. N. MOSCONI, *Il Vescovo Paolo Rota*, Roma 1964.

24 Cfr. N. MOSCONI, *La nunziatura di Praga di Cesare Speciano (1592-1598) nelle carte inedite vaticane e ambrosiane*, 5 tomi, Brescia 1966.

25 *Ivi*, tomo I, 36.

Anche questo importante dato sembra confermare l'impressione di una partecipazione conciliare certamente non di primo piano di Mosconi, impegnato come era, da un lato, a mantenere ben stretti i rapporti con la diocesi e, dall'altro lato, in una intensa e continuativa attività di studio e di ricerca sulla storia della diocesi di Cremona.

Mosconi risultò assente anche alle congregazioni generali XXV, del 23 novembre, e XXVI, del giorno seguente, in quanto, di ritorno da Cremona in cui ebbe contatti a motivo della sua biografia sul vescovo Rota, si fermò a Ferrara un paio di giorni per occuparsi della diocesi²⁶.

Egli ripartì per Roma la mattina del 26 novembre, giorno in cui si svolse la XXVII congregazione generale del concilio.

E' difficile dire se Mosconi vi abbia preso parte, poiché in primo luogo egli sostò almeno una prima volta alla cattedrale di Siena ed una seconda in località Acquapendente per consumare una colazione. In secondo luogo egli non annotò sull'agenda la parola "Concilio", con la quale era solito indicare gli appuntamenti delle congregazioni generali²⁷.

Durante queste tre sedute conciliari i padri discussero sullo schema degli strumenti della comunicazione sociale e nell'ultima ci furono i primi interventi sullo schema "De Ecclesiae Unitate"²⁸.

Oltre ai frequenti incontri con mons. Bolognini, per motivi che forse riguardavano più la storia della chiesa di Cremona che non il concilio, nel periodo della prima sessione del Vaticano II Mosconi ebbe alcuni contatti con mons. Parente (assessore del S. Ufficio), mons. Romeo (della congregazione per i seminari), col card. Ruffini (arcivescovo di Palermo e membro del consiglio di presidenza del concilio) e col card. Ottaviani (segretario del S. Ufficio e presidente della commissione teologica del concilio)²⁹.

Non sappiamo né l'oggetto né l'esito di quelle conversazioni, né se essi furono contattati a motivo dei loro incarichi conciliari oppure curiali, tuttavia è da rilevare in primo luogo il ruolo essenzialmente conservatore che, specie mons. Parente ed i card. Ruffini ed Ottaviani, ebbero nel corso del concilio, ed in secondo luogo, anche se risulta che egli abbia partecipato con regolarità agli incontri della CEI alla Domus Mariae³⁰, l'assenza di

26 Cfr. ANM, 1962.

27 Cfr. *ivi*.

28 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 191ss

29 Cfr. ANM, 1962, 11 ottobre-7 dicembre.

30 Cfr. *ivi*.

contatti di rilievo fra Mosconi ed altri esponenti dell'episcopato italiano od anche straniero. Del resto anche dall'elenco degli indirizzi dei padri conciliari italiani diramato dalla CEI, risulta che Mosconi era l'unico vescovo italiano a risiedere presso le suore carmelitane al numero 6157 di via Trionfale³¹.

In mancanza di interventi svolti in aula conciliare o altrove, nonché di annotazioni significative poste a margine degli schemi utilizzati dall'arcivescovo, l'unica possibilità per conoscere più estesamente le impressioni di Mosconi sulla prima fase del concilio è di verificarne il riscontro nell'ambito della sua predicazione in diocesi.

Anche qui, per la verità, poche furono le circostanze a nostra conoscenza in cui, tornato in diocesi, egli parlò del concilio; e comunque questo non fu mai l'argomento principale delle sue riflessioni, ma sempre situato in contesti discorsivi già predeterminati e configurati, ai quali l'evento conciliare doveva portare sostegno e conferma.

Il tema che Mosconi trattò durante queste sortite fu, in fondo, sempre quello della verità che potrebbe in qualche modo essere ricondotto al dibattito conciliare sullo schema "De fontibus revelationis".

Nell'omelia di Pasqua del 1963 egli partì dal dogma della Risurrezione di Cristo per ribadire che esiste "una fede sola, unica: soggettiva ma obiettiva; individuale ma di tutta la Chiesa; [...] rivelata nel suo contenuto, e perciò immutabile; ininterrottamente annunciata agli uomini di ogni epoca, ma inalterabile, perché verità del Signore: e "la verità del Signore rimane in eterno" come nel Concilio di Nicea ripeté San Leone Magno"³².

"Così ripeté con tono pacato, ma di una fermezza che è la fermezza dell'eterno, Giovanni 23. Così dovrà ripetersi e ripete il Concilio Vaticano II"³³.

L'unicità della Risurrezione costituiva, per Mosconi, motivo di conferma dell'unicità della fede, della missione, della chiesa e del sacerdozio³⁴, a dispetto di tutti i tentativi di adulterazione che nella storia "hanno preparato e provocato le più gravi iatture della Chiesa"³⁵.

Questa doveva essere la strada da percorrere anche nell'oggi della

31 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, CEI Indirizzi in Roma degli Em.mi ed Ecc.mi Padri Conciliari Vescovi d'Italia, Roma 1962.

32 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Hoc enim sentite in vobis*, Ferrara 1963, 5.

33 *Ivi*.

34 Cfr., *ivi*, 5s.

35 *Ivi*, 7.

storia, rispetto a coloro che sono “lieti che sia terminata l’era costantiniana, fiduciosi che sia archiviata l’era tridentina, umanisti che umanizzano il Vangelo, corrosivi e per fortuna incoerenti, felici della scomparsa del sacro nella società (Gozzini), ma dimentichi della originaria caduta dell’uomo, della necessità della Redenzione, e della continuità di questa nella Chiesa. Unica è la Resurrezione di Cristo, e unica è la Chiesa di Cristo”³⁶.

La citazione di “Gozzini” ci può aiutare ad entrare maggiormente nel merito di quelle posizioni che Mosconi non condivideva, additandole come incoerenti. Il riferimento era, con tutta probabilità, al testo “Concilio aperto” che Mario Gozzini curò e pubblicò nel 1962 e che l’arcivescovo possedeva³⁷.

Il punto di maggiore frizione era rappresentato non tanto dalla constatazione della sconsecrazione e della secolarizzazione della vita, quanto dalle diverse analisi e quindi dalle differenti risposte che si potevano dare al problema.

Di fronte alla scomparsa del sacro non sembra di rilevare in Gozzini motivi di gioia o di esultanza, ma un invito “alla più seria riflessione”³⁸.

Una cosa era la reazione del rifiuto verso la laicizzazione del presente e la conseguente lotta per bloccare il processo storico in corso, altra cosa era riconoscere che il pericolo andava riconosciuto oltre che nell’allontanamento della società dalla religione anche dall’inadeguatezza storica dei cristiani³⁹.

“Il nocciolo della questione”, proseguiva Gozzini, “sta nel riconoscere, appunto, la storicità di certe situazioni, la loro relazione contingente con una particolare condizione del mondo e con un determinato livello di coscienza. L’importante è di non farne una sorta di assoluto, di modello permanente e perfetto”⁴⁰.

La prospettiva teologica di Mosconi era evidentemente diversa. Per l’arcivescovo “Cristo è la verità” e “Cristo è la Chiesa: quella chiesa che, si dice, il mondo ha scoperto per opera del Concilio Vaticano II, ma che in realtà il mondo guarda con indifferenza, e i cristiani con lo stesso cruccio con cui il figlio scapestrato malsopporta il volto della mamma”⁴¹. La chiesa che “innegabilmente Cristo ha voluto istituito garantito, e che gli uomini

36 *Ivi*, 8.

37 Cfr. M. GOZZINI, *Concilio aperto*, Firenze 1962 e BSF, Fondo Mosconi.

38 *Ivi*, 49.

39 Cfr. *ivi*.

40 *Ivi*, 55

41 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *La testimonianza*, Ferrara 24 aprile 1963, 3s.

discutono, dimensionano, riducono, sfumano, scardinano”⁴² si trovava in stato di sofferenza a causa della mancanza di sacerdoti, per la scarsa fedeltà di vocazioni e per la mancanza di perseveranza e di sincerità dei suoi fedeli⁴³. Per questo occorreva porre mano ad un’incessante attività di insegnamento e di studio della verità, che vedeva ancora nel sacerdote l’architrate di questa struttura pastorale⁴⁴.

Il tema della verità fu al centro anche nell’elogio funebre che Mosconi tenne in cattedrale in occasione della morte di papa Giovanni XXIII (morto il 3 giugno 1963)⁴⁵. Egli volle riportare un brano del discorso di apertura del concilio: “Il ventesimoprimo Concilio Ecumenico vuole trasmettere pura ed integra la dottrina, senza attenuazioni o travisamenti, che lungo venti secoli, nonostante difficoltà e contrasti, è divenuta patrimonio comune degli uomini”⁴⁶.

E’ importante prestare attenzione non tanto a ciò che Mosconi riportò del discorso, quanto a ciò che egli omise.

Infatti, immediatamente di seguito papa Roncalli aggiungeva significativamente: “Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell’antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell’opera, che la nostra età esige, proseguendo così il cammino, che la Chiesa compie da venti secoli”⁴⁷.

Per il pontefice il “punto saliente” era costituito da “un balzo innanzi” atteso dallo “spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, [...] verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta alla fedeltà all’autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell’indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno. Altra è la sostanza dell’antica dottrina del depositum fidei, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi -con pazienza se occorre- tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero [a] carattere prevalentemente pastorale”⁴⁸.

L’immagine della chiesa in cammino significava delineare

42 *Ivi*, 4.

43 Cfr. *ivi*.

44 Cfr. *ivi*, 5.

45 Cfr. ms in ABSF, N. MOSCONI, *Pel defunto Papa Giovanni* 23, Ferrara 5 giugno 1963.

46 *Ivi*, 2 e cfr. GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesiae* in *Fede tradizione*, 266s.

47 *Ivi*, 267.

48 *Ivi*, 268s.

un'ecclesiologia non più "egemonizzata dalla problematica istituzionale" sottolineando "come l'evoluzione della chiesa non [fosse] affatto conclusa"⁴⁹.

L'idea di una riformulazione del rivestimento della fede introduceva un concetto dirompente nel rapporto fede-storia, affermando la sostanziale "alterità della rivelazione rispetto alle formulazioni dottrinali ecclesiastiche"⁵⁰, all'interno di una "continuità, dunque, non astratta e intemporale, ma storicizzata"⁵¹.

Infine, l'esigenza di un magistero a carattere prevalentemente pastorale costituiva una novità sconcertante, dando "della funzione di magistero un'accezione diversa da quella corrente, correggendone l'exasperazione dottrinale e precettistica"⁵².

Mosconi tacque tutto questo nel ricordare la figura di papa Roncalli, a due giorni dalla sua scomparsa, davanti ai fedeli, preferendo metterne in rilievo il sorriso, la bontà, la carità e la semplicità⁵³; tutti elementi che delineavano certamente il carattere del pontefice, ma che si riferivano parimenti ad una spiritualità profonda che sapeva raggiungere uno spessore teologico capace di avvertire criticamente la necessità di urgenti e profonde trasformazioni nella chiesa.

49 G. ALBERIGO, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, *ivi*, 210.

50 *Ivi*, 262.

51 G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia* in *La chiesa nella storia*, Brescia 1988, 261.

52 G. ALBERIGO, *Formazione*, 213.

53 Cfr. ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Pel defunto*, 3ss.

Dopo la morte di Giovanni XXIII, il 21 giugno fu eletto papa il card. Giovan Battista Montini, arcivescovo di Milano, che prese il nome di Paolo VI. Il giorno seguente, nel suo primo radiomessaggio, egli espresse la volontà non solo di continuare il concilio Vaticano II, ma di farne la “parte preminente” del suo pontificato¹.

Fra gli scritti di Mosconi, a nostra disposizione, non c'è traccia di commento né sulla persona del neoeletto pontefice, né sulla importante decisione di proseguire il concilio inaugurato da papa Roncalli.

Solo nell'immediata vigilia della seconda sessione l'arcivescovo riprese a parlare del concilio. In una notificazione rivolta a tutti i diocesani, Mosconi volle spiegare il motivo del suo prolungato silenzio. Egli disse che avrebbe “voluto e dovuto” parlarne ancora ma “non mi sono sentito mai di rivolgervi parole che potevano essere euforiche o pessimistiche, di cronaca serena o polemica - talora pettegola - o di superficie, e che non vi avrebbero detto la realtà piena di travaglio e di impegno che è il Concilio attuale”².

Pochi giorni dopo Mosconi incontrò il clero diocesano e questa volta calibrò l'attenzione sul tema della chiesa. Ricordiamo che lo schema “De ecclesia” fu distribuito ai padri una prima volta nella XXV congregazione generale del 23 novembre 1962³, una seconda volta il 30 aprile 1963, che comprendeva la prima parte dello schema rielaborato⁴, ed una terza volta il 19 luglio successivo quando Paolo VI ne autorizzò l'invio ai padri della seconda parte⁵. Inoltre lo schema fu oggetto di dibattito, nella I sessione, dalla XXXI alla XXXVI congregazione generale⁶.

1 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 461.

2 N. MOSCONI, *All'inizio della seconda sessione del concilio*, Ferrara 21 settembre 1963 in BE 53 (1963) nn. 7-10, 87.

3 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 191.

4 Cfr. *ivi*, 410.

5 Cfr. *ivi*, 535.

6 Cfr. *ivi*, 237ss.

In particolare destò interesse, tra l'altro, l'intervento dell'allora card. Montini che, prendendo la parola il 5 dicembre 1962 (XXXIV Congr. gen.) a proposito della dottrina sull'episcopato, rilevò una composizione non perfettamente logica unitamente ad una forma più giuridica che teologica dello schema⁷.

Mosconi si attendeva anche nella II sessione il dibattito sul "De ecclesia"⁸, che nel frattempo era stato rielaborato durante la prima intersessione in seguito ad alcune norme che Giovanni XXIII approvò nell'udienza accordata al segretario di stato il 5 dicembre 1962⁹.

Dell'intervento dell'arcivescovo sono conservati solamente alcuni punti schematici che tuttavia riescono sufficientemente a delinearne il pensiero che, a tre giorni dall'inizio della II sessione conciliare, risulta essere una interessante anticipazione del dibattito sulla chiesa.

Mosconi ribadì la centralità assoluta del vescovo per cui "Tutto al Vescovo, nulla senza il Vescovo", all'interno di un'impalcatura pastorale ancora saldamente impernata sul ruolo chiave del prete, attraverso le strutture dei vicariati foranei e le figure dei parroci e dei cappellani che egli mirava a "tenerli fermi per la salvezza della gioventù"¹⁰. Anche in questo caso Mosconi sembrò quasi volesse confermare quella continuità di pensiero che costituiva la sua concezione ecclesiologica.

La II sessione conciliare iniziò tre giorni dopo, con la solenne apertura del 29 settembre 1963, a cui Mosconi prese parte¹¹.

La ricostruzione della sua partecipazione conciliare fa appello, quasi esclusivamente, ai dati ricavabili dall'agenda dell'arcivescovo, poichè anche durante questa seconda fase del concilio non risulta che egli sia intervenuto in aula o presso gli organismi conciliari, per esprimere pareri ed opinioni sull'andamento delle discussioni.

Un primo dato risulta evidente e consiste nelle numerose assenze che egli accumulò durante questo secondo periodo del concilio e che sono certamente superiori a quelle rilevate nel corso della I sessione.

Dopo aver presenziato alla solenne apertura del 29 settembre, Mosconi si assentò una prima volta il 3 ottobre per fare ritorno a Roma il 5 ottobre, giorno di vacanza conciliare. L'arcivescovo utilizzò questo tempo

7 Cfr. *ivi*, 252 e G. LERCARO, *Lettere*, 150s. nota 1.

8 Cfr. ms in ABSF, N. MOSCONI, *Al clero*, Ferrara 26 settembre 1963, 3.

9 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 257ss spec. 259.

10 Ms in ABSF, N. MOSCONI, *Al clero*, 3.

11 Cfr. ANM, 1963.

principalmente per incontrare i responsabili dei vari uffici di curia e per presiedere una S. Messa a S. Francesco in città¹². Pertanto risultò assente alle XL e XLI congregazioni generali dei giorni 3 e 4 ottobre, in cui si discusse sullo schema della chiesa.

Nella prima delle due sedute prese la parola, fra gli altri, il card. Giacomo Lercaro che pronunciò un discorso squisitamente dottrinale sul capitolo I dello schema “De ecclesia”, giudicato “il più organico e il più complesso”¹³. Fra le importantissime affermazioni espresse, “egli chiese la rettifica dell’asserita identità tra chiesa visibile e corpo mistico di Cristo, una diversa (e opposta) qualificazione degli effetti del battesimo per l’appartenenza alla chiesa e un’esplicita connessione tra mistero della chiesa e eucaristia”¹⁴.

E’ interessante notare che nello schema che Mosconi utilizzò sono riscontrabili alcune sottolineature proprio ai paragrafi 7, in cui si affermava l’identità fra chiesa società visibile e corpo mistico, ed 8, laddove si sosteneva che erano incorporati nella chiesa soltanto i battezzati in virtù della professione di fede, del sacramento, del regime ecclesiastico e della comunione¹⁵.

Non è possibile interpretare da una semplice sottolineatura un significato di consenso o dissenso, tuttavia è da aggiungere che al paragrafo 3 (De missione Filii), Mosconi oltre alla sottolineatura ricorse ad alcuni punti interrogativi ed al termine “equivoca”¹⁶, riportando così alcune perplessità che il card. Siri espresse sullo schema durante la XXXVII congregazione generale del 30 ottobre¹⁷.

Mosconi fece ritorno una seconda volta in diocesi in data 16 ottobre e vi rimase fino al giorno 18¹⁸. Appena giunto a Ferrara, nel pomeriggio, ricevette gli “ufficiali” di curia e, tra l’altro, incontrò l’allora vicario generale mons. Camillo Bedeschi. Fra gli impegni del giorno dopo, ricevette numerosi sacerdoti diocesani fra cui il rettore, il vicerettore, l’economista ed il direttore spirituale del seminario, assistette ad una lezione tenuta da

12 Cfr. *ivi*.

13 CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 38 nota 25.

14 G. ALBERIGO, *L’esperienza conciliare di un vescovo in Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, 24s.

15 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *De Ecclesia*, pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, 11s.

16 Cfr. *ivi*, 8.

17 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 29.

18 Cfr. ANM, 1963.

mons. D'Antonio del centro nazionale di Azione Cattolica e si incontrò con l'allora prefetto della città¹⁹.

Durante questo periodo ebbero luogo la XLIX, la L e LI congregazioni generali, che impegnarono i padri nelle operazioni di voto sul capitolo III dello schema liturgico e nella discussione sul capitolo III dello schema sulla chiesa (*De populo Dei et spiciatum de laicis*).

A Roma Mosconi rimase praticamente solo il 19 ottobre poiché il giorno seguente ripartì alle ore 11 del mattino per fare ritorno in diocesi. Nel frattempo il concilio osservò due giorni di pausa. L'arcivescovo ripartì per Roma la mattina del 21 ottobre, giungendovi alle ore 19²⁰, per cui risultò assente anche alla LII congregazione che si tenne la mattina dello stesso giorno e che vide le votazioni sul capitolo IV dello schema liturgico, nonché la discussione dei padri sulla vocazione dei laici, sul diaconato e sul concetto di popolo di Dio²¹.

Mosconi rimase a Roma fino al 26 ottobre, presenziando alle quattro congregazioni che si svolsero durante quei giorni nelle quali proseguì, tra l'altro, la discussione sul capitolo III dello schema "De ecclesia" sui laici, che il card. Lercaro definì per due volte "un po' fiacca"²² e "piuttosto noiosa"²³.

Successivamente l'arcivescovo ripartì di nuovo per Ferrara dove rimase per ben 10 giorni, cioè fino al 4 novembre. Durante questo consistente periodo egli fu preso da numerosi impegni a carattere prevalentemente diocesano²⁴ ed in particolare è da notare una seconda sortita a Cremona che motivò nel modo seguente: "lavoro bozze stampa 'Il Vescovo Paolo Rota'"²⁵, trattandosi evidentemente della omonima monografia che fu pubblicata nel 1964.

In questo modo egli risultò assente ad altre 3 congregazioni che si svolsero tra il 29 ed il 31 ottobre²⁶.

A parte il ritmo estremamente altalenante che contraddistinse la partecipazione conciliare di Mosconi per quel periodo, credo che una

19 Cfr. *ivi*.

20 Cfr. *ivi*.

21 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 125s.

22 G. LERCARO, *Lettere*, 191.

23 *Ivi*, 194. Per una cronaca più dettagliata dei lavori conciliari cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 126ss.

24 Cfr. ANM 1963.

25 *Ivi*, martedì 29 ottobre.

26 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 158ss.

particolare attenzione vada posta sull'assenza dell'arcivescovo alla LVIII congregazione del 30 ottobre. Riguardo a quella seduta lo stesso card. Lercaro ebbe a dire che fu “una giornata storica per il concilio”²⁷. Che cosa era successo di tanto importante e addirittura di storico?

Quel giorno i padri avevano votato su 5 quesiti che riguardavano alcuni punti cruciali relativi alla dottrina dell'episcopato e del diaconato. Il risultato della votazione vide una schiacciante vittoria delle risposte affermative ai quesiti²⁸.

Per comprendere pienamente il significato, nonché l'importanza, di quella votazione occorre fare qualche passo indietro.

Il secondo periodo del Vaticano II proseguì l'esame dello schema “De ecclesia” e toccò un punto particolarmente delicato quando iniziò il dibattito sul capitolo II (poi divenuto III nel testo definitivo) relativo alla gerarchia.

Alcuni interventi in aula destarono vivo interesse ed opinioni contrastanti. Il card. Suenens prese la parola nella XLIII congregazione dell'8 ottobre chiedendo che “il concilio doveva esprimersi a favore di un diaconato permanente e non solo come “grado” verso il sacerdozio e perciò anche svincolato dall'obbligo del celibato [...]. Opportunamente Suenens sottolineava il rilievo di questo ministero in situazioni sociali di post-cristianità e perciò la sua attinenza all'orientamento a dare un nuovo dinamismo missionario alla chiesa”²⁹.

Fra le reazioni a questo intervento è da notare quella di mons. Carraro (vescovo di Verona) il quale, intervenuto durante la XLVII congregazione del 14 ottobre, ammise la possibilità del diaconato purché si conservasse la legge del celibato, perché se così non fosse stato si sarebbero ingenerati problemi di rapporti nell'ambito della struttura gerarchica della chiesa, nonché una perdita di valore della castità con un conseguente aggravio della crisi vocazionale³⁰.

E' interessante puntualizzare che quello stesso giorno in cui mons. Carraro intervenne in concilio, Mosconi si fermò a pranzo col vescovo di Verona proprio al termine di quella seduta³¹.

27 G. LERCARO, *Lettere*, 201.

28 Cfr. G. ALBERIGO, *L'esperienza*, in *Per la forza*, 27 nota 49.

29 *Ivi*, 26. Per il testo dell'intervento del card. belga, cfr. *ivi*, 313ss.

30 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol III, 93; cfr. anche R. LA VALLE, *Il Coraggio del Concilio*, Brescia 1964, 112ss.

31 Cfr. ANM 1963, lunedì 14 ottobre.

Un altro dato è degno di nota e fa riferimento allo schema che Mosconi utilizzò. Al paragrafo 15 del cap. II “De ecclesia” l’arcivescovo volle evidenziare la parte relativa al tema del diaconato con un punto interrogativo ed in particolare sottolineando la frase in cui si riconosceva ai vescovi la discrezionalità nell’applicare la legge del celibato al diaconato³².

Nel frattempo era in corso il dibattito sull’argomento più scottante di tutto il capitolo, quello della collegialità episcopale, che “portò alla crisi più grave di tutta la storia del Vaticano II”³³. Le due tesi che, in sostanza, si fronteggiavano facevano capo da un lato al “riconoscimento che nella consacrazione episcopale il vescovo diviene ipso iure membro del collegio episcopale e riceve anche una partecipazione alla responsabilità di guida della chiesa universale”³⁴ e dall’altro lato nello scindere il momento della potestà episcopale e collegiale, di origine divina, da quello del suo esercizio, da ricondurre unicamente alla sovranità ed autorità del papa³⁵.

La frattura ecclesiologica che si credè venne ben presto ad assumere anche una dimensione procedurale. Mentre un bilancio numerico degli interventi in aula lasciava intendere una sostanziale equivalenza fra i due orientamenti, “era diffusa convinzione che si fosse formata una larga maggioranza, alla quale teneva testa una minoranza più agguerrita che numerosa. Questo stato di cose suscitava preoccupazione in vista del ritorno del testo in commissione, dove le varie tesi rischiavano di essere ritenute dotate di consensi equivalenti, col risultato di un probabile conflitto lacerante tra commissione dottrinale da un lato e maggioranza del concilio dall’altro lato”³⁶.

Fu proprio per saggiare la consistenza numerica dei due fronti che il card. Suenens il 15 ottobre (XLVIII Congr. gen.), mettendo ai voti la proposta di chiudere il dibattito sul capitolo II “De Ecclesia”, annunciò che sarebbero stati distribuiti il giorno seguente alcuni quesiti per “fornire alla commissione teologica gli orientamenti o le norme direttive per un’ulteriore elaborazione dello schema, affinché il lavoro della commissione [potesse] procedere con maggiore facilità e chiarezza”³⁷.

32 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *De Ecclesia* Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, 26: “Quo in casu ad praepositos Ecclesiae spectat decernere utrum tales diaconi sacra coelibatus lege adstringantur necne”.

33 G. ALBERIGO, *L’esperienza*, 27.

34 *Ivi*, 26.

35 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 91. Si tratta dell’intervento di mons. Parente alla XLVIIa Congr. del 14 ottobre.

36 G. ALBERIGO, *L’esperienza*, 27.

37 G. LERCARO, *Lettere*, 187 nota 2.

In realtà i quesiti furono distribuiti solamente il 29 ottobre durante la LVII congregazione, poiché la “minoranza conciliare oppose una resistenza intransigente, esercitando una vivace pressione sul papa perché non desse il suo consenso alla proposta dei moderatori³⁸ di indire il voto orientativo. Secondo gli oppositori della collegialità episcopale, il voto proposto avrebbe soffocato la libertà del dibattito; in realtà si era preoccupati della verifica della consistenza numerica delle due posizioni [...]”³⁹.

Finalmente i moderatori ottennero il consenso di Paolo VI e le operazioni di voto sui 5 quesiti ebbero luogo il 30 ottobre 1963. L’orientamento dei padri era richiesto sulla sacramentalità della consacrazione episcopale, la collegialità dell’episcopato ed il diaconato permanente⁴⁰.

La complessità, nonché la difficoltà, dell’intera vicenda così irta di ostacoli e piena di tensioni giustificano l’entusiasmo del card. Lercaro che a votazione ultimata così descrisse quella “grande giornata del 30 ottobre”: “i “cinque quesiti” proposti dai Moderatori e ostacolati per quindici giorni da tutti gli altri Organi conciliari (o almeno da notevoli e influenti percentuali dei membri di quegli Organi) finalmente furono sottoposti al voto dell’Assemblea e si ebbero massicce maggioranze in favore. Fu [...] una giornata storica per il Concilio”⁴¹.

Alla luce di questi fatti acquista un significato tutto particolare l’assenza di Mosconi proprio alla seduta del 30 ottobre che vide la soluzione della grave crisi del Vaticano II, nonché l’importante affermazione della maggioranza conciliare su alcuni punti così centrali sulla dottrina della chiesa.

Quel giorno Mosconi lo trascorse a Ferrara, intensamente occupato a seguire i lavori che probabilmente interessavano le strutture di alcune parrocchie del forese ed a curare alcuni problemi amministrativi che interpellavano le competenze degli uffici di curia⁴².

Egli rimase in diocesi fino alla mattina del 4 novembre, disertando pertanto anche la LIX congregazione del 31 ottobre che riguardò il capitolo VII dello schema liturgico ed il capitolo IV di quello sulla chiesa.

Dal 5 all’8 novembre egli si trattenne a Roma e prese parte alle 4 congregazioni che ebbero luogo in quei giorni, che videro discutere i padri

38 Paolo VI nominò il 14 settembre 1962 4 moderatori del concilio: i card. Agagianian, Lercaro, Dopfner e Suenens, cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 15.

39 G. ALBERIGO, *L’esperienza*, 27.

40 Il testo dei 5 quesiti in CAPRILE, *Il Concilio*, vol III, 168s ed in Per la forza, 27s nota 49.

41 G. LERCARO, *Lettere*, 201.

42 Cfr. ANM 1963, martedì 30 ottobre.

sullo schema “De Episcopis ac de Dioecesium regimine”. Il termometro della discussione lo possiamo mutuare ancora dalle lettere del card. Lercaro il quale così descrisse il clima del dibattito: il 5 novembre “un po’ nervosa la ripresa stamane”, il 6 novembre “oggi Congregazione generale un po’ vivace”, il 7 novembre “Congregazione generale un po’ movimentata” e l’8 novembre “la seduta fu piuttosto vivace”⁴³.

“Un’eco di questi stati d’animo - disse Lercaro nella lettera del 5 novembre - l’abbiamo avuta stasera alla riunione della Conferenza Emiliana e Flaminia, dove i vescovi erano incerti nel giudicare lo Schema”⁴⁴. Alla riunione dovette partecipare anche Mosconi, visto che possiamo trovare l’annotazione sull’agenda⁴⁵, anche se non abbiamo riscontro delle sue posizioni assunte rispetto alle questioni all’ordine del giorno.

Il dibattito - osserva Battelli - aveva infatti manifestato sempre più netta “la necessità di rivedere il contenuto del testo alla luce delle indicazioni scaturite dalla votazione del 30 ottobre, in modo particolare per la definizione del principio di collegialità e per la revisione della prassi corrente nei rapporti tra episcopato residente e organi centralizzati della Curia”⁴⁶.

In particolare il card. Alfrink (arciv. di Utrecht), intervenuto il 6 novembre, propose di ricondurre la Curia romana al suo ruolo di strumento puramente esecutivo del corpo episcopale composto dal papa unitamente agli altri vescovi della chiesa⁴⁷.

Le informazioni disponibili relative alla partecipazione di Mosconi a questa fase altrettanto concitata del concilio si attestano pressoché unicamente al dato della sua presenza in aula nelle congregazioni che trattarono questo problema. Infatti non risulta che egli sia intervenuto in aula, né a voce, né per iscritto⁴⁸. L’unico dato relativo alla sua presenza in aula conciliare riguarda la messa che egli celebrò in apertura della LXI congregazione generale del 6 novembre⁴⁹.

Anche dallo schema che egli utilizzò non sembrano emergere indicazioni utili al fine di una interpretazione definita del suo pensiero, se non che la sottolineatura diventa più insistente nella parte dello schema riguardante

43 Cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 204ss.

44 *Ivi*, 204.

45 Cfr. ANM 1963, martedì 5 novembre.

46 G. LERCARO, *Lettere*, 205 nota 2.

47 Cfr. *ivi*, 206s nota 1.

48 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 188ss.

49 Cfr. *ivi*, 192.

le facoltà del vescovo nella diocesi, in specie riguardo ai sacerdoti ed al seminario⁵⁰.

Per il resto sappiamo che l'arcivescovo utilizzò i pomeriggi dal 5 al 7 novembre per recarsi alla Biblioteca Vaticana, evidentemente per proseguire il lavoro di ricerca e di studio che lo vide impegnato durante gli anni del concilio⁵¹.

Il giorno 8 novembre lasciò alle ore 11 la LXIII congregazione per fare ritorno in diocesi e rientrò a Roma il 10 novembre mentre il concilio aveva osservato due giorni di riposo. Riprese posto fra i padri conciliari per le congregazioni LXIV (11 novembre) e LXV (12 novembre), impegnando i pomeriggi ancora alla Biblioteca Vaticana. Ripartì di nuovo per Ferrara la mattina del 13 novembre dove rimase fino al 18, risultando assente ad altre 3 congregazioni che si tennero fra il 13 ed il 15 novembre e mancando anche a quella del 18 novembre in quanto giunse a Roma solo in serata⁵². Mosconi mancò quando in concilio si fece ancora “mare grosso”⁵³.

Il punto dolente fu nuovamente intorno al problema della collegialità. Il 12 novembre (LXV congregazione) il vescovo di Segni mons. Carli fu relatore del capitolo III dello schema: *De Episcopis ac de Dioecesium regimine* che riguardava le conferenze episcopali nazionali⁵⁴. Il giorno seguente il card. Ottaviani (presidente della commissione dottrinale) rilasciò alcune dichiarazioni all'“Agenzia del Verbo Divino” sferrando un duro attacco ai cinque quesiti del 30 ottobre, sminuendone il valore del voto come puramente orientativo e definendo “deficiente” la formulazione del terzo quesito “perché faceva menzione dei vescovi che governano con il Papa” senza includere l'espressione “sotto il Papa”⁵⁵.

Quello stesso giorno intervenne alla LXVI congregazione mons. Carli negando che l'istituto delle conferenze episcopali fosse fondato sul principio della collegialità episcopale di diritto divino ed attaccando anch'egli duramente il valore della votazione del 30 ottobre⁵⁶.

50 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *De Episcopis ac de Dioecesium regimine*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

51 Cfr. ANM 1963.

52 Cfr. *ivi*.

53 G. LERCARO, *Lettere*, 221.

54 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 255.

55 *Ivi*, 170.

56 Cfr. *ivi*, 262s. Il vescovo di Segni inviò anche una dura lettera all'allora direttore de L'Avvenire d'Italia R. La Valle in quanto, a suo dire, aveva pubblicato un resoconto scorretto ed impreciso del suo intervento in aula e per conoscenza ne trasmise copia anche al card. Lercaro. I testi delle lettere in G. LERCARO, *Lettere*, 222ss nota 4.

Il clima tornò sufficientemente sereno quando i padri votarono la richiesta che i moderatori formularono il 14 novembre (LXVII cong. gen.) di ritenere chiusa la discussione⁵⁷ e quando il card. Lercaro il giorno seguente, nell'adunanza degli organismi direttivi ed alla presenza di Paolo VI, lesse una relazione sui lavori del concilio che incontrò l'approvazione di quasi tutti gli astanti⁵⁸.

Durante questo periodo ugualmente incandescente per il concilio, Mosconi si recò a Ferrara con mons. Lattanzi⁵⁹ il quale il 14 novembre avrebbe tenuto un paio di lezioni all'aggiornamento mensile per il clero di Ferrara⁶⁰. I rimanenti giorni di permanenza in diocesi Mosconi li occupò in attività diocesane⁶¹.

Dal 19 novembre fino al termine della II sessione egli rimase a Roma presenziando alle rimanenti congregazioni generali con eccezione della LXXVII, durante la quale fu costretto ad un fugace ritorno in diocesi a causa delle gravi condizioni di salute di mons. Cazzola, allora parroco di S. Gregorio in città⁶².

Per questo ultimo scorcio di sessione l'agenda conciliare prevedeva l'approvazione dello schema liturgico e l'esame di quello sull'ecumenismo, sul quale si aprì la discussione a partire dalla LXIX congregazione del 18 novembre⁶³.

Anche in questo caso non si ha notizia di interventi svolti in aula o altrove dall'arcivescovo e l'utilizzo dello schema non lascia possibilità di individuare con precisione il suo orientamento circa il dibattito sull'ecumenismo⁶⁴.

Per quanto concerne il clima di quest'ultima fase della II sessione tutto era rientrato nei binari della normalità, dopo l'ultimo scontro animato da

57 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 266.

58 Cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 222. Per l'intervento di Lercaro cfr. *ivi*, 225 nota 6 e CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 405 nota 12.

59 Probabilmente si trattava di mons. Ugo Lattanzi, perito conciliare e membro della 4ª sottocommissione "De Novo Testamento" per la commissione mista incaricata di rivedere lo schema "De fontibus revelationis", cfr. *ivi*, vol. II. 358 nota 5 e *Concilio Ecumenico Vaticano II Commissioni Conciliari*, a cura della Segreteria Generale del Concilio, Tipografia Poliglotta Vaticana 1963.

60 Cfr. ANM 1963.

61 Cfr. *ivi*.

62 Cfr. *ivi*, giovedì 28 novembre.

63 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 284.

64 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *De Oecumenismo*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

mons. Carli e dal card. Ottaviani. Del resto lo stesso card. Lercaro notò la sostanziale calma e tranquillità che accompagnò quella discussione⁶⁵.

E' da notare che la mattina del 21 novembre mons. Pericle Felici, segretario generale del concilio, indirizzò ai padri una dichiarazione con la quale si rendeva nota la volontà di Paolo VI di incrementare di 5 elementi ciascuna delle commissioni. Fra la lista dei nominativi interessati all'operazione non comparve quello di Mosconi, che in tal modo continuò a prendere parte al concilio come semplice padre conciliare⁶⁶.

Nella seduta di chiusura del 4 dicembre furono votati la costituzione liturgica ed il decreto sui mezzi di comunicazione sociale, a cui Mosconi partecipò e dette la propria sottoscrizione ad ambedue i documenti⁶⁷.

Volendo tracciare un primo bilancio della partecipazione dell'arcivescovo di Ferrara alla II sessione conciliare, constatiamo che egli mancò a 14 congregazioni generali e trascorse complessivamente 27 giorni fuori Roma, di cui la gran parte in diocesi. Circa gli impegni romani, dopo le congregazioni, Mosconi continuò a frequentare con una certa regolarità la Biblioteca Vaticana e fece visita ripetutamente ai nipoti che risiedevano a Roma⁶⁸. Fra gli incontri più frequenti compaiono quelli con mons. Dondeo (vescovo di Orvieto) e con mons. Carrara (vescovo di Imola), che Mosconi passava a prendere in automobile a Viale Trastevere per accompagnarli in concilio⁶⁹, ma in assoluto il maggior numero di contatti egli continuò ad averli con mons. Bolognini (vescovo di Cremona) che risiedeva in via Trionfale 7071⁷⁰, non distante quindi dalle suore carmelitane dove al 6157 risiedeva Mosconi⁷¹.

Per ora si è a conoscenza di un'unica volta in cui egli rilasciò alcune dichiarazioni sul concilio, al di fuori della diocesi. Rispondendo ad alcuni quesiti postigli dalla rivista "Concretezza"⁷² Mosconi affermò che così come il concilio di Trento dovette fronteggiare la riforma protestante ed

65 Cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 238s.

66 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 317s.

67 Cfr. AS II/6, 446.

68 Cfr. ANM 1963.

69 Cfr. *ivi*.

70 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, CEI indirizzi in Roma degli Em.mi ed Ecc.mi Padri Conciliari Vescovi d'Italia, Roma 5 novembre 1962.

71 Cfr. *ivi* e BE 53 (1963) 7-10, 88.

72 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 480. Il testo dello scritto fu pubblicato anche in N. MOSCONI, *Lettere dal Concilio*, Ferrara 1965, 85ss.

il Vaticano I il “protestantesimo liberale” ed il “gallicanesimo”, anche il Vaticano II aveva sentito, “specialmente nella prima sessione, la presenza delle correnti dottrinali del modernismo, il quale a sua volta era stato una reazione al Vaticano I”⁷³. Questo costituiva per l’arcivescovo la conferma per ribadire “il nesso e [...] la continuità dei due Concili Vaticani”⁷⁴.

E’ difficile stabilire a cosa egli si riferisse riguardo alle “correnti dottrinali del modernismo”. Probabilmente pensava all’apertura della discussione sullo schema De Ecclesia, che nella prima sessione avvenne nella XXXI congregazione del 1 dicembre 1962, ed a cui egli fu presente. Il tono del dibattito non dovette essere dei più tranquilli se lo stesso card. Lercaro usò espressioni quali “discussione un po’ vivace” ed “atmosfera un po’ tesa”⁷⁵ per descrivere le sedute dell’ 1 e del 3 dicembre⁷⁶.

Per Mosconi la continua minaccia storica era quella contro il “Papato” e più precisamente contro la “Chiesa come un’istituzione salvifica, universale, oggettiva e fondata sul Papato”⁷⁷; così nel Vaticano II il problema era “la definizione dottrinale dell’episcopato e dei suoi rapporti con il Papa, la cui autorità e il cui potere non possono essere ridotti né limitati”⁷⁸. Questa era, secondo l’arcivescovo, la finalità del concilio emersa con vigore “soprattutto in questa seconda sessione”⁷⁹.

Ma in chi trovavano voce le “correnti dottrinali del modernismo”? Egli non rispose a questa domanda, anche se alcune affermazioni possono aiutarci a delimitare l’area delle tendenze teologiche ove si ‘annidavano’ i maggiori pericoli. Secondo l’arcivescovo il cardine della chiesa doveva essere quello della sua unità e nonostante tutte le discussioni doveva emergere “luminosissima l’unità della Chiesa universale (cattolica), l’unità della Chiesa particolare (diocesi) nella Chiesa universale [e] la strada per l’unione di tutti i cristiani (la strada, non il fatto dell’unione nell’unità, che non può essere frutto di una decisione conciliare)”⁸⁰.

Con un tono forse più ammorbidito Mosconi ribadì esattamente quella concezione ecclesiologica che espresse prima del concilio in “Vigilia

73 *Ivi*, 85s.

74 *Ivi*, 86.

75 G. LERCARO, *Lettere*, 140 e 143.

76 Per la cronaca degli interventi cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 238ss.

77 N. MOSCONI, *Lettere*, 86.

78 *Ivi*.

79 *Ivi*.

80 *Ivi*, 87s.

Conciliare”⁸¹, confermando una visione della chiesa bene raffigurata da una piramide al vertice della quale siede il papa, “principio visibile e manifesto di questa unità”⁸².

Era evidente che qualsiasi tentativo di rivedere questa concezione della chiesa costituiva un attacco alla dottrina dell’unità ed al suo principio visibile e manifesto: il papa; un attacco che la storia ha ripresentato a lungo ma dal quale la chiesa - secondo Mosconi - è sempre uscita vittoriosa come istituzione fondata sul papato.

Per avere maggiori indicazioni sulle impressioni e valutazioni dell’arcivescovo sulla fase del concilio appena terminata, è necessario fare ricorso alla sua predicazione una volta tornato definitivamente in diocesi.

Parlando alla FUCI ed alle ACLI nel dicembre 1963, egli fece alcune precisazioni molto interessanti⁸³. Anzitutto si mostrò preoccupato che la discussione dei temi conciliari potesse prendere piede anche al di fuori dell’aula conciliare: “là necessaria; fuori un po’ meno, e assai pericolosa, traboccando può danneggiare, per i necessariamente impreparati, pur colti, che si fermano e non pensano che verrà (tale è lo scopo del Concilio Ecumenico) una composizione di tutte le divergenze che le riassumerà nel loro elemento positivo, il quale rimarrà, mentre cadrà l’elemento negativo”⁸⁴.

Ma le affermazioni più importanti si riferiscono al giudizio dell’arcivescovo riguardo ai temi dell’episcopato, del sacerdozio, del diaconato e del laicato, che furono al centro del dibattito della II sessione: “Però notate: solo di ritocchi si tratta. Non deve lavorare la fantasia che costruisce irrealmente, secondo i desideri o i timori, ma l’intelligenza che cerca la verità cioè la realtà”⁸⁵. Era chiara l’intenzione di rassicurare l’uditorio che l’intera discussione conciliare sulla chiesa avrebbe portato alla formulazione solamente di alcuni ritocchi, senza intaccare le radici di una concezione ecclesiologica che egli riteneva definita ed acquisita.

Per sapere quali fossero queste radici è necessario rifarsi al ciclo di omelie che Mosconi pronunciò in cattedrale durante le festività natalizie del 1963 e raccolte successivamente in una pubblicazione diocesana⁸⁶.

81 Cfr. N. MOSCONI, *Vigilia*, Rovigo 1961, 114ss.

82 *Ivi*, 115.

83 Cfr. ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Concilio aperto*, Ferrara 15 dicembre 1963.

84 *Ivi*, 11.

85 *Ivi*, 3.

86 Cfr. N. MOSCONI, *L'uomo e la Chiesa*, Ferrara 1964.

Nella prima omelia esordì in modo significativo riguardo al grado di autorità di quella predicazione. La sua intenzione era di parlare ai fedeli, durante il tempo natalizio, su alcuni temi che già il concilio aveva focalizzato. “Comprendete come sia doveroso per voi ascoltare il Vostro Arcivescovo sempre, ma specialmente in questi cinque incontri [...]. Mi chiederete, legittimamente, perché non ho detto in Concilio quello che vi dirò: e la risposta forse vi è inattesa. Là mi sento fratello corresponsabile e compio il mio dovere di fratello, tra fratelli che sono migliori di me, nel silenzio nell’ascoltare nel pregare e col voto scrupoloso. Qui io sono padre, qui soltanto: e qui parlo”⁸⁷.

Dall’uso dei termini “fratello” e “padre”, traspare la consapevolezza di una diversa posizione autoritativa, che solo in diocesi, evidentemente, raggiungeva la sua pienezza ed incontestabilità.

Il primo argomento che egli volle affrontare fu quello della “Chiesa dei poveri”⁸⁸, inserendosi in un dibattito che iniziò nella I sessione con l’intervento del card. Lercaro del 6 dicembre 1962⁸⁹, solo che se in Mosconi la considerazione del problema non andò oltre una pur lodevolissima attenzione, quasi primaria, della chiesa per le necessità dei poveri, in Lercaro il discorso assumeva uno spessore teologico ben diverso. Anzitutto il cardinale di Bologna si innestava sulle osservazioni e precisazioni che espressero sullo schema “De Ecclesia” i cardinali Suenens⁹⁰ e Montini⁹¹, che richiesero una maggiore attenzione sul concetto di chiesa-mistero. Lercaro prolungava questa immagine aggiungendo che “quel che dobbiamo proporre è l’intimo mistero della chiesa, come il “grande sacramento” del Cristo”⁹².

Solo a partire da questa importante premessa è possibile giungere ad una piena comprensione dell’indicazione di Lercaro per fare del problema della povertà non “un tema aggiuntivo dopo tutti gli altri [...], ma in un certo senso dell’unico tema di tutto il Vaticano II”⁹³. Si trattava di introdurre il

87 *Ivi*, 4s.

88 *Ivi*, 3ss.

89 Cfr. *Per la forza*, 113ss.

90 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 246. Il cardinale parlò durante la XXXIII congregazione del 4 dicembre 1962.

91 Cfr. *ivi*, 251. L’arcivescovo di Milano intervenne nel corso della XXXIV congregazione del 5 dicembre 1962.

92 *Per la forza*, 115.

93 *Ivi*, 118.

tema della povertà, “ma evitando che i poveri o la povertà diventassero una categoria o un problema a sè [...]. La povertà [era] invece affermata come modo di essere essenziale del mistero della chiesa”⁹⁴.

Mosconi non raggiunse una tale profondità ecclesiologica del tema, quando volle ribadire che “lo splendore dei riti non è la vanità delle persone ma è proprio il conforto e la gioia dei poveri, oltre che un bisogno dello spirito”⁹⁵; oppure quando aggiunse che “nella Chiesa è necessaria la povertà pur nell’indispensabile uso dei mezzi, respingendo l’uso della ricchezza”⁹⁶; o infine quando ribadì le coordinate ecclesiologiche al cui interno situare il problema dei poveri: “Chiesa di Cristo, Una Santa Cattolica Apostolica Romana: mistero di amore per ogni uomo che in questa valle di lacrime cerca la pace”⁹⁷.

Evidentemente la sostanza dell’intera questione si giocava attorno al nodo ecclesiologico, alla luce del quale Mosconi espose con chiarezza le radici della sua concezione della chiesa.

L’occasione fu l’omelia dell’1 gennaio 1964 e l’argomento fu quello dell’appartenenza alla chiesa nonché le motivazioni che reggevano questo principio⁹⁸.

“Anche se si ammette che effettivamente v’è una certa qual diversità nella Chiesa terrena tra l’Istituto nel suo aspetto sociale esteriore e visibile e il Corpo mistico nel suo aspetto spirituale e invisibile, tuttavia è ugualmente sicuro che coloro che sono divenuti membra del Corpo mistico, lo sono divenuti in forza di una relazione con la Chiesa visibile. Perciò Pio XII afferma che il Corpo mistico e la Chiesa visibile coincidono”⁹⁹.

Ecco finalmente svelate le radici ecclesiologiche di Mosconi, mutate dall’ecclesiologia del corpo mistico definita in modo autorevole dall’enciclica “Mystici Corporis” di Pio XII del 29 giugno 1943¹⁰⁰.

94 *Ivi*, nota 15.

95 N. MOSCONI, *L'uomo e*, 9.

96 *Ivi*, 11.

97 *Ivi*, 12.

98 Cfr. N. MOSCONI, *Il mistero della salvezza*, *ivi*, 31ss.

99 *Ivi*, 37. Si potrebbe avanzare l’ipotesi che questa fosse una risposta quasi polemica al card.

Lercaro il quale, intervenuto il 3 ottobre 1963 alla XL^a CG, affermò che la “Chiesa come società, e come corpo mistico di Cristo dicono due aspetti pienamente e perfettamente coincidenti nell’ordine essenziale e nella norma costitutiva del divin fondatore, ma non altrettanto pienamente verificabili come identici nell’ordine esistenziale e storico”, cfr. *Per la forza*, 185.

100 Cfr. AAS 35 (1943) 193-248 [trad. it. CC 94 (1943) VOL. III, 73-95 e 156-172].

A parte i meriti indiscutibili dell'enciclica di papa Pacelli, essa non usciva però dalla qualifica della chiesa come "società perfetta", "formalizzava [...] la netta esclusione dalla Chiesa dei battezzati che non ne condividessero non solo la dottrina ufficiale, ma anche l'assetto di governo [...] e l'efficacia del battesimo veniva condizionata radicalmente alla accettazione della struttura istituzionale" della chiesa¹⁰¹.

In altri termini la "Mystici Corporis" "poneva l'accento sulle funzioni istituzionali più che sulla comunità di coloro che sono 'in Cristo Gesù'"¹⁰².

Un altro limite dell'enciclica è pure stato riscontrato sul piano storico, a partire dalla famosa identificazione tra "corpus Christi mysticum" ed "ecclesia Romana cattolica"¹⁰³.

Il punto di partenza è l'identità di origine patristica "ecclesia catholica=corpus Christi", in virtù del legame eucaristico. Il problema è se sia storicamente possibile trasporre sic et simpliciter l'identità patristica ai nostri giorni, senza tener conto di uno sviluppo storico che ha mutato il contenuto dei due termini.

Da una parte "ecclesia cattolica" ha subito nel tempo una specificazione storico-geografica, per cui essa appare esternamente come "ecclesia Romana cattolica", presentando così una estremizzazione interna che non permette una semplice sovrapposizione con l'elemento cattolico della teologia dei Padri. Dall'altra parte, il concetto di "Corpus Christi" è diventato "corpus Christi mysticum".

L'aggiunta del termine "mysticum" si ebbe a partire dal Medioevo e con questa espressione si definiva la chiesa come corporazione di Cristo, in una concezione di corpo giuridico-corporativa. Successivamente il concetto romantico di "corpus Christi mysticum" ha cominciato a significare il misterioso organismo mistico di Cristo in una concezione mistico-organologica, in cui "mistico" era mutuato dalla mistica.

Ma quest'ultimo sviluppo romantico-organologico aveva origini diverse da quello giuridico-gerarcologico, a sua volta scaturito dal Vaticano I con la precisazione dell'elemento "romano" in riferimento al primato pontificio di giurisdizione.

Perciò "aver voluto costringere in questo modo all'identità due

101 G. ALBERIGO, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali in Chiesa e papato nel mondo contemporaneo* a cura di G. ALBERIGO e A. RICCARDI, Roma-Bari 1990, 99.

102 A. ACERBI, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975, 47.

103 Cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 99ss e 247ss.

concezioni cresciute da radici completamente diverse, fu senza dubbio un procedimento storicamente inadeguato”¹⁰⁴.

Eppure per Mosconi la “Mystici Corporis” non solo costituiva lo sfondo della sua concezione ecclesiologica, ma anche il parametro di riferimento per valutare le novità che animavano il dibattito teologico e che si erano affacciate con decisione anche in aula conciliare. Infatti in quella stessa omelia egli proseguì invitando i fedeli a riflettere sull’”immenso dono di appartenere alla Chiesa Una Santa Cattolica Apostolica, Romana, unica Chiesa spirituale e visibile”¹⁰⁵; e “come per il problema della salvezza la parola di Pio XII nella “Mystici Corporis” è documento che si trasfonde nel Concilio Ecumenico Vaticano II, così voi comprenderete a perfezione la Costituzione liturgica del Vaticano II attraverso lo studio della “Mediator Dei” dello stesso Sommo Pontefice. Liturgia legata alla gerarchia; liturgia collegata con la dottrina”¹⁰⁶.

La stessa chiave interpretativa va usata anche per l’omelia del 6 gennaio sull’ecumenismo, tema su cui veniva ad esercitarsi una fra le principali conseguenze della visione ecclesiologica della “Mystici Corporis”¹⁰⁷.

Nel ribadire la necessità di “una rigorosa apologetica intesa a chiarire che la Chiesa cattolica [...] rimane la sola Chiesa del Cristo”¹⁰⁸, Mosconi ne espose le conseguenze sul piano ecumenico. “I torti, se ci sono, siano ammessi: torti dei figli, non della Madre”¹⁰⁹.

Pur riconoscendo che era necessario passare dalla fase della polemica a quella del dialogo, egli non andava oltre un’esigenza che, al più, richiedeva un mutamento di toni ed atteggiamenti esteriori. “Non si parli di ritorno, se la espressione sa di amaro; si parli di ricongiungimento, che è espressione più opportuna; e ai dissidenti in buona fede tale ricongiungimento si presenti come il perfezionamento della loro carità nella comunione visibile della Chiesa Cattolica, come la compartecipazione più piena alla influenza vivificante del Cristo”¹¹⁰.

In questo, per l’arcivescovo, si caratterizzava l’ecumenismo cattolico a differenza “da quello delle altre confessioni cristiane, poiché per noi

104 *Ivi*, 255.

105 N. MOSCONI, *Il mistero*, 39.

106 *Ivi*.

107 Cfr. N. MOSCONI, *Unità cristiana*, *ivi*, 47ss.

108 *Ivi*, 53.

109 *Ivi*, 54.

110 *Ivi*, 54s.

cattolici [...] l'unità della Chiesa è già un fatto e esiste nella Chiesa Cattolica: è solo da riconoscere e da vivere. Ed è in ciò il significato del Concilio Vaticano II"¹¹¹.

Le encicliche di Pio XII "Mystici Corporis" prima ed "Humani Generis" (1950) poi, avevano riaffermato l'identità tra il corpo mistico e la chiesa cattolica romana, per cui secondo questa concezione "la attività dello Spirito Santo [era] delimitata dai confini della Chiesa romana"¹¹². Infatti la "Mystici Corporis" affermava che "quelli che sono tra loro divisi per ragioni di fede o di governo, non possono vivere nell'unità di tale Corpo e per conseguenza neppure nel suo divino Spirito"¹¹³. Qualche anno più tardi Pio XII ribadì nell'"Humani Generis" che "il Corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono una sola identica cosa"¹¹⁴.

Questa rimaneva anche la impostazione dello schema sulla chiesa ripresentato ai padri nella XXXVIII congregazione del 30 settembre 1963, contro la quale si schierarono numerosi interventi fra cui quello del 3 ottobre del card. Lercaro¹¹⁵.

Mosconi, a poche settimane dalla conclusione della II^a sessione del concilio, ribadì con autorità le proprie posizioni, schierandosi apertamente dalla parte di chi non intendeva alterare la sostanza di questa impalcatura ecclesiologica.

Quello stesso giorno, ai vesperi, egli parlò della libertà religiosa¹¹⁶. L'argomento costituiva l'allora capitolo V dello schema sull'ecumenismo¹¹⁷, che fu presentato in concilio dalla relazione di mons. De Smedt (Bruges, Belgio) durante la LXX congregazione del 19 novembre 1963¹¹⁸. In realtà il tema sarebbe stato al centro di un concitato dibattito solo nella III sessione, per cui queste opinioni possono essere considerate un'interessante anticipazione.

Per Mosconi era possibile parlare di libertà religiosa entro i limiti della "verità di Dio rivelatore", per cui essa si realizzava concretamente nella "tolleranza politica, civile e sociale verso i seguaci delle altre confessioni"¹¹⁹.

111 *Ivi*, 56.

112 H. MUHLEN, *Una Mystica persona*, Roma 1967, 452.

113 CC 94 (1943) vol. III, 80.

114 CC 101 (1950) vol. III, 466.

115 Cfr. *Per la forza*, 183ss.

116 Cfr. N. MOSCONI, *La libertà religiosa*, in *L'uomo e*, 67ss.

117 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *De Oecumenismo*, caput V, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

118 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol III, 290. Il testo della relazione *ivi*, 460ss.

119 N. MOSCONI, *La libertà*, 73. Mosconi usò le stesse parole che Pio XII rivolse il 6 ottobre 1946 alla Sacra Romana Rota, cfr. AAS 38 (1946) 393.

Su questa strada egli arrivava a negare che si potesse parlare sul piano oggettivo di libertà religiosa nel senso che ciascuno fosse libero di professare o meno una religione, o nel senso che ognuno potesse aderire a qualunque religione¹²⁰.

Diverso doveva essere il discorso sul piano soggettivo, ove nessuno doveva essere costretto ad abbracciare la fede cattolica¹²¹. Il punto focale risiedeva nel significato che si voleva attribuire alla espressione “libertà di coscienza”. Mosconi vi credeva nel senso che seguire la coscienza significava “obbedire a Dio”¹²²; e questo per sfuggire ai rischi dell’indifferentismo, del laicismo, del relativismo e del pessimismo¹²³. Il senso di questa affermazione si comprende laddove egli aggiunse che la “libertà è garantita dalla verità”¹²⁴.

Con questo egli sembrò voler prendere le distanze dalla relazione in concilio di mons. De Smedt. Il relatore, infatti, si pose in una prospettiva diversa quando rivendicò “solennemente la libertà religiosa per tutta la famiglia umana, tanto se la sua coscienza, in materia di fede, sia retta e vera, quanto se sia retta ma erronea”¹²⁵. In altri termini il testo proposto considerava “coscienza retta la coscienza certa e non la coscienza vera. Era sottinteso a questa posizione il riconoscimento del diritto all’errore ed anzi una sorta di “dignità” dell’errore”¹²⁶.

Questo significava ancorare la libertà religiosa non più sulla “tolleranza invocata come sospensione eccezionale dei doveri dello Stato nei confronti della verità per esigenze poste dal bene comune, ma sulla base di esigenze fondate sul piano religioso e soprannaturale e in ragione soprattutto della vocazione rivolta da Dio ad ogni uomo”¹²⁷.

Nel gennaio 1964 Mosconi dedicò” la lettera pastorale per la quaresima alla costituzione liturgica “Sacrosanctum Concilium”¹²⁸ e quello stesso giorno indirizzò” ai sacerdoti una lettera sullo stesso tema¹²⁹.

120 Cfr. *ivi*.

121 Cfr. *ivi*.

122 *Ivi*, 74.

123 Cfr. *ivi*, 75.

124 *Ivi*, 80.

125 CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 462.

126 P. SCOPPOLA, *La libertà religiosa*, in *Le deuxième*, 568. Per una storia più dettagliata del documento cfr. *ivi*, 549ss.

127 *Ivi*, 565.

128 Cfr. N. MOSCONI, *Pregiera della Chiesa preghiera nostra*, in BE 54 (1964) 1-2, 1ss.

129 Cfr. N. MOSCONI, *Ai miei fratelli nel sacerdozio*, *ivi* 41s.

La struttura dei due documenti era necessariamente diversa: se la lettera pastorale voleva essere una riflessione di ampio respiro sulle linee portanti della costituzione liturgica, la lettera al clero, più breve, voleva dare alcune indicazioni più pratiche sullo svolgimento dei riti, in omaggio allo spirito della riforma liturgica ed in attesa delle disposizioni dalla S. Sede¹³⁰.

Comunque in ambedue i casi non ci troviamo di fronte ad un'analisi sistematica del testo conciliare, ma alla rilevazione di alcuni aspetti che, a giudizio dell'arcivescovo, meritavano maggiore attenzione.

Mosconi sottolineò l'importanza della Sacra scrittura nella liturgia, citando la costituzione conciliare al n. 24; rilevò positivamente la partecipazione dei fedeli in modo che “possano tornare ad essere [...] attori e non semplici spettatori delle azioni liturgiche”¹³¹; mise in risalto la necessità della “intelligibilità delle parole e la semplificazione dei riti”¹³², citando tra l'altro la costituzione laddove parla di un uso maggiore della lingua volgare (n. 36), dimostrando così un cambiamento di rotta rispetto a quanto affermò nei suoi “vota” del 1959. Egli mise in evidenza, inoltre, il carattere comunitario dell'azione liturgica, nonché il riconoscimento nella chiesa della pluralità dei riti (n. 37), benché quest'ultimo aspetto venisse visto come una sorta di premura per quei “nuovi popoli e [...] giovani generazioni che non sono cresciuti nella Chiesa”, per cui non erano considerati “adulti nella tradizione cristiana”¹³³.

Tuttavia occorre fare attenzione al linguaggio dell'arcivescovo per capire meglio lo sfondo all'interno del quale egli leggeva gli elementi di quella che definiva la “restaurazione liturgica”¹³⁴.

Citando l'enciclica di Pio XII “*Mediator Dei*” (1947) al n. 20, Mosconi definì la liturgia “il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre come capo della Chiesa: è il culto che la società dei fedeli rende al suo fondatore [...]: è, per dirla in breve, il culto pubblico integrale del corpo

130 Paolo VI sottoscrisse il motu proprio “*Sacram Liturgiam*” il 25 gennaio 1964 in cui dava vita al “*Consilium ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia*” e stabiliva quali disposizioni liturgiche dovevano entrare in vigore a partire dal 16 febbraio 1964: Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III. 373ss. Per la composizione del “*Consilium*” cfr. *ivi*, 645s. Per una cronaca dell'applicazione della “*Sacrosanctum Concilium*” cfr. *La liturgia e le sue leggi*, a cura di R. CIVIL, in AAVV, *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Casale Monferrato 1974, 199ss.

131 N. MOSCONI, *Ai miei fratelli*, 41.

132 N. MOSCONI, *Preghiera della Chiesa*, 6.

133 *Ivi*, 7.

134 *Ivi*, 4.

mistico di Gesù Cristo, cioè del suo Capo e delle sue membra”¹³⁵.

Se “l’azione liturgica”, proseguiva Mosconi, “non è soltanto del prete e dei chierici ma di tutti i fedeli riuniti in assemblea, costituiti in un corpo visibile, [...] ciascuno dei presenti deve parteciparvi secondo la maniera che gli spetta”¹³⁶.

Per l’arcivescovo l’aspetto comunitario della liturgia confluiva in due conseguenze fondamentali. La prima esige una combinazione di questo elemento col rispetto delle norme liturgiche e soprattutto delle varie competenze (SC n. 28), in omaggio all’immagine della chiesa come “corpo visibile”¹³⁷. La seconda traduceva il “primato della comunità dei fedeli” nel “primato della parrocchia”¹³⁸, traendo dalla costituzione liturgica motivo di rinnovato slancio per il proprio modello pastorale, ormai ampiamente collaudato in diocesi.

Il richiamo all’enciclica “Mediator Dei”, ci fa risalire allo schema liturgico presentato ai padri conciliari nella I sessione il 22 ottobre 1962¹³⁹.

E’ stato detto che “lo schema della costituzione liturgica accettava e si rifaceva alle affermazioni cristologiche dell’enciclica che superavano felicemente il concetto di liturgia come raccolta di norme e precetti relativi allo svolgimento dei riti sacri, per definirla invece il culto pubblico che il Cristo rende al Padre. Se mai le differenze nascevano sul modo di intendere la chiesa: mentre a monte della Mediator Dei stava un’ecclesiologia ben precisa che era quella della Mystici Corporis nella quale si sottolineava soprattutto l’aspetto societario e gerarchico della chiesa, nel testo in discussione si profilava un concetto di chiesa in cui l’aspetto misterico comandava decisamente l’aspetto visibile [...]. Certamente è un fatto che nelle note del testo promulgato sono caduti tutti i richiami all’enciclica che si trovavano invece nel testo preparatorio: questo potrebbe significare che la discussione in concilio ha vieppiù messo in luce i passi in avanti compiuti dal testo conciliare”¹⁴⁰.

Al di là dei molteplici aspetti positivi che Mosconi pur rilevò nel testo conciliare, il punto fondamentale era costituito dallo sfondo ecclesiologico in cui egli contestualizzava e valutava le varie innovazioni.

135 *Ivi*.

136 *Ivi*, 7.

137 *Ivi*.

138 N. MOSCONI, *Ai miei fratelli*, 41.

139 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. II, 51ss.

140 *Per la forza*, 75 nota 7.

Il ricorso alla “Mediator Dei” per definire la liturgia quando ormai la “Sacrosanctum Concilium” era già costituzione promulgata dal concilio, la costante definizione della chiesa “corpo mistico” o “corpo visibile”, erano il monito di una scelta ecclesiologica.

In una conferenza tenuta a Beyrouth l’11 aprile 1964 il card. Lercaro fu estremamente lucido nel mettere a fuoco questo aspetto fondamentale¹⁴¹.

“L’anticipazione del tema liturgico su tutti gli altri temi [...] e la conclusione della seconda sessione, che ha visto promulgata per prima la costituzione sulla liturgia segnano quella che potremmo dire una dispiuviale, uno spartiacque decisivo fra [...] due diversi modi con cui la chiesa può intendere se stessa, la propria natura, il proprio compito permanente e insieme la propria situazione concreta nell’opera della salvezza rispetto alla presente generazione”¹⁴².

Circa l’aspetto della diversità dei riti la costituzione non solo si riferiva alle varie razze e popoli (n. 37) ma anche “alle diverse assemblee di vescovi, competenti su un territorio dato e legittimamente costituite” (n. 22), per cui “in questa linea di decentralizzazione” si riconosceva “ad ogni vescovo un certo potere di regolare la vita liturgica all’interno della propria diocesi”¹⁴³ e soprattutto si introduceva un concetto di chiesa locale che non trovava posto nell’ecclesiologia della “Mediator Dei”¹⁴⁴.

Tutto questo, proseguiva Lercaro, faceva capo alla base della costituzione che era costituita da una “prospettiva ecclesiologica completamente nuova”, che si traduceva nell’“affermazione del primato assoluto dello spirituale”¹⁴⁵ come recitava l’articolo 2 della Sacrosanctum Concilium¹⁴⁶.

Infatti “se la chiesa è “sacramentum”, essa possiede certamente un corpo, un “di fuori”. Ma [...] questo corpo e questo “di fuori” sono soltanto il segno di una più profonda realtà misteriosa. A questa realtà invisibile [...] debbono essere completamente subordinate la sua struttura e le sue istituzioni [...]. Ed è proprio di qui, aggiungiamo noi, che si può superare la

141 Cfr. G. LERCARO, *Liturgia e ecumenismo*, *ivi*, 85ss.

142 *Ivi*, 88.

143 *Ivi*, 91.

144 “[...] il solo Sommo Pontefice ha il diritto di riconoscere e stabilire qualsiasi prassi di culto [...] i Vescovi poi, hanno il diritto e il dovere di vigilare diligentemente perché le prescrizioni [...] siano puntualmente osservate”: CC 98 (1947) vol. IV, 497.

145 G. LERCARO, *Liturgia e*, 93.

146 “[...] quanto in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all’invisibile, l’azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura verso la quale siamo incamminati”.

posizione del primo progetto del De ecclesia presentato al concilio, in cui si attribuiva al Cristo il ruolo di fondatore della chiesa: cioè il ruolo di capo della linea istituzionale [...]. Ora, è proprio la sacramentalità della chiesa che fonda il suo autentico rapporto col Cristo”¹⁴⁷.

In questa prospettiva il primato dello spirituale acquisiva uno spessore ecclesiologico di vaste proporzioni, che sarebbe stato foriero di profonde mutazioni anche nello schema sulla chiesa.

In Mosconi il “primato dello spirituale”, scrivendo ai sacerdoti della diocesi, era sinonimo di profondo rispetto e cura verso tutto ciò che riguardava l’attività culturale della chiesa: “Sacri lini, vasi e arredi sacri: povertà nel decoro, nella pulizia, nell’evidente amore a tutto ciò che tocca il culto Divino. Atto di fede e magistero di fede. Primato dello spirituale”¹⁴⁸.

147 G. LERCARO, *Liturgia e*, 99s.

148 N. MOSCONI, *Ai miei fratelli*, 41.

“[A] voi tutti, carissimi fratelli del clero e del laicato cattolico, una parola prima di partire per il Concilio Ecumenico, ch’è ormai alla sua terza sessione”¹; così si esprimeva Mosconi a pochi giorni dall’inizio del terzo tempo conciliare.

Il contributo per il concilio, cui egli chiamava la chiesa di Ferrara, consisteva nella penitenza e preghiera. Le stesse parole che Paolo VI pronunciò durante l’udienza generale del 9 settembre².

Mosconi giunse a Roma, sempre dalle suore Carmelitane in via Trionfale, la sera del 12 settembre. Il giorno 13 fu impegnato, tra l’altro, a spedire raccomandate presso alcuni ministeri, evidentemente per sollecitare interventi, a causa del problema che si era creato in diocesi in seguito al crollo dell’abside nella parrocchia di S. Paolo in città³.

Il giorno dopo prendevano solennemente il via i lavori della III sessione del concilio Vaticano II.

Nel pomeriggio di giovedì 17 settembre, all’Hotel Columbus, si riunì la CEI, cui Mosconi partecipò⁴. Il giorno prima i padri conciliari avevano votato “con larghissima maggioranza favorevole la procedura proposta dai Moderatori per la votazione del difficile e contrastato Schema “De Ecclesia”, soprattutto del Capo III”⁵ e quello stesso giorno 17, dopo le votazioni del II capitolo De Ecclesia, così scrisse il card. Lercaro nelle sue lettere: “la burrasca inizierà lunedì con le votazioni sul terzo Capo”⁶.

1 BE 54 (1964) 7-9, 105, N. MOSCONI, *Prima di partire per il Concilio*, Ferrara 10 settembre 1964.

2 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 487. Il testo dell’udienza fu pubblicato su OR 9 settembre 1964.

3 Cfr. ANM 1964.

4 Cfr. *ivi*.

5 G. LERCARO, *Lettere*, 258. Per la procedura votata cfr. *ivi*, 259 nota 3.

6 *Ivi*, 260.

Purtroppo non c'è traccia fra le carte di Mosconi delle relazioni di mons. Carli e di mons. Colombo, previste all'ordine del giorno di quella seduta della Cei⁷, pertanto per avere qualche dato circa l'orientamento dell'arcivescovo su quella fase del dibattito mi pare opportuno fare riferimento ad altri due contributi, parimenti di mons. Colombo e di mons. Carli, riscontrabili nel Fondo Mosconi.

Il primo documento si riferisce alla relazione che mons. Colombo rivolse al raduno dei vescovi del Veneto e della Lombardia a Verona nell'agosto del 1964⁸, il secondo è costituito dalle "Animadversiones" di mons. Carli sul De Ecclesia⁹. I motivi di interesse per questi documenti derivano ancora dalle sottolineature che Mosconi vi appose.

Nella relazione di mons. Colombo, Mosconi evidenziò le proprie perplessità sulla tesi secondo la quale "saltem in causis maioribus", il Romano Pontefice dovrebbe consultare o agire d'accordo con il corpo episcopale¹⁰. Ma il dato forse più interessante risiede nelle parole "non valida" che Mosconi mise a margine di una valutazione di mons. Colombo: "Personalmente ritengo che, conforme alle votazioni del 30 ottobre 1963, si possa esprimere in modo ancora più chiaro che il collegio episcopale è un soggetto permanente di autorità"¹¹. Si possono fare due ipotesi: la prima è che egli non condividesse il contenuto di quella opinione, la seconda potrebbe riferirsi al fatto che Mosconi non ritenesse valida la votazione del 30 ottobre 1963, sui famosi 5 quesiti.

Alcuni elementi potrebbero fare propendere per la seconda ipotesi. Innanzitutto le rimanenti sottolineature di Mosconi relative alla relazione di mons. Colombo, si attestano prevalentemente laddove si affermava che l'uso della forma di governo collegiale nella chiesa era comunque un problema da ricondurre al giudizio del papa¹²; e questo lasciava intatta la dottrina del Primato pontificio, su cui tanto insisteva Mosconi.

7 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, CEI riunione plenaria dell'episcopato italiano, giovedì 17 settembre 1964, ordine del giorno.

8 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, CEI, *De Constitutione hierarchica Ecclesiae* (Relazione dell'Ecc.mo Mons. Carlo Colombo, Vescovo Tit. Vittoriana, tenuta al raduno dei Vescovi delle Regioni Veneta e Lombarda a Verona - 10-12. VIII.1964, Roma 14 settembre 1964.

9 Cfr. *ivi*, CEI, *De Ecclesia Animadversiones propositae* ab Exc.mo Aloysio M. Carli Signin., Roma 14 settembre 1964.

10 *Ivi*, *De Constitutione*, 5.

11 *Ivi*, 7.

12 Cfr. *ivi*, 9ss.

Inoltre il dato forse più interessante emerge dal secondo documento: le animadversiones di mons. Carli sul De Ecclesia.

Mosconi non solo mise in evidenza le perplessità del vescovo di Segni circa il carattere divino della potestà giurisdizionale dei vescovi nonché sulla collegialità, apponendo in proposito un punto interrogativo dove si affermava che il collegio episcopale è soggetto permanente della suprema e piena potestà nella chiesa¹³, ma sottolineando significativamente il passo delle animadversiones dove mons. Carli metteva in dubbio la validità della famosa votazione del 30 ottobre 1963 sui 5 quesiti¹⁴.

E' possibile aggiungere qualche elemento relativo alla partecipazione dell'arcivescovo a quella importante fase del concilio.

Alle 13,45 di venerdì 18 settembre egli partì per Ferrara dove rimase fino alla domenica. Durante questi due giorni non mancò a nessuna congregazione in quanto il concilio di regola non prevedeva sedute durante i due giorni di fine settimana. Ma dovettero essere per i padri conciliari due giorni di riposo "tutt'altro che tranquillo" se lo stesso Lercaro scrisse che si stavano "affilando le armi per la prossima settimana, nella quale si voterà punto per punto il Cap. III del De Ecclesia"¹⁵.

L'agenda di Mosconi relativamente a quel sabato e domenica risulta fitta di impegni a carattere diocesano¹⁶, quasi a conferma di una sua sostanziale estraneità non solo rispetto agli organismi o commissioni del concilio, ma anche rispetto alla complessa realtà di contatti e colloqui che si muoveva 'dietro le quinte' del Vaticano II.

Le votazioni sul capitolo III De Ecclesia si svolsero fra il lunedì 21 ed il mercoledì 30 settembre¹⁷ e Mosconi prese parte a tutte le sedute. Purtroppo non si sa molto della sua partecipazione a questa fase altrettanto concitata del concilio. Si può solo aggiungere qualche dato che emerge dalla sua agenda.

Il venerdì 25 lasciò alle 11,30 l'88ª congregazione per fare ritorno in diocesi dove rimase fino la domenica 27. A questo proposito risulta difficile stabilire se egli abbia potuto ascoltare la relazione sulla Dichiarazione

13 Cfr. *ivi*, *De Ecclesia*, 5.

14 Cfr. *ivi*, 15: "In pag. 89 Commissio Theologica appellat, tamquam ad argumentum, ad suffragationem diei 30 octobris 1963. Haec appellatio tamen non erat facienda, quia: valor illius suffragationis, ut omnes norunt, impugnatus est ob violationem art. 30) (2 Ordinis Concilii celebrandi".

15 G. LERCARO, *Lettere*, 262.

16 ANM 1964.

17 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 32ss.

circa gli Ebrei e gli altri non cristiani, che il card. Bea pronunciò quello stesso 25 settembre, al termine di 11 interventi sulla libertà religiosa e delle operazioni di voto sul capitolo III De Ecclesia¹⁸.

Anche in questo caso, comunque, Mosconi non risultò assente a nessuna congregazione in quanto il concilio osservò due giorni di pausa.

La sera stessa del suo ritorno a Roma egli prese la penna per scrivere alla diocesi una “Lettera dal Concilio”¹⁹. Nelle parole dell’arcivescovo si sente, in verità, un’eco molto smorzata delle discussioni e votazioni che avevano impegnato i padri all’inizio della III sessione²⁰.

“Questa terza Sessione è di un’intensità eccezionale [...]. E’ esattissimo dire che basterebbero i voti di questi ultimi giorni per giustificare un Concilio. Nel mondo che si sta unificando anche l’unità della Chiesa diventa sempre più perfetta. Unione della Chiesa peregrinante della terra con la Chiesa celeste; unione del Papa con i Vescovi, unione dei Vescovi tra loro e col Papa [...]. Così i mirabili temi della Beatissima Madre di Gesù e Madre nostra, Maria Santissima, della Collegialità episcopale, del compito pastorale dei Vescovi nella Chiesa, della libertà religiosa [...] stanno assumendo la loro definitiva formulazione. [...] Tocco con mano che un Concilio della Chiesa può sembrare convocato per fortuite circostanze; e può dare l’impressione dell’incertezza delle scelte, del passo, del cammino; ma è il rispetto di Dio per l’umana libertà anche nella Chiesa [...]”²¹.

Il card. Lercaro, scrivendo il 22 settembre in margine ad una delle fasi di voto sul capitolo III De Ecclesia, scrisse significativamente: “Siamo veramente ad una svolta decisiva del Concilio: i due temi segnano non tanto il punto di partenza per riforme esteriori [...], ma l’indicazione dell’orientamento della maggioranza dei Vescovi: verso una visione più aperta o verso una posizione conservativa”²². Il cardinale di Bologna si riferiva ai temi nevralgici della sacramentalità dell’episcopato e della collegialità.

Ma le attese maggiori erano riposte nel giorno 30 settembre in cui doveva avere luogo la votazione globale del capitolo III De Ecclesia. Motivo di preoccupazione e di forte tensione era dato dal rischio che un numero eccessivo di “modi” mandasse in crisi il capitolo che nelle singole

18 Cfr. *ivi*, 60.

19 N. MOSCONI, *Lettera dal Concilio*, BE 54 (1964) 10-11-12, 154ss.

20 Per una cronaca del clima conciliare cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 254ss.

21 N. MOSCONI, *Lettera*, 154.

22 G. LERCARO, *Lettere*, 267.

parti era già stato approvato. Infatti in quei giorni, scrisse Lercaro, ci fu una forte propaganda di modifiche da introdurre nel testo per mezzo del voto “Placet iuxta modum”, attraverso l’invio ai padri di interi “blocchetti” di modi²³. Il clima doveva essere molto teso se lo stesso Lercaro scrisse il giorno 30: “ieri era proprio nero, nero, nero”²⁴.

Dall’agenda di Mosconi non sembra emergere una pari gravità del momento. Fra gli impegni dopo le sedute conciliari, solamente due giorni prima del 30 settembre compaiono le annotazioni di due contatti di un certo rilievo: il pomeriggio del 28 egli si recò alla residenza del card. Traglia, mentre il giorno seguente incontrò mons. Bolognini prima e dopo cena²⁵. Con quest’ultimo abbiamo già rilevato più volte una regolarità di rapporto, mentre riguardo al card. Traglia va ricordato che egli era membro della commissione tecnico-organizzativa del concilio²⁶ e presidente della CEI, da quando nell’agosto del 1964 lo aveva nominato Paolo VI al posto del card. Siri²⁷.

Naturalmente come non sappiamo gli argomenti trattati o le decisioni prese durante quei colloqui, per cui possiamo solo notare come essi fossero proprio a ridosso di quel decisivo mercoledì 30 settembre, non è neppure possibile avanzare ipotesi sul voto di Mosconi in quella importante data del concilio.

Tuttavia si può aggiungere qualche dato relativo all’utilizzo di Mosconi dello schema del capitolo III De Ecclesia, sul quale si svolsero le votazioni dal 21 al 29 settembre²⁸. Mi pare utile soffermare l’attenzione su un paio di brevi annotazioni poste a margine di due passi del capitolo, votati fra il 22 e 23 settembre. Egli scrisse “negative”, rilevando la mancanza della formula “et sub”, a fianco delle seguenti parole: “Collegium autem seu corpus Episcoporum auctoritatem non habet, nisi simul cum Pontifice Romano, successore Petri, ut capite eius intellegatur, huiusque integre manente potestate Primatus in omnes sive Pastores sive fideles. Romanus

23 Cfr. *ivi*, 272.

24 *Ivi*, 275.

25 Cfr. ANM 1964.

26 Cfr. *Concilio Ecumenico Vaticano II Commissioni conciliari*, a cura della Segreteria Generale del Concilio, Tipografia Poliglotta Vaticana 1963, 91.

27 Cfr. F. M. STABILE, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II*, in *Cristianesimo nella storia*, XI (1990) 1, 94.

28 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *Quaesitum circa modum suffragandi schema constitutionis De Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964.

enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper libere exercere valet”²⁹.

Il fatto che una simile formulazione, che in fondo riaffermava la dottrina del potere supremo del papa e del suo primato, abbia avuto 90 voti contrari non è facilmente spiegabile. E’ stato detto che sono possibili due spiegazioni: forse alcuni padri non compresero il senso del voto, oppure questo fu il risultato delle pressioni dell’ultima ora che il gruppo degli integristi esercitò, raccomandandosi di rispondere sistematicamente “non placet” a tutte le votazioni concernenti la collegialità³⁰.

Le annotazioni di Mosconi significano forse che egli si rese disponibile a queste pressioni? Anche questo non possiamo dirlo con certezza, certo è che le annotazioni a margine del testo rivelavano chiaramente un dissenso, nonché la preoccupazione di subordinare costantemente il concetto, e l’esercizio, della collegialità alla suprema potestà del “Romano Pontefice”, optando sempre per una responsabilità individuale di governo nella chiesa.

Le stesse espressioni l’arcivescovo le usò per marcare il proprio disaccordo anche sul paragrafo successivo che si votò il giorno dopo, in cui si affermava la suprema potestà del collegio dei vescovi, il cui esercizio non era certo indipendente dalla potestà del Romano Pontefice : “negative”, “et sub”³¹.

Durante questa prima fase della III sessione i padri furono impegnati anche nelle votazioni dei capitoli I, II e VII dello schema De Ecclesia, nella discussione del capitolo VIII dello stesso schema, sul tema della libertà religiosa e sulla dichiarazione sugli Ebrei ed i non cristiani³².

In generale Mosconi prese parte a tutte le congregazioni fino al 30 settembre, essendo tornato in diocesi soltanto quando il concilio osservava i giorni di pausa. Per i restanti argomenti, oltre al concitato capitolo III De Ecclesia, non emergono dagli schemi dell’arcivescovo dati significativi riguardo alla sua posizione in concilio, né siamo a conoscenza di eventuali interventi presentati a voce o per iscritto, in concilio o altrove.

29 *Ivi*, 10.

30 Cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 273s nota 3.

31 Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *Quaesitum*, 10: “Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc capite, subiectum quoque supremae ac plene potestatis in universam Ecclesiam existit, quae quidem potestas indipendenter a Romano Pontifice exerceri nequit”.

32 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 9ss e cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 254ss.

A questo punto iniziò una seconda fase che dal punto di vista della partecipazione dell'arcivescovo segnò, si può dire, una vera e propria frattura con la precedente.

Il 2 ottobre, al termine della 93^a congregazione, egli partì per Ferrara dove rimase fino al 12 occupandosi di problemi a carattere diocesano³³. Durante questo periodo mancò a 6 congregazioni, non prendendo parte a diverse fasi di voto dello schema sull'ecumenismo e non partecipando alle discussioni sugli schemi della divina rivelazione e dell'apostolato dei laici³⁴.

Sull'onda di alcuni responsi favorevoli sullo schema ecumenico il card. Lercaro ebbe parole entusiaste: “Quando sarà approvato interamente sarà certo uno dei documenti più importanti e significativi di questo Concilio e della Storia della Chiesa”³⁵.

Nell'ambito della predicazione che l'arcivescovo svolse in quei giorni va notata l'omelia per la festa della “Madonna delle grazie”, pronunciata in cattedrale l'11 ottobre, dal titolo emblematico “Mediatrice”³⁶. Ricordiamo che i padri iniziarono a discutere sul capitolo De Beata Virgine a partire dalla 81^a congregazione del 16 settembre 1964³⁷.

In realtà fin dalla presentazione dello schema “De beata Maria virgine” si fronteggiarono in concilio due tesi fondamentali. La prima tendeva “ad associare Cristo e Maria [e] si rifletteva nel proposito di porre la Madonna, per così dire, fuori della chiesa, accanto a suo Figlio come coredentrica e mediatrice”³⁸, la seconda, partendo dalla sua umanità e solidarietà col genere umano non ancora redento, tendeva a ripristinare dei legami più stretti fra Maria e la chiesa, attraverso l'integrazione dello schema in quello De Ecclesia e con la proposta del titolo “Maria madre della chiesa”. Fra costoro anche i card. Suenens e Montini.

Il dibattito riprese nella III sessione, sostanzialmente sulle stesse posizioni³⁹: da una parte la tendenza “cristotipica” e dall'altra quella

33 Cfr. ANM 1964.

34 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 122ss.

35 G. LERCARO, *Lettere*, 280.

36 Cfr. ABSF, N. MOSCONI, *Mediatrice*, Ferrara 11 ottobre 1964.

37 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 14ss.

38 A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 317. Per una breve storia dell'iter del capitolo, cfr. *ivi*, 315ss, 425ss e 476ss.

39 Cfr. R. LA VALLE, *Fedeltà del Concilio*, Brescia 1965, 20ss.

“ecclesiotipica” che si fronteggiavano sui due titoli di “mediatrice” e di “madre della chiesa”⁴⁰.

Mosconi nella sua predica esordì ricordando che il “posto di Maria SS. non è di essere l’oggetto della nostra fede, ma la guida della nostra fede nel Cristo”⁴¹, ma di seguito aggiunse che “la Chiesa l’ha decorata con molti titoli e anche con quello di Mediatrice”⁴². Tutto il prosieguito del discorso fu a sostegno di questo titolo e la stessa conclusione fu in sostanza una preghiera per chiedere abbondanza di doni celesti appellandosi alla mediazione ed intercessione di Maria. Essa infatti, concluse l’arcivescovo, “ci ottiene misericordia dal Padre [...], ci ottiene perdono, previene le nostre domande, porge le nostre preghiere, offre le nostre lacrime e i nostri dolori, i nostri pentimenti e i nostri propositi, i nostri peccati perché siano distrutti, i nostri impegni di bene perché siano convalidati e duraturi. Invochiamola, perciò, la Madre di tutte le grazie che ci innalzi ai celesti desideri, ci ottenga perdono e pace, ci impetri la unione perenne con Gesù. [...] O Regina del mondo, o Madre di tutte le grazie [...] intercedi per la nostra pace, per la nostra salvezza”⁴³.

Nonostante la lusinghiera premessa, è difficile non cogliere in queste parole un’immagine di Maria che quasi sovrasta la chiesa ed i fedeli e che dalle alte sfere dei cieli, accanto al Cristo, ottiene per essi ogni bene, anche se il tono appare decisamente più spirituale e devozionale che teologico e sistematico.

Tornato a Roma il 12 ottobre nel primo pomeriggio, Mosconi ripartì per Ferrara due giorni dopo a causa di un telegramma che lo informava di un malessere della sorella⁴⁴. Si fermò in diocesi fino al 19, quando rientrò a Roma in serata.

In questo modo egli fu assente anche alle 2 congregazioni del 15 e 16 ottobre. Circa la prima delle due vale la pena riportare alcune parole della cronaca che fece Raniero La Valle: “Un argomento di enorme importanza è arrivato oggi sul tavolo del Concilio: si tratta dello schema del decreto sulle Chiese orientali. L’importanza di questo tema è duplice: esso riguarda infatti la Chiesa cattolica nella sua vita intima, perché è chiaro che un pieno recupero della tradizione e dei valori propri della cristianità orientale, possa

40 Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 476s.

41 ABSF, N. MOSCONI, *Mediatrice*, 2.

42 *Ivi*, 7.

43 *Ivi*, 8s.

44 Cfr. ANM 1964.

rappresentare una più alta coscienza di un'autentica universalità, e possa essere la premessa a uno straordinario rifiorire della vita ecclesiale in tutto il mondo; ed è importante, questo tema, per l'ecumenismo, perché è evidente che quando si parla di Chiese orientali il discorso solo per una limitata incidenza riguarda le Chiese orientali cattoliche, dato che la parte di gran lunga più ampia della cristianità orientale è raccolta nelle Chiese ortodosse che non sono in piena comunione con Roma"⁴⁵.

Nella seconda congregazione, la 103^a, oltre alla relazione sullo schema 13 fu distribuita la *Instructio ad executionem Constitutionis de sacra liturgia recte ordinandam*, approvata da Paolo VI il 26 settembre e che sarebbe entrata in vigore il 7 marzo 1965⁴⁶. "In Congregazione [...] fu un applauso generale", scrisse Lercaro⁴⁷.

Rientrando a Roma il 19 sera, Mosconi non partecipò neppure alla 104^a congregazione generale nella quale proseguì l'esame dello schema sulle chiese orientali e ci fu la relazione seguita dalle votazioni del capitolo VII sullo schema *De Ecclesia*⁴⁸.

Anche in questo caso, solamente tre giorni di permanenza e poi di nuovo Mosconi fece ritorno in diocesi il 23, rimanendovi fino al 25⁴⁹. Fu così che non partecipò alla seduta del 23 ottobre in cui si concluse con la votazione il dibattito sullo schema 13, che impegnò i padri nelle ultime 3 congregazioni a cui Mosconi partecipò, ed ebbe inizio l'esame del Proemio e del capitolo I dello stesso schema⁵⁰. Un solo giorno di permanenza a Roma, il 26 in cui ebbe luogo la 109^a congregazione che vide l'esame dei primi 3 capitoli dello schema 13, poi di nuovo a Ferrara, per ritornare a Roma il mercoledì 28 in serata⁵¹. Motivo del fugace rientro furono le visite che egli fece alle sorelle a Verona ed al fratello e nipote a Pavia⁵². Pertanto l'arcivescovo si assentò anche alla 110^a e 111^a congregazione, durante le quali proseguì l'esame dello schema 13.

Questa volta rimase nella capitale solo la prima metà della giornata (il 29) e per la prima volta pur essendo a Roma non si recò in concilio, ma

45 R. LA VALLE, *Fedeltà*, 272.

46 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 223.

47 G. LERCARO, *Lettere*, 297.

48 CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 229ss.

49 Cfr. ANM 1964.

50 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 260ss.

51 Cfr. ANM 1964.

52 Cfr. *ivi*, martedì 27 ottobre e mercoledì 28 ottobre.

occupò la mattinata per altri impegni⁵³. Poi ancora in diocesi dove arrivò alle ore 18. Il giorno dopo, il 30, era già a Roma per prendere parte alla 113ª congregazione generale, e ripartì il pomeriggio stesso per Ferrara.

Questa volta dovettero essere numerosi i padri che tornarono nelle loro diocesi, visto che il concilio si concedeva una pausa di ben 4 giorni, fino al 4 novembre⁵⁴.

Prima del termine della sessione egli si assentò altre due volte dal concilio. Una prima volta fu dal 6 all'8 novembre, una seconda volta fu dal 12 pomeriggio al 15. Pertanto mancò alle congregazioni del 6 e del 7 novembre, che trattarono dello schema sulle missioni, al pontificale celebrato dal Patriarca Massimo IV del 13 novembre, al termine del quale Paolo VI donò la sua tiara per “la fame del mondo”⁵⁵ ed alla congregazione del 14 in cui proseguì l'esame dello schema sulla formazione sacerdotale⁵⁶.

Volendo tracciare un bilancio, per quanto provvisorio e parziale, della partecipazione di Mosconi alla III sessione del concilio ci accorgiamo che egli mancò ad un totale di 16 congregazioni generali e continuò a non essere direttamente coinvolto in attività di commissioni o gruppi informali, per quanto se ne sa, ed a non avere contatti personali di un certo rilievo e regolarità se non con mons. Bolognini⁵⁷.

Per completare questo quadro vanno aggiunti alcuni dati. Il primo fa capo alle segnalazioni, che troviamo con regolarità nell'agenda dell'arcivescovo, “studio: ‘Speciano Nunziatura Praga’”, oppure “trascritto nunziatura”⁵⁸. Per tutta la sessione Mosconi ha trascorso buona parte del suo tempo per trascrivere i dispacci del nunzio Speciano e ciò gli valse la pubblicazione dell'intera opera in 5 tomi per i tipi della Morcelliana nel 1966. Sono da ricondurre a questa attività anche tutte le annotazioni circa la “Biblioteca Apostolica Vaticana” oppure la “Biblioteca Ambrosiana”, per la quale si recò appositamente a Milano il 13 novembre⁵⁹.

Il secondo si riferisce alle risposte che Mosconi fornì in seguito ad un questionario che don Giovanni Rossi della rivista “Rocca” gli inviò il 12 novembre 1964. Quelle risposte furono pubblicate sul numero del

53 Cfr. *ivi*.

54 Cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 312.

55 Cfr. *ivi*, 331 e CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 431.

56 Cfr. *ivi*, 332.

57 Cfr. ANM 1964.

58 Cfr. *ivi*.

59 Cfr. *ivi*.

primo dicembre della rivista come bilancio dell'arcivescovo riguardo alla penultima fase del concilio⁶⁰. Il motivo di interesse è dovuto alle differenze significative che si riscontrano tra il testo a stampa ed il manoscritto di pugno di Mosconi⁶¹. Egli parlò delle due realtà verticale ed orizzontale della chiesa che si incrociano come le aste della croce e che sono anche le realtà della verità e della carità⁶². “La Verità immutabile sempre più chiarita alla intelligenza umana nel suo graduale manifestarsi: “De Ecclesia”: Chiesa sulla roccia che è Pietro”⁶³.

A questo punto su “Rocca” troviamo alcuni punti di sospensione, mentre Mosconi passava a descrivere la realtà della carità. “La carità che cerca parla accoglie abbraccia: “hierarchica communio” dell’episcopato, rinnovamento del sacerdozio, dialogo col mondo, promozione del laicato, ecumenismo, libertà religiosa, braccia protese ai fratelli nel Cristo, ai fratelli non cristiani, ai fratelli non credenti”⁶⁴.

L’aspetto della potestà personale del papa nella chiesa appartiene dunque alla sfera della verità, e per questo è immutabile, quello della “hierarchica communio” dell’episcopato a quella della carità, cioè una sorta di atteggiamento benevolo o concessione fatta ai cristiani separati, non cristiani e non credenti. Comunque “braccia protese” e non passi in avanti nelle categorie di autocomprensione della chiesa stessa, svolte decisive nell’ecclesiologia cattolica e quindi una importante rivisitazione del rapporto verità-carità dentro la chiesa.

Per questo egli poteva dire che nel Vaticano II confluivano “ricche le acque feconde del Concilio di Trento e del Vaticano I”⁶⁵, mentre “Rocca” concludeva: “Il Vaticano II è ancora aperto. In continuità perfetta con tutti i Concili Ecumenici precedenti: non ne smentisce, non ne corregge alcuno: ma li accoglie, li arricchisce, e li avanza”⁶⁶. Nel manoscritto di Mosconi non troviamo l’espressione: “li avanza”.

Il 21 novembre 1964 aveva termine la III sessione del concilio in cui furono promulgati 3 documenti: la Costituzione dogmatica “Lumen Gentium” ed i

60 Cfr. *Rocca* 23 (1964) 22, 17.

61 Cfr. ms.in ABSF, N. MOSCONI, *Vat. II per D. Giovanni Rossi*, 18 novembre 1964. Anche la lettera di d. Rossi, con questionario, si trova nel medesimo fascicolo.

62 Cfr. *ivi*, 2.

63 *Ivi*.

64 *Ivi*.

65 *Ivi*, 3.

66 *Rocca*, 17.

decreti “Orientalium Ecclesiarum” e “Unitatis Redintegratio”. Alla seduta fu presente anche Mosconi che appose la propria sottoscrizione⁶⁷.

L’arcivescovo ebbe modo di tornare su alcuni temi discussi nel terzo tempo conciliare, nell’ambito della predicazione che svolse in diocesi.

Il mattino del 6 gennaio 1965, per la festa dell’epifania, egli parlò di nuovo in cattedrale sul tema della libertà religiosa⁶⁸.

Ricordiamo che lo schema fu al centro di un concitato dibattito sul finire della 3^a sessione, quando il giovedì 19 novembre, contrariamente a quanto annunciato, venne sospesa la votazione della dichiarazione. Quel “giovedì nero”⁶⁹ sulla spinta di 200 vescovi italiani e spagnoli fu avanzato un vizio di forma in nome del quale si chiedeva più tempo per lo studio del testo, nel frattempo mutato rispetto al precedente, e quindi il rinvio della votazione. Fra i padri “nacque un vero stato di angoscia”⁷⁰ in quanto “la grande maggioranza avrebbe dato via libera all’approvazione dello schema”⁷¹ anche se non tutti ne erano pienamente soddisfatti.

In realtà dietro la questione procedurale si celava un problema di sostanza che riguardava il concetto fondamentale di libertà religiosa. Il card. Ruffini, intervenuto nel corso della seduta del 23 settembre, tenne a precisare la differenza che in materia di libertà religiosa esiste fra tolleranza e libertà, propendendo nettamente per la prima prospettiva⁷².

Mosconi in cattedrale trattò l’argomento senza discostarsi minimamente da ciò che disse esattamente un anno prima. “Libertà della verità anzitutto... Doveri dell’uomo verso la verità, quindi distinzione tra libertà di coscienza (che moralmente non può esistere di fronte alla verità) e libertà delle coscienze”⁷³, per cui né lo stato può impedire la libertà religiosa, né la chiesa può imporre la fede⁷⁴.

In altri termini Mosconi prese ancora le parti della coscienza “vera” a discapito di quella “certa”, negando l’esistenza della libertà di fronte alla verità ed ammettendo la tolleranza “delle credenze altrui, quando non siano

67 Cfr. AS III/8, 865.

68 Cfr. ms. in ABSF, N. MOSCONI, *L’insegnamento dei Magi*, Ferrara Epifania 1965.

69 H. JEDIN, *Il Concilio*, 138.

70 G. LERCARO, *Lettere*, 336.

71 H. JEDIN, *Il Concilio*, 139.

72 Cfr. *ivi*, 134s. e CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, 52. Per una cronaca più particolareggiata cfr. G. LERCARO, *Lettere*, 289s e 336ss.

73 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *L’insegnamento*, 6.

74 Cfr. *ivi*.

contrarie al bene comune”, per non “imporre una fede non liberamente accettata”⁷⁵.

Il 10 gennaio l’arcivescovo scrisse una notificazione per la settimana dell’unità dei cristiani⁷⁶; nella sessione conciliare appena conclusa i padri avevano approvato il decreto sull’ecumenismo “Unitatis Redintegratio”.

Mosconi scrisse significativamente che “il Decreto [...] ci chiede di compiere ogni sforzo di preghiera e di carità affinché a poco a poco tutti i cristiani, superati tutti gli ostacoli “si raccolgano nell’unità dell’una e unica Chiesa di Cristo”, la Chiesa cattolica”⁷⁷. In verità la citazione del documento conciliare fu alquanto imprecisa.

Infatti il decreto così recita al n. 4: “[...] superati gli ostacoli [...], tutti i cristiani, in un’unica celebrazione dell’eucaristia, si riuniscano in quella unità dell’una e unica chiesa, che Cristo fin dall’inizio donò alla sua chiesa, e che crediamo sussistere [...] nella chiesa cattolica e speriamo che crescerà ogni giorno più fino alla fine dei secoli”⁷⁸.

Ciò che qui si afferma, e che Mosconi non mise in risalto, è di un’importanza capitale. Già la costituzione dogmatica “Lumen Gentium” afferma al n. 8 che la chiesa di Cristo “sussiste” nella chiesa cattolica, non “è”. Qui il tema viene ripreso con la stessa efficacia attraverso l’infinito “sussistere”. Così la chiesa cattolica “accetta di dichiarare mediante la voce dei suoi vescovi che, concretamente, essa non realizza in modo esclusivo la chiesa che il Cristo ha voluto”⁷⁹ e perciò che i cristiani non cattolici sono a tutti gli effetti membri della chiesa di Cristo e non semplicemente ordinati ‘ad’.

Con queste importanti affermazioni il concilio si lasciava definitivamente alle spalle una teologia che concepiva l’unità unicamente in termini di “ritorno” e “che rendeva sterile il nascente ecumenismo”⁸⁰.

Nel luglio 1965 Mosconi fu invitato dal locale distretto del Rotary club a sviluppare una riflessione sul rapporto chiesa-mondo⁸¹. Nonostante un

75 *Ivi*.

76 Cfr. *ivi*, N. MOSCONI, *L’Ottava dell’Unità dei Cristiani*, Ferrara 10 gennaio 1965.

77 *Ivi*, 2.

78 *Unitatis Redintegratio*, n. 4 in *Enchiridion Vaticanum 1. Documenti del Concilio Vaticano, II*, Bologna 1981, 297.

79 R. GIRAULT, *La ricezione dell’ecumenismo*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. ALBERIGO e J. P. JOSSUA, Brescia 1985, 192.

80 *Ivi*.

81 Cfr. ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Chiesa e mondo schema 13*, Ferrara 1 luglio 1965.

accenno allo schema 13⁸², la conferenza dell'arcivescovo non fu un'analisi sistematica del testo conciliare ma una riflessione molto generale sul tema. Egli affrontò con toni distesi i motivi di rapporto e di alterità della chiesa rispetto alla realtà, alla luce di una concezione del mondo non necessariamente pessimista⁸³.

Fu proprio nell'argomentare l'alterità della chiesa che abbandonò per un attimo il tono molto generale della riflessione, soffermandosi sulla tensione che divide la chiesa tra il suo essere a parte e l'essere con gli uomini⁸⁴. “Perciò la questione dell'abito che isola, dell'alloggio, del sistema di vita, del vocabolario, del linguaggio ecc. sacerdotale [...]. E' una questione che tocca un certo fondo delle cose: il carattere a parte della Chiesa [...] segno del Regno che non è di questo mondo. Ecco la prospettiva giusta: e la questione dei preti operai”⁸⁵.

Il motivo di questo essere a parte era dovuto al fatto che la chiesa è fondata da Cristo e depositaria di verità e di atti “che sono validi per il mondo intero [...] e perciò devono essere comunicati a tutti gli uomini sino ai confini dello spazio e del tempo”⁸⁶.

In sostanza si trattava di una prospettiva tutta protesa verso l'annuncio di queste verità eterne a tutti gli uomini, ma senza porsi il problema di quale annuncio, cioè senza la grande prospettiva del dialogo.

Significativamente il card. Suenens, intervenuto nel corso della 106^a congregazione del 21 ottobre 1964, disse che “noi dobbiamo riflettere sul nostro modo di parlare di Dio, e sul modo in cui viviamo la nostra fede, perché non accada che il sole del Dio vivente venga da noi oscurato”⁸⁷. Le parole del card. Suenens paiono in sostanziale continuità con quanto affermò il giorno prima, con espressioni certo più nette, il card. Lercaro. “Ma soprattutto noi non possiamo dimenticare né lasciare dimenticare che il modo più proprio e certamente più efficace per la chiesa di comprendere e illuminare le necessità più intime del mondo odierno, è che la chiesa oltre che approfondire [...] la conoscenza del proprio mistero, anche attui il rinnovamento e l'adeguazione coraggiosa delle proprie istituzioni”⁸⁸.

82 Cfr. *ivi*, 4s.

83 Cfr. *ivi*, 3ss.

84 Cfr. *ivi*, 11.

85 *Ivi*, 11s.

86 *Ivi*, 11.

87 R. LA VALLE, *Fedeltà del*, 324.

88 *Per la forza*, 222.

Ma il tema che in assoluto Mosconi ripropose più volte nella sua predicazione diocesana fu quello della chiesa, in margine alla costituzione dogmatica *Lumen Gentium* approvata, come è noto, il 21 novembre 1964, al termine della terza sessione.

Il primo gennaio 1965 egli parlò di chiesa “società visibile” e “società dei veri cristiani”⁸⁹, in riferimento ai battezzati che professano e studiano la dottrina di Cristo, partecipano ai suoi sacramenti ed obbediscono ai pastori posti da lui⁹⁰. Non si può non cogliere una somiglianza impressionante con la *Mystici Corporis*, alla luce della quale dare il giusto significato alle parole dell’arcivescovo: “Come dunque nel vero ceto dei fedeli si ha un sol Corpo, un solo Spirito, un solo Signore e un solo Battesimo, così non si può avere che una sola fede; sicché chi abbia ricusato di ascoltare la Chiesa, deve, secondo l’ordine di Dio, ritenersi come etnico e pubblicano. Pertanto quelli che sono tra loro divisi per ragioni di fede o di governo, non possono vivere nell’unità di tale Corpo e per conseguenza neppure nel suo divino Spirito”⁹¹.

Dunque, a poca distanza dalla conclusione della 3^a sessione in una delle prime spiegazioni sul significato della chiesa, Mosconi preferì indicativamente riferirsi al magistero di Pio XII anziché alla *Lumen Gentium*, approvata in concilio da poco più di un mese appena.

Questo aspetto, come si vedrà, è da collegarsi in modo stretto al discorso più ampio di “attuare quella vera riforma che è sulle labbra di tutti, che nelle idee è molto confusa, che nella Chiesa è sempre in atto”⁹² e che per l’arcivescovo doveva “essere anzitutto interiore”⁹³.

Il documento in cui egli espose più compiutamente la sua ricezione della costituzione dogmatica sulla chiesa fu la lettera pastorale per la quaresima⁹⁴.

E’ stato detto che “una delle novità del Mosconi post-conciliare” è quella dell’utilizzo, a fianco delle citazioni bibliche, delle “note a piè pagina”, che l’arcivescovo iniziò ad inserire nei testi delle predicazioni, soprattutto quelli più programmatici come le lettere pastorali⁹⁵. In questo

89 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Che chiedono il Parroco, la Chiesa, Cristo, Traghetto* 1 gennaio 1965, 1.

90 Cfr. *ivi*.

91 CC 94 (1943) vol. III, 80.

92 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Senso della Riforma*, Ferrara 24 gennaio 1965, 1.

93 *Ivi*, 5.

94 Cfr. N. MOSCONI, *Il volto splendente della Chiesa*, Ferrara 22 febbraio 1965, in BE 55 (1965) 3-4, 25ss.

95 Cfr. G. ZERBINI, *Natale Mosconi*, BE 79 (1989) 3, 477.

caso troviamo 90 note che corredano il testo, come a testimonianza della volontà di tenere maggiormente in conto l'articolazione del dibattito teologico che precedentemente non affiorava all'interno di un pensiero che non ammetteva né sfumature né interpretazioni.

Ma nonostante questo sforzo di interesse metodologico, non si può, parimenti, non cogliere la mancanza di prospettive sul piano del contenuto. Infatti, nella lettera pastorale Mosconi riservò indicativamente la prima citazione circa l'immagine della chiesa all'enciclica *Mystici Corporis*⁹⁶.

Di seguito egli ebbe parole significative nella descrizione dell'indole "escatologica essenzialmente in crescita" della chiesa, vista come "il germe e l'inizio" del Regno di Dio sulla terra⁹⁷. Malgrado però questa coscienza della chiesa quale realtà peregrinante⁹⁸, nell'ambito dell'importante concezione misterico-sacramentale, egli tornò a fare riferimento all'enciclica di Pio XII del 29 giugno 1943 per descrivere la chiesa quale società gerarchicamente strutturata e compaginata⁹⁹. "Questa è l'unica Chiesa di Cristo"¹⁰⁰ proseguì, dando questa interpretazione all'importante passo di *Lumen Gentium* n. 8, secondo cui la chiesa di Cristo "sussiste nella Chiesa Cattolica"¹⁰¹.

Passato al commento del secondo capitolo della costituzione conciliare Mosconi si soffermò sulle caratteristiche del popolo di Dio e sui criteri di appartenenza alla chiesa.

Il punto di forza e di novità della *Lumen Gentium* era dato dalla concezione della visibilità della chiesa per via misterico-sacramentale e non per determinazioni societarie. Si ha una prima conferma di questo dato a partire dalla strutturazione dei primi due capitoli: chiesa mistero e popolo di Dio.

In altri termini la novità si basava sul fatto che la chiesa era vista come strutturata dallo Spirito prima ancora che dai legami giuridico-istituzionali, per cui essa si autocomprendeva come mistero e sacramento.

Tutto questo comportava una serie di conseguenze molto importanti sul piano ecclesiologico. Anzitutto la natura segnica di sacramento e strumento implicava che la "chiesa è un elemento relativo a qualche cosa che è più

96 Cfr. N. MOSCONI, *Il volto*, 26 e nota 4.

97 Cfr. *ivi*, 27.

98 Cfr. *ivi*.

99 Cfr. *ivi*, 28 e nota 23.

100 *Ivi*.

101 *Ivi*.

grande di essa e al di fuori di essa, l'unità del genere umano"¹⁰², una sorta di pegno e di anticipazione.

In secondo luogo la natura pneumatologica e trinitaria strutturava la chiesa non in base alla ineguaglianza tra i membri, ma come popolo di Dio in base alla pluralità di carismi e servizi ed alla comune dignità sacramentale¹⁰³.

In questo quadro si poneva anche "la questione dell'appartenenza alla chiesa. Lo schema preparatorio limitava le condizioni di appartenenza a quelle societarie e, in ultima analisi, al vincolo di soggezione gerarchica [...]. La costituzione, invece, afferma[va] che per la piena appartenenza alla chiesa, oltre alla integrità dei nessi sociali, occorre[va] il possesso dello Spirito di Cristo. [...] Cattolici, non cattolici, non cristiani, dunque, partecipano tutti (o possono partecipare) dell'unica comunione di vita divina e tutti, quindi, fan parte, secondo gradi diversi, della chiesa visibile o dicono ordine ad essa (anche se i nessi con l'istituzione ecclesiastica non sono sempre integri). [...] La "Lumen Gentium" giunge[va], quindi, ad affermare l'appartenenza "per gradus" alla chiesa [...]. Essa pone[va] in primo piano non il vincolo intenzionale del "voto", ma i vincoli sacramentali e mistici"¹⁰⁴.

A questo proposito Mosconi parlò dei "diversi gradi d'incorporazione alla Chiesa"¹⁰⁵. "Vi sono i fedeli cattolici che partecipano senza riserve all'istituzione di salvezza fondata da Cristo: essi accettano integralmente la Chiesa e nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo [...]. E' parziale, invece, l'incorporazione di coloro, che battezzati, non professano la fede integrale della Chiesa o non conservano l'unità di comunione sotto il Successore di Pietro. Ma anche con questi la Chiesa è per più ragioni congiunta pel Battesimo, la S. Scrittura, altri Sacramenti, la devozione alla Vergine Madre di Dio, la comunione nello Spirito che li santifica"¹⁰⁶.

In questa visione veniva evidentemente ribaltata la prospettiva della costituzione dogmatica attraverso la riaffermazione della centralità degli elementi societari ed istituzionali, visti come discriminanti ai fini della incorporazione alla chiesa. Conferma ne è che il battesimo veniva

102 S. DIANICH, *Con Dio e con l'uomo: la riscoperta della comunione*, in *Il Vaticano II nella chiesa: memoria e profezia*, Assisi 1985, 74.

103 Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1975, 120s.

104 A. ACERBI, *Due ecclesilogie*, 502s.

105 N. MOSCONI, *Il volto*, 29.

106 *Ivi*.

qui considerato alla stregua di altri elementi, per riconoscere la parziale incorporazione di coloro che non professano la fede della chiesa e non si sottomettono al papa.

Con quell'originale commento di *Lumen Gentium*, Mosconi mostrava il retaggio alquanto evidente della concezione societaria della chiesa che, "identificando strettamente corpo mistico e chiesa visibile, concludeva al fatto che questa, pur aperta a tutti, ha efficacia salvifica solo per chi di fatto si congiunge ad essa mediante i nessi di appartenenza societaria"¹⁰⁷.

La lettera pastorale proseguiva con il commento al capitolo III del documento conciliare, sull'episcopato. Particolarmente interessanti furono le affermazioni riguardo al tema della collegialità.

Egli tenne a precisare che il collegio episcopale non è "un gruppo di eguali, ma il Papa, [...] conserva la sua funzione inammissibile di Capo e il suo potere di Primato"¹⁰⁸.

Ma soprattutto affermò che "la collegialità esprime contemporaneamente la unità e la diversità della Chiesa"¹⁰⁹.

L'unità che diveniva sempre più "indispensabile nella Chiesa in un momento in cui tutti i problemi si pongono su scala mondiale"¹¹⁰. La diversità, perché l'unità della chiesa non doveva significare "uniformità, ma che l'unica fede e l'unica disciplina si rifrangono nelle situazioni culturali, sociali, umane, diverse"¹¹¹.

In sostanza Mosconi riconosceva il problema della collegialità all'interno di coordinate sociologiche e non sulla base di quella continuità teologica che, coerentemente, costituiva l'ossatura dell'intera costituzione conciliare.

"Uno è costituito membro del Corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale" recitava *Lumen Gentium* al n. 22, pertanto anche la collegialità era ricondotta all'interno di quell'economia misterico-sacramentale che costituiva la nuova categoria di autocomprensione della chiesa¹¹².

Ne derivava così un'unità "ontologico-sacramentale" dell'episcopato che fondava anzitutto "l'assunzione di una comune responsabilità nella missione di evangelizzazione e nella guida della chiesa"¹¹³.

107 A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 498.

108 N. MOSCONI, *Il volto*, 30.

109 *Ivi*.

110 *Ivi*.

111 *Ivi*.

112 Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e*, 245ss, e cfr. U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Roma 1968, 364s.

113 A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 529.

Nel capitolo successivo della lettera pastorale l'arcivescovo trattò il tema dei laici. “Il laicato costituisce un “ordo”, una categoria nella Chiesa, l'ordo di coloro che non essendo né ministri sacri né religiosi, ma incorporati al Cristo pel battesimo, partecipano alla sua triplice funzione [...] ed esercitano così la missione del popolo cristiano nella Chiesa e nel mondo. Loro proprio carattere è di vivere nel mondo”¹¹⁴.

Mentre la costituzione conciliare (n. 31) partiva “da una descrizione positiva e concreta”¹¹⁵ Mosconi non si staccava completamente da una definizione negativa dei laici, anche se attenuata dall'elemento dell'attiva partecipazione alla missione della chiesa in virtù del battesimo.

In secondo luogo è vero che la *Lumen Gentium*, in tema di laici, rimase sostanzialmente ancorata alla teologia del laicato, che includeva la secolarità come proprium dei laici nonché una certa preminenza della gerarchia, ma è pur vero che durante la discussione dei padri emersero posizioni tese al superamento della dualità gerarchia-laici e della distinzione di ambiti di competenze, in omaggio ad una teologia che più coerentemente poteva definirsi “del popolo di Dio”¹¹⁶.

Ad esempio durante la 97^a congregazione dell'8 ottobre 1964 diversi padri discussero sullo schema dell'apostolato dei laici. Alcuni vescovi, fra cui il vescovo indiano D'Souza, intervennero per rilevare un limite ecclesiologico sotteso non solo a quello schema ma anche al *De Ecclesia*. Ciò che veniva chiesto era proprio un ripensamento della distinzione dei piani per cui alla gerarchia spettava la cura dell'ordine spirituale, mentre ai laici toccava la responsabilità di quello temporale¹¹⁷. A quella seduta, come pure a quella del giorno seguente, Mosconi risultò assente¹¹⁸.

La lettera pastorale si concludeva con alcune esortazioni volte a vivere e ad amare la chiesa, poichè “è nella misura che si ama la Chiesa, che si possiede lo Spirito Santo”¹¹⁹.

Altre volte, durante il 1965, l'arcivescovo riprese alcuni temi forti della *Lumen Gentium*, senza peraltro discostarsi da quella personale ricezione delle novità conciliari.

Per la festa del papa citò S. Girolamo per dire che “se uno sta con la

114 N. MOSCONI, *Il volto*, 32.

115 G. PHILIPS, *La Chiesa e*, 347.

116 Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 520s.

117 Cfr. R. LA VALLE, *Fedeltà del*, 212ss.

118 Cfr. ANM 1964.

119N. MOSCONI, *Il volto*, 35.

cattedra di Pietro, è dalla mia parte”¹²⁰ e concluse ripetendo “la nostra adesione al Papa, a Pietro, alla Chiesa, a Cristo”¹²¹.

Commemorando la figura di Pio XII ricordò che egli aveva “dettato la legge autentica della preghiera, perché se oggi si è rinnovata la preghiera pubblica della Chiesa ciò si deve alla ‘Mediator Dei’”¹²² e proseguì dicendo che “la stessa Costituzione sulla Chiesa è nata dal magistero di Pio XII nella ‘Mystici Corporis’; e da tale magistero [venivano] le risposte [...] a tutti i problemi”¹²³.

Durante la festa di pentecoste invitò i fedeli ad esultare “per la certezza di appartenere alla Chiesa di Cristo e dello Spirito Santo, ch’è una sola: l’una santa cattolica apostolica romana Chiesa”¹²⁴ e poche settimane dopo parlò ai sacerdoti ricordando loro che “il singolo Sacerdote non agisce a nome suo, ma a nome del Vescovo; non opera autonomo, ma in una piena e perfetta dipendenza”¹²⁵.

Tutte queste indicazioni si innestavano nella concezione che Mosconi aveva del termine riforma: “La Chiesa è riformatrice degli errori delle deviazioni delle colpe dei suoi figli”¹²⁶.

In altri termini la vera riforma doveva “essere anzitutto interiore”¹²⁷, cioè personale in quanto “noi stessi dobbiamo riformarci, cercando la vera santità, che è la conformità a Gesù”¹²⁸. In questo consisteva, secondo l’arcivescovo, il vero rinnovamento della chiesa vista come “Immutabile nella sua Costituzione”¹²⁹.

Due giorni prima dell’inizio dell’ultima sessione del concilio Mosconi rivolse ai fedeli alcune parole che non nascondevano una certa preoccupazione. “Più che parlare del Concilio, urge pregare per il Concilio Ecumenico, perché si tratta insieme della Verità che ci salva e della Salvezza

120 Ms. in ABSF, N. MOSCONI, *Cattedra di Pietro e Festa del Papa*, Ferrara 28 febbraio 1965, 4.

121 *Ivi*.

122 *Ivi*, N. MOSCONI, *Per Pio XII*, Ferrara 11 marzo 1965, 5.

123 *Ivi*, 6.

124 *Ivi*, N. MOSCONI, *Il fatto storico della Pentecoste*, Ferrara 6 giugno 1965, 5.

125 *Ivi*, N. MOSCONI, *Sacerdozio*, Ferrara 23 giugno 1965, 7s.

126 *Ivi*, N. MOSCONI, *La vera riforma*, Ferrara S. Gaetano 1965, 1.

127 *Ivi*, N. MOSCONI, *Senso della*, 4. Diverse altre volte Mosconi ripropose lo stesso tema: cfr. *Il volto*, 34; *Il fatto storico*, 7; *La vera*, 1s.

128 *Ivi*, N. MOSCONI, *Senso della*, 4.

129 *Ivi*, 3.

di tutte le anime, che costano il Sangue di Cristo. E la Verità definita rimane inalterabile, e la carità non può richiedere il sacrificio della Verità, e vi sono molti “qui non acquiescunt veritati” (Rom. 2, 8). [...] La preghiera otterrà che il Concilio si chiuda con un [...] rafforzamento delle strutture e delle dottrine che hanno con sé la convalida dei secoli”¹³⁰.

¹³⁰ Ivi, N. MOSCONI, *Pregiera*, Ferrara 12 settembre 1965, 1s.

Nonostante le ripetute pressioni della minoranza tese a voler concludere il Vaticano II entro la 3ª sessione¹, Paolo VI “non ci stava al blocco del concilio”² anche se ormai aveva deciso che si sarebbe chiuso entro il 1965, “con l’effetto di un affollarsi all’ordine del giorno dell’assemblea di problemi molto disparati e di testi di ineguale stadio di preparazione e di valore diverso. Si ricordi che nelle tre sessioni solenni dell’autunno del 1965 furono approvati ben undici dei diciotto testi che costituivano il corpus delle decisioni del Vaticano II con un’estensione pari a due terzi del totale. Ciò spiega il ritmo convulso e confuso assunto dai lavori conciliari; la fretta di concludere giocò piuttosto a favore di approvazioni indiscriminate, senza che fosse salvaguardato il tempo e la concentrazione necessari per le decisioni più gravi”³.

Mosconi presenziò alla seduta inaugurale del quarto tempo conciliare il 14 settembre 1965, essendo giunto a Roma sin dalla serata del giorno prima e continuando a risiedere presso le suore carmelitane di via Trionfale⁴.

Neppure per questo ultimo periodo del Vaticano II risulta che egli sia stato membro di alcuna delle commissioni, o abbia preso parte al dibattito in aula attraverso interventi a voce o per iscritto.

Complessivamente mancò ad un numero inferiore di sedute rispetto ai periodi precedenti e cioè pari a 10 congregazioni generali su un totale di 40 che ebbero luogo nell’ultima sessione. In particolare mancò una prima volta il 24 settembre in quanto si trovava a Ferrara dove vi era giunto il giorno prima e dove sarebbe rimasto fino al 26, se si fa eccezione per il 24 quando si recò a Barbarano-Salò in visita alle sorelle⁵.

1 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. III, 309 e F. M. STABILE, *Il Cardinal Ruffini*, 96s.

2 *Ivi*, 97.

3 G. ALBERIGO, *L’esperienza*, 50s.

4 Cfr. ANM 1965.

5 Cfr. *ivi*.

In quella congregazione del venerdì 24 i padri discussero sull'introduzione ed il capitolo I dello schema 13 e furono impegnati nelle operazioni di voto sullo schema dell'apostolato dei laici⁶.

Mancò una seconda volta mercoledì 29 settembre quando da Roma si spostò al Santuario di Montevergine dove trascorse la giornata⁷. Quel giorno in concilio si iniziò a trattare della seconda parte dello schema 13 ed in particolare il dibattito fu sul capitolo De matrimonio et familia, inoltre i padri votarono sui modi dello schema De episcopali episcoporum munere in Ecclesia⁸. Fu una "discussione elevata quella che s'è svolta sul problema della famiglia e del matrimonio" scrisse Lercaro in una delle sue lettere⁹. "[M]olto scontento di questo testo" si disse il card. Ruffini perché non presentava una distinzione chiara tra il fine primario, la procreazione, e quelli secondari del matrimonio, un principio che costituiva un punto fermo nella dottrina cattolica¹⁰. Di diverso parere fu il card. Colombo il quale affermò che l'amore coniugale era da considerarsi "coesenziale alla finalità procreativa"¹¹, in continuità con quanto avevano chiesto già nella sessione precedente i card. Suenens e Léger¹².

Mosconi fu assente alla seduta del 4 ottobre perché dal primo ottobre era tornato in diocesi dove rimase fino al giorno 5. Quel lunedì 4, in particolare, lo trascorse fra un impegno con i coldiretti, in seminario e nella parrocchia di S. Francesco in città¹³ mentre in concilio proseguiva la discussione sullo schema 13 e, fra gli altri, intervenne mons. Bettazzi (ausiliare di Bologna) il quale parlando a nome di più di settanta padri accennò alla possibilità della canonizzazione conciliare di papa Giovanni, introducendo "un elemento nuovo che", si disse a commento, "potrebbe avere degli sviluppi di grande portata" nel concilio¹⁴.

Il giorno dopo, il 5 ottobre, Mosconi partì alle 6 del mattino alla volta di S. Pietro dove giunse alle 11,30 quando si stava concludendo il

6 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 83.

7 Cfr. ANM 1965.

8 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, cap. V, 123.

9 G. LERCARO, *Lettere*, 358.

10 Cfr. R. LA VALLE, *Il Concilio nelle nostre mani*, Brescia 1966, 162.

11 *Ivi*, 167.

12 Cfr. *ivi*, 161.

13 Cfr. ANM 1965.

14 R. LA VALLE, *Il Concilio nelle*, 218.

dibattito sui capitoli 3, 4 e 5 dello schema 13¹⁵, ma in tempo per partecipare all'accoglienza del papa di ritorno dall'ONU che arrivò in S. Pietro poco prima delle ore 13¹⁶.

Il giovedì 7 ottobre, dopo la congregazione, l'arcivescovo rientrò di nuovo a Ferrara per trascorrervi il fine settimana, ma in questo modo non partecipò neppure alla seduta del giorno dopo dove vi furono le ultime battute sullo schema 13, il dibattito sul *De activitate missionali Ecclesiae* e le votazioni sullo schema dei religiosi¹⁷.

Fece ritorno in diocesi il giorno 15 dove rimase fino al 24, fatta eccezione per il 21 che trascorse fra Cremona e Brescia, probabilmente a motivo della casa editrice Morcelliana che doveva pubblicare i dispacci dello Speciano trascritti da Mosconi. Durante questo periodo egli non prese parte alla seduta del sabato 16 che vide concludersi la discussione sul ministero e la vita dei sacerdoti, nonché l'approvazione di massima dello schema¹⁸.

A Cremona fece ritorno il 25 dove rimase per tutto il giorno seguente. Fu così che non prese parte alla congregazione di martedì 26 in cui si svolsero gli ultimi interventi sul *De ministerio et vita presbyterorum* e ci furono le prime 6 votazioni sul *De libertate religiosa*¹⁹.

Infine Mosconi non partecipò alle tre sedute dell'11, 12 e 13 novembre in quanto il giorno 10 fu raggiunto telefonicamente dalla notizia della morte improvvisa dell'allora parroco di Ruina d. Ampelio Bertoli, il cui funerale ebbe luogo due giorni dopo. L'arcivescovo tornò a Roma solo domenica 14, in serata²⁰. Nel frattempo in concilio i padri furono impegnati nelle operazioni di voto sullo schema delle missioni e su quello dei presbiteri²¹.

Più in generale, durante l'ultima sessione conciliare Mosconi continuò a vedersi con una certa regolarità con mons. Bolognini che si conferma così come il personaggio col quale l'arcivescovo ebbe sicuramente il maggior numero di contatti. In secondo luogo, anche nell'agenda di quest'ultimo periodo continuano, anche se non certo con la frequenza delle sessioni precedenti, le annotazioni riguardo l'archivio segreto vaticano ed in particolare per il giorno 8 novembre troviamo l'appunto "spedizione bozze

15 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 160.

16 Cfr. *ivi*, 166s e ANM 1965.

17 Cfr. *ivi*, 192.

18 Cfr. *ivi*, 257.

19 Cfr. *ivi*, 305.

20 Cfr. ANM 1965.

21 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 363ss.

Morcelliana”, quasi a dimostrazione di quella attività di studio e ricerca storica che lo tenne impegnato fino alle ultime battute del concilio²².

Sull’agenda dell’arcivescovo troviamo riscontro anche degli incontri della CEI convocati per quel periodo ed a cui Mosconi partecipò con regolarità. Le annotazioni dell’agenda coincidono perfettamente con le date dei fascicoli relativi a quegli incontri che troviamo conservati nel Fondo Mosconi, fra cui possiamo riscontrare anche l’ordine del giorno di quelle riunioni²³.

A differenza però degli scorsi periodi, in cui abbiamo riscontrato un certo utilizzo di quelle carte che poteva darci qualche elemento circa la posizione dell’arcivescovo su alcune questioni dibattute in concilio, questa volta su relazioni, comunicazioni ed animadversiones non troviamo né commenti né sottolineature che possano far luce sulle opinioni di Mosconi.

Per completare il quadro va aggiunto che egli partecipò anche all’incontro dei vescovi dell’Emilia Romagna, convocato per il 14 ottobre²⁴, che però si svolse, scrisse Lercaro, “per esprimere il nostro parere su una eventuale Mutua Nazionale per il Clero [...]; e poi su una nuova dimensione adatta ai tempi della legge sul digiuno e l’astinenza dalle carni”²⁵. Infine Mosconi prese parte all’”udienza Papale” del 6 dicembre²⁶; in quel giorno infatti Paolo VI ricevette l’episcopato italiano intrattenendolo sullo spirito di attuazione delle direttive conciliari²⁷.

Oltre ai frequenti incontri con mons. Danio Bolognini egli ebbe alcuni contatti anche con altri prelati: mons. Parente al S. Ufficio (16 settembre), mons. Pivari (21 settembre)²⁸, mons. Lupi (22 settembre)²⁹,

22 Cfr. ANM 1965.

23 Cfr. *ivi* e BSF, Fondo Mosconi, CEI, *4ª Sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II*. Le date degli incontri sono: 16 settembre, 30 settembre, 17 novembre e 2 dicembre. Una breve cronaca di quest’ultimo troviamo pure in CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 444 nota 3.

24 Cfr. ANM 1965.

25 G. LERCARO, *Lettere*, 372.

26 Cfr. ANM 1965.

27 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 444.

28 Molto probabilmente si trattava di mons. Guido Pivari, nativo di Ferrara, che allora ricopriva la carica di Ispettore nazionale POA e membro della presidenza nazionale; cfr. *Annuario diocesano* 1988, 307.

29 Poteva trattarsi di mons. Achille Lupi che durante il Vaticano II ricopriva l’incarico di interprete all’ufficio III De actis scribendis ac servandis della segreteria generale del concilio; cfr. *Concilio Ecumenico Vaticano II Commissioni conciliari*, a cura della segreteria generale del Concilio, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1963.

mons. Cantagalli (15 novembre)³⁰ e mons. Tani (18 novembre)³¹. Di quegli appuntamenti conosciamo solamente le brevi annotazioni che Mosconi appose sull'agenda, tuttavia l'eterogeneità dei personaggi unitamente ai loro incarichi spesso non di primo piano al concilio lascia presumere che essi furono contattati più per motivi di carattere diocesano che non per un sistematico coinvolgimento nelle vicende del concilio.

Un'attenzione particolare meriterebbero le annotazioni “Vescovo Africano” (14 settembre) e “ai funebri di Madre Voltolini in Casa generale Suore di Carità, Vescovi, incontri vari” (5 ottobre)³², solo se si potesse disporre di informazioni capaci di far luce sull'identità di quei vescovi nonché sull'oggetto di quei colloqui.

Un altro dato, non privo di interesse, lo si ricava dall'Osservatore Romano del 18 novembre, dal quale si apprese che Mosconi, con biglietto della Segreteria di Stato, era stato nominato membro del Segretariato per i non credenti³³. Si può trovare traccia di questo suo nuovo incarico sull'agenda e più precisamente al giorno 3 dicembre: “Segretariato non credenti a S. Marta”³⁴.

Una novità di rilievo dell'ultimo tempo del concilio consiste nel fatto che, diversamente dalle precedenti sessioni, Mosconi fin dal 27 settembre 1965 prese a scrivere alla diocesi alcune “Lettere dal Concilio”³⁵.

Il primo argomento affrontato, su cui l'arcivescovo tornò con una certa insistenza (27 settembre, 15 e 25 novembre), fu quello della verità, con la volontà di esprimere alcune considerazioni in margine al dibattito che sarebbe approdato alla promulgazione della Costituzione “*Dei Verbum*” il 18 novembre 1965. A titolo di premessa occorre precisare che il motivo fondamentale che percorre per intero quella corrispondenza

30 Mons. Gaspare Cantagalli era membro della sezione II affari ordinari della Segreteria di Stato ed in concilio era membro del segretariato amministrativo; cfr. LERCARO, *Lettere*, 182 nota 1.

31 Mons. Antonio Tani, arcivescovo titolare di Scitopoli era commissario per la formazione dei religiosi e studi nella S. Congregazione dei religiosi e faceva parte dei consultori per la sezione pastorale e catechistica della S. Congregazione del Concilio; cfr. *Annuario Pontificio* 1965, 659, 927 e 933.

32 Suor Giovanna Francesca Voltolini, nativa di Trento, era Superiora Generale delle suore della Carità e morì a Roma il 3 ottobre 1965; cfr. ABSF, N. MOSCONI, *Per ricordo di Madre G. F. Voltolini*, Ferrara 4 novembre 1965.

33 Cfr. BE 55 (1965) 11-12, 255s e AAS 57 (1965) 936.

34 Cfr. ANM 1965.

35 Cfr. N. MOSCONI, *Lettere*.

non fu una esposizione fedele e puntuale dei termini esatti del dibattito conciliare, quanto piuttosto l'affermazione di alcune convinzioni di fondo dell'arcivescovo che trovavano conforto nelle decisioni, e quindi nei testi, del Vaticano II.

Per Mosconi due elementi erano “indispensabili perché il Cristianesimo sia vita per ognuno che vuol rispondere a Cristo: i principi immutabili della verità e della volontà di Cristo Gesù [...], e il nostro quotidiano dinamico sforzo di conoscenza di rinnovamento di adeguamento ai principi eterni e alle situazioni nuove”³⁶. Cogliendo l'opportunità del settimo centenario della nascita di Dante³⁷ l'arcivescovo volle citare una “terzina del Paradiso che perennemente ammonisce a non deviare dalla via della salvezza: “Avete il vecchio e il nuovo testamento, e il pastor della Chiesa che vi guida: questo vi basti a vostro salvamento. (Parad. 5, 76)”³⁸. La “Scrittura, e la Tradizione che è la Chiesa”, la “Verità rivelata e il Maestro infallibile”³⁹ erano da considerarsi la strada da cui neppure il concilio poteva prescindere.

Come si vede, pur non addentrandosi nel vivo dei problemi trattati in concilio, su cui eventualmente schierarsi, emergono ugualmente alcuni dati molto importanti.

Come si è già accennato⁴⁰ fin dalla prima sessione l'allora schema “De Fontibus Revelationis” venne ritirato su decisione dello stesso Giovanni XXIII ed affidato ad una commissione incaricata della rielaborazione del testo, in seguito alla critica della maggior parte dei padri ai quali non piaceva una certa prevalenza della Tradizione sulla Scrittura, quale compariva dal testo stesso.

La discussione si riaccese nella terza sessione quando il 30 settembre 1964 il nuovo schema “De Divina Revelatione” tornò in aula. In quell'occasione intervenne, fra gli altri, mons. Franic (vescovo di Spalato Jugoslavia) il quale affermò che il nuovo testo sembrava sminuire l'importanza della Tradizione favorendo l'opinione di quanti sostenevano che la Tradizione, rispetto alla Scrittura, avrebbe una funzione soltanto “interpretativa”. A sostegno di quella tesi intervenne anche il card. Ruffini che ribadì la natura “costitutiva” della Tradizione, cioè essa stessa fonte di verità rivelate, reintroducendo così la teoria delle due fonti.

³⁶ *Ivi*, 7.

³⁷ Cfr. *ivi*, 8.

³⁸ *Ivi*, 10

³⁹ *Ivi*.

⁴⁰ *Infra*, 59.

Di parere contrario fu il card. Döpfner il quale, a nome di 78 vescovi, ribadì che, pur rimanendo aperta la delicata questione se tutta la Rivelazione fosse contenuta nella Scrittura, nessuno poteva negare il primato della Scrittura. Lo stesso cardinale propose anche di evitare nel testo l'affermazione secondo la quale i credenti sono tenuti ad un atteggiamento di "pari affectu" verso la Scrittura e la Tradizione, evitando il pericolo di reintrodurre la tesi della duplicità delle fonti⁴¹.

Si sa che questo suggerimento, come altri del genere, non fu accolto nel testo sicché la "Dei Verbum" al n. 9 recita: "l'una e l'altra [Scrittura e Tradizione] devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto". Questo fece parlare Karl Barth di un vero e proprio "infarto" del concilio⁴². Da una parte si parlava della Tradizione apostolica che è da considerarsi chiusa, dall'altra si ammetteva una crescita della Tradizione, sia pure nell'intelligenza (D. V. 8), giungendo ad un concetto allargato di Tradizione fino ad includere il Magistero che, però, non poteva più essere messo sullo stesso piano della Scrittura come avveniva al n. 9, pena l'infarto come disse Barth, ossia il ritorno delle due fonti⁴³.

A questo proposito sono di notevole interesse le brevi annotazioni che Mosconi scrisse a margine proprio del n. 8 dello schema "De Divina Revelatione", che egli utilizzò evidentemente nella terza sessione e che risentono del clima di quel dibattito. A lato delle affermazioni in cui si argomentava la crescita della Tradizione l'arcivescovo annotò due espressioni che possono esprimere tanto la sorpresa quanto il disappunto: "evoluzione del dogma!", "soggettivismo!"⁴⁴.

Non sembra infondato indurre che Mosconi non accettasse il "dinamismo della tradizione"⁴⁵, facendo proprie le preoccupazioni di coloro che vedevano in questo un cedimento a nuovi pericoli modernisti⁴⁶.

Del resto l'intero dibattito sulla Rivelazione divina era da ricondurre - secondo il Laurentin - alle tesi di due scuole teologiche: "Da una parte

41 Cfr. R. LA VALLE, *Fedeltà del*, 149ss.

42 Cfr. A. NAUD, *Il Magistero incerto*, Brescia 1990, 11.

43 Cfr. *ivi*, 14ss.

44 BSF, Fondo Mosconi, *Schema Constitutionis De Divina Revelatione*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, 16: "Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum intelligentia...".

45 Cfr. L. A. SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, spec. 177ss.

46 Cfr. R. LA VALLE, *Fedeltà del*, 166s e L. A. SCHÖKEL, *Il dinamismo*, 189: "I modernisti stabilivano un'alternativa che si risolveva in favore del movimento ad esclusione della dottrina".

una teologia [...] in cui la Rivelazione è presentata come un elenco di verità chiare, analoghe a teoremi di geometria... In tale prospettiva la Rivelazione si identifica in sostanza col dogma, cioè con le formulazioni elaborate. E la Scrittura e la Tradizione sono, quindi, chiamate le due fonti della Rivelazione. Dall'altra parte si insiste sulla ricchezza trascendente e sovrabbondante della sola fonte, il Cristo. Questa fonte divina è trasmessa da due canali che sono la Scrittura e la Tradizione. Secondo tale punto di vista, non si parlerà di due fonti, ma di una sola, che è la "buona novella" del Cristo annunciata agli uomini"⁴⁷.

L'impressione è che Mosconi appartenesse chiaramente alla prima scuola. Il motivo - secondo l'arcivescovo - per cui il concilio abbandonò l'espressione delle fonti della Rivelazione fu "per favorire un grosso slancio di ecumenismo che accelerasse l'unione di tutti i cristiani"⁴⁸, mentre il dovere del catechismo rimaneva fermamente l'obbligo di tutti i fedeli: "Chiamatelo "teologia", chiamatelo "cultura superiore", se credete che "catechismo" e "dottrina cristiana" siano termini inferiori (e vi sbagliate), ma ricordatevi che abbiamo tutti assoluto bisogno della verità divina, che dobbiamo impararla, reimpararla [...] tutta la vita.[...] E la Chiesa è Maestra; e la Parrocchia è scuola e cattedra"⁴⁹.

Anche nell'ultima lettera dell'8 dicembre egli ribadì, in fondo, gli stessi concetti. Tutto lo sforzo del Vaticano II era stato di carattere ecumenico, nel tentativo di trovare formulazioni nuove e più accettabili della fede "ma salvando integro il patrimonio della fede"⁵⁰. Con altri termini Mosconi confermò che il "Concilio ha fatto convergere qui tutti gli impegni [...] e l'assillante tormento di formulazioni sempre più rispondenti ed efficaci, fissando i limiti immutabili della Verità e della Legge eterna per comporre entro quei limiti e con la Verità e la Legge che non può mutare, le reali esigenze dell'uomo contemporaneo"⁵¹. Guardando, infine, all'insieme dei testi conciliari tenne a dire che "nulla del bimillenario patrimonio dottrinale della Chiesa è stato abbandonato o alterato. "Veritas Domini manet in aeternum" [...]. Il cammino della verità nel mondo è veramente 'progresso senza alterazioni'"⁵².

47 R. LA VALLE, *Fedeltà del*, 152s nota 1.

48 N. MOSCONI, *Lettere*, 61.

49 *Ivi*, 63.

50 *Ivi*, 99.

51 *Ivi*, 101.

52 *Ivi*, 100.

Ai giovani Mosconi dedicò la lettera del 5 ottobre dopo che in concilio il 23 settembre fu presentato lo schema sull'apostolato dei laici a cui seguirono le votazioni che continuarono il 24 ed il 27⁵³. L'arcivescovo non partecipò, come già detto, alla seduta del 24 perché recatosi a Ferrara⁵⁴.

L'idea di fondo era, come del resto quella più generale dell'apostolato dei laici, di formare i giovani al senso della fede per la "redenzione cristiana del mondo"⁵⁵. In questo compito risaltava il ruolo dei pastori ed in particolare dei preti. "Sacerdoti miei, [...] noi abbiamo i mezzi più potenti per salvare la gioventù. [...] Noi dobbiamo essere le guide dei giovani alla Verità [...]. Noi dobbiamo formarli alla vita cristiana. [...] Noi dobbiamo essere per i giovani i comunicatori della grazia"⁵⁶.

Si ha una conferma anche in questo ambito che Mosconi rimaneva in una prospettiva ecclesiologicala di tipo societario. In tale visione, infatti, la gerarchia aveva la funzione di generatrice di vita, di comunicatrice di vita divina e di grazia. In questo modo l'idea della generazione richiamava una "subordinazione di chi riceve verso chi è la fonte della vita"⁵⁷.

L'argomento ci riporta ancora alla sessione precedente quando l'8 ottobre 1964 i padri discussero a fondo sullo schema. Fra gli altri intervenne mons. Bettazzi il quale affermò che se "i laici sono impari di fronte ai compiti di una fruttuosa testimonianza cristiana, dobbiamo convenire che ciò spesso deriva dal fatto che noi, non fidandoci di loro, li abbiamo assogettati alla nostra tutela; [...] esortiamoli ad assumere le proprie responsabilità [...]. Forse non senza rischio di errore ma nella speranza di una maggiore maturità"⁵⁸. Mosconi fu assente a quella seduta, come a quella del giorno seguente durante la quale prese la parola il card. Rugambwa (Bukoba, Tanganica) per riaffermare "che la vocazione apostolica viene dal Signore stesso, dal Battesimo, e che non si può avere un cristiano che non si senta in qualche modo apostolo"⁵⁹.

La lettera successiva (12 ottobre) riguardava lo schema sull'attività missionaria della chiesa, la cui discussione era iniziata il giovedì 7 ottobre

53 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 77ss.

54 Cfr. ANM 1965.

55 N. MOSCONI, *Lettere*, 18.

56 *Ivi*, 19.

57 A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 78.

58 R. LA VALLE, *Fedeltà*, 222.

59 *Ivi*, 231.

e si sarebbe conclusa il 13⁶⁰; Mosconi non prese parte alla congregazione del venerdì 8⁶¹.

Dopo aver messo in risalto le finalità salvifiche dell'attività missionaria della chiesa, l'arcivescovo ne sottolineò anche gli aspetti di sviluppo e di giustizia sociale⁶². Ma pur rilevando che "tutto il Popolo di Dio ha l'impegno missionario"⁶³ ai laici riservò un compito di preghiera e di contributo economico nei confronti dei missionari che continuavano ad essere esclusivamente sacerdoti o religiosi⁶⁴.

Fu precisamente nella seduta dell'11 ottobre che si affrontarono alcuni aspetti a questo proposito interessanti. In primo luogo mons. Mc. Grath (Santiago, Panama) e mons. Corboy (Monze, Zambia) furono d'accordo nel precisare che "è il popolo di Dio tutto intero che è inviato nel mondo in forza del Battesimo e della Cresima; quindi anche i laici sono implicati nel dovere missionario della Chiesa"⁶⁵. In secondo luogo molti vescovi delle giovani chiese manifestarono la loro delusione perché lo schema sembrava "considerare il clero autoctono come "oggetto" della missione, di cui i missionari sarebbero i soli 'soggetti attivi'"⁶⁶.

Afferma H. Teissier che questo "sera justement l'une des progressions remarquables de la réflexion conciliaire que de passer de ce point de vue à celui de la responsabilité des Eglises du Tiers Monde sur leur propre territoire"⁶⁷.

Le successive tre lettere (14, 15 e 29 ottobre) risentivano chiaramente del dibattito su alcuni capitoli dello schema 13 che occupò un posto preminente nella discussione dell'intera ultima sessione del concilio⁶⁸.

Occorre tener presente che nell'esordio di quella discussione intervenne mons. Amici (Modena) (22 settembre) il quale a nome dell'episcopato dell'Emilia Romagna pur approvando in generale lo schema, espresse un giudizio sostanzialmente negativo. Il motivo si doveva al fatto che le grandi attese esercitate su quel testo rendevano, in fondo, meno liberi i giudizi di

60 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 177ss.

61 Cfr. ANM 1965.

62 Cfr. N. MOSCONI, *Lettere*, 24s.

63 *Ivi*, 26.

64 Cfr. *ivi*.

65 R. LA VALLE, *Il Concilio nelle*, 306.

66 *Ivi*, 309.

67 H. TEISSIER, *Vatican II et le Tiers Monde in Le deuxième*, 760.

68 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 68ss.

coloro che avrebbero voluto modifiche anche profonde, in quanto quelle richieste potevano essere interpretate come una clamorosa smentita delle attese. Per questo il vescovo di Modena lamentava un insoddisfacente risultato quanto alla forma ed alla sostanza, poiché la volontà di rispondere alla grande aspettativa aveva spesso condotto a formulazioni che più che essere riconducibili alla “sostanza più profonda e più originale della rivelazione e soprattutto del vangelo”, si riducevano spesso a “proposizioni di buon senso umano che tutti riconoscono certe e ovvie”⁶⁹.

Due capitoli erano, in sostanza, sotto il tiro di quella critica: quello sulla pace e quello sulla famiglia.

Sul primo tema intervennero anche i card. Liénart e Léger suggerendo che la dottrina dell’enciclica di Giovanni XXIII “Pacem in terris” non fosse attenuata proprio laddove si lasciava alle spalle la teoria della guerra giusta⁷⁰.

Riguardo al secondo capitolo lo stesso mons. Amici affermò che il “nuovo testo su questo capitale argomento si astiene totalmente dall’accennare a qualsiasi direttiva in ordine al problema più tormentoso della fecondità matrimoniale”⁷¹. Sul tema si affrontarono ben presto due posizioni distinte. Vi era chi, come il card. Ruffini, riaffermava che il fine primario del matrimonio era la procreazione dei figli, mentre quelli secondari, comunque subordinati al primo, erano il mutuo aiuto e l’amore fra i coniugi e chi apprezzava (il card. Colombo) la dottrina dello schema perché metteva in luce che l’amore coniugale è da considerarsi coesistente alla finalità procreativa⁷².

Mosconi nella lettera del 14 ottobre sulla pace sembrò non voler andare oltre un certo riserbo, limitandosi a dire che quello era “il punto più sentito dello “schema 13” e proprio il più angosciosamente trattato nell’aula conciliare”⁷³. Di seguito, pur dicendo la contrarietà della chiesa verso “ogni forma di violenza”⁷⁴ si pose, però, il problema della “difesa dei deboli, dell’ordine, della pace stessa”⁷⁵ ponendo, evidentemente, la questione dell’equilibrio delle armi.

69 *Per la forza*, 338.

70 Cfr. R. LA VALLE, *Il Concilio nelle*, 260. Per una esposizione esauriente del rapporto fra l’enciclica e lo schema conciliare su questo aspetto, cfr. *Per la forza*, 51ss.

71 *Per la forza*, 341s.

72 Cfr. R. LA VALLE, *Il Concilio nelle*, 161ss.

73 N. MOSCONI, *Lettere*, 30.

74 *Ivi*, 31.

75 *Ivi*.

In un intervento scritto nell'ottobre 1965 il card. Lercaro fu risoluto sulla questione. L'arcivescovo di Bologna si disse nettamente contrario al fatto che l'equilibrio del terrore potesse costituire anche l'ultima ratio: “mai chi creda ai paradossi delle beatitudini evangeliche e alle invincibili energie della grazia scaturente dalla croce, potrà parlare della guerra imminente e delle terribili armi [...], con argomenti di buon senso e di prudenza carnale, adatti forse agli uomini politici ma non al “Verbo evangelizzante la pace per mezzo di Gesù Cristo” (At. 10, 36)”⁷⁶.

Da ultimo Mosconi parlò sul tema dell'obiezione di coscienza dicendo che poteva “essere risolto con il servizio militare volontario. Quello del servizio militare deve pure essere esaminato alla luce del Vangelo [...]. Il Papa ha ricordato che è un servizio, e perciò ha un aspetto profondamente cristiano”⁷⁷.

Sullo stesso argomento intervenne in concilio il 6 ottobre, dopo i già ricordati interventi dei card. Liénart e Léger, anche Padre Butler (Superiore generale della Congregazione inglese dei Benedettini), ma in una prospettiva diversa: “troppi delitti anche recenti - osserva il Superiore dei Benedettini inglesi - sono stati supinamente giustificati in nome dell'obbedienza all'autorità costituita. Si ometta dunque il riferimento alla praesumptio juris dell'autorità”⁷⁸. Il giorno dopo in concilio intervenne anche mons. Carli che, questa volta, fu decisamente contro l'obiezione di coscienza definendola moralmente illecita⁷⁹.

Sulla famiglia, invece, l'arcivescovo dimostrò più chiaramente da quale parte si era schierato.

La nota di fondo del testo, scrisse, era “la riaffermazione dei principi e della dottrina tradizionale della Chiesa”⁸⁰, il che significava che “il carattere del matrimonio e dell'amore coniugale [è] che essi [i coniugi] sono di per se stessi e ad uno stesso tempo ordinati alla procreazione e alla educazione della prole”⁸¹. Si trattava di una citazione del n. 63 dello schema, che risulta sottolineato nel testo posseduto dall'arcivescovo e che però proseguiva dicendo che il matrimonio non è un mero istituto per la procreazione⁸². Sullo schema, proprio a lato di questa espressione,

⁷⁶ *Per la forza*, 256.

⁷⁷ N. MOSCONI, *Lettere*, 31s.

⁷⁸ R. LA VALLE, *Il Concilio nelle*, 262.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, 275s.

⁸⁰ N. MOSCONI, *Lettere*, 43.

⁸¹ *Ivi*, 45.

⁸² Cfr. BSF, Fondo Mosconi, *De Ecclesia in mundo huius temporis*, Typis Polyglottis

Mosconi scrisse: “fu sempre insegnato”⁸³. Egli concluse dicendo che il “Concilio ribadisce principi immutabili”⁸⁴.

Fra le due lettere sulla pace e sulla famiglia egli ne scrisse una sul tema dell’ateismo, allora affrontato al n. 19 dello schema⁸⁵.

Anche in questo caso, per la verità, usò parole che non uscivano da un tono sostanzialmente generale, per cui non è possibile stabilire, allo stato attuale, se egli prendesse le parti di coloro che chiedevano una condanna più netta del comunismo o di quei padri che si ponevano in una posizione più dialogica⁸⁶. Mosconi parlò delle “diverse radici”⁸⁷ da cui nasce l’ateismo e solo in ultima battuta si riferì alla “promessa messianica del comunismo”⁸⁸, parlando dei danni incalcolabili e delle devastazioni che avrà prodotto “quando la bufera dell’ateismo politico sarà passata”⁸⁹. Significativi, al riguardo, i brevi riferimenti che egli fece agli interventi conciliari del Patriarca Massimo IV e del card. König che si espressero, in sostanza, contro una soluzione di condanna ed in continuità col magistero pontificio di Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* e di Paolo VI nella *Ecclesiam Suam*⁹⁰.

L’8 novembre indirizzò alla diocesi una lettera sul tema del sacerdozio. Evidente fu il richiamo al dibattito conciliare del 15 ottobre con i brevi richiami in rapida successione agli interventi dei card. Alfrink, Tatsuo Doi (Tokio), Landazuri (Lima) ed al vescovo di Spalato mons. Francic⁹¹. La discussione proseguì il giorno dopo e si concluse il giorno 25⁹². L’arcivescovo non prese parte alla seduta di sabato 16 perché rientrato in diocesi⁹³.

Vaticanis 1965, 49. Il passo non citato da Mosconi così recitava: “Matrimonium autem, licet in prolem ordinetur, non est merum procreationis institutum”, cfr. *ivi*.

83 *Ivi*.

84 N. MOSCONI, *Lettere*, 45.

85 Cfr. *ivi*, 37ss.

86 Per una cronaca del dibattito conciliare cfr. R. LA VALLE, *Il Concilio*, 133ss.

87 N. MOSCONI, *Lettere*, 38.

88 *Ivi*, 39.

89 *Ivi*, 40.

90 Si tratta degli interventi della congregazione 136^a del 27 settembre 1965: cfr. R. LA VALLE, *Il Concilio*, 137ss.

91 Cfr. *ivi*, 358 e N. MOSCONI, *Lettere*, 53s.

92 Cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 239ss.

93 Cfr. ANM 1965.

Fra gli interventi ricordati egli dimostrò, anche senza citarlo, di essere particolarmente vicino alle posizioni del card. peruviano il quale sostenne che “nel ministero e nella vita sacerdotale il posto centrale appartiene al sacrificio eucaristico”⁹⁴. Infatti, scrisse Mosconi, la “forza del Sacerdozio è tutta, e sola, in Cristo. Perciò è nella eucaristia, Sacrificio di Cristo”⁹⁵.

Nel corso del dibattito erano emerse due posizioni: la prima concepiva tradizionalmente il prete come “l’uomo del sacro e il deputato al culto”⁹⁶, l’altra “lo sentiva più sensibile ai problemi dell’annuncio e all’evangelizzazione del mondo”⁹⁷. La soluzione adottata dal Vaticano II pose di fatto “le premesse per il superamento della concezione tridentina, che aveva in qualche modo identificato il prete con l’uomo che presiede l’ eucaristia, l’uomo dell’eucaristia; o forse meglio, l’uomo del sacrificio eucaristico”⁹⁸.

Un ultimo dato riguarda la presenza di Mosconi alle tre sessioni pubbliche che si tennero durante l’ultimo tempo conciliare.

Nella prima (28 ottobre) furono promulgati i decreti “Christus Dominus, “perfectae caritatis”, “Optatam Totius” e le Dichiarazioni “Gravissimum Educationis” e “Nostra aetate” che Mosconi sottoscrisse⁹⁹. Nella seconda sessione pubblica del 18 novembre vennero promulgati la Costituzione “Dei Verbum” e il Decreto “Apostolicam actuositatem”; anche in questo caso egli sottoscrisse il documento¹⁰⁰.

Non troviamo, invece, il nome di Mosconi fra le sottoscrizioni dell’ultima sessione del 7 dicembre, dove trovarono il favore dei padri la Dichiarazione “Dignitatis humanae”, i Decreti “Ad Gentes divinitus” e “Presbyterorum Ordinis” e la Costituzione pastorale “Gaudium et spes”¹⁰¹, anche se da un riscontro effettuato presso l’archivio del concilio Vaticano II risulta che egli votò placet a tutti e quattro i documenti.

Poiché sembra chiaro che egli partecipò a quella seduta dall’unica informazione che giunge dalla sua agenda, si possono formulare almeno

94 R. LA VALLE, *Il Concilio*, 366.

95 N. MOSCONI, *Lettere*, 54.

96 M. GUASCO, *Seminari e clero nel ‘900*, Cinisello Balsamo 1990, 162.

97 *Ivi*.

98 *Ivi*.

99 Cfr. AS IV/5, 626.

100 Cfr. *ivi* IV/6, 639.

101 Cfr. *ivi*, IV/7, 804ss.

tre ipotesi a spiegazione di questo dato: o non sottoscrisse deliberatamente quei documenti dopo la loro approvazione, o abbandonò l'aula prima del termine dei lavori, oppure egli si assentò momentaneamente dalla seduta, non prendendo parte a quell'ultima operazione. A sostegno delle ultime due ipotesi sembrerebbero deporre alcuni elementi.

Fra i contatti che egli ebbe nei giorni immediatamente precedenti quella data non compare un'attività tale che lasci presumere che egli volesse prendere quella decisione, se si fa eccezione per alcuni incontri avuti con una certa regolarità con mons. Bolognini, incontrato pressoché quotidianamente dal giorno 30 novembre¹⁰², il cui nome, peraltro, compare nell'elenco dei padri sottoscrittori¹⁰³.

Inoltre, durante quest'ultima fase del concilio pervenne alla Segreteria generale una lettera datata 29 settembre 1965, con la quale 454 padri in totale¹⁰⁴ chiedevano una esplicita condanna del comunismo, relativamente allo schema "La Chiesa nel mondo contemporaneo". L'iniziativa patrocinata dal "Coetus Internationalis Patrum" culminò con una circolare del 3 dicembre 1965 con la quale i firmatari invitavano a rigettare l'intero schema¹⁰⁵. Quest'ultima missiva giungeva ad un giorno di distanza, nonché a sostegno, di una lettera firmata da 10 padri capeggiati dal card. Spellman (New York), in cui si chiedeva un rifiuto dell'intero schema qualora gli errori contenuti nel capitolo V "De bello vitando" della parte II dello schema XIII non fossero stati corretti¹⁰⁶. Copia ciclostilata della lettera è pure riscontrabile tra le carte di Mosconi¹⁰⁷.

Stando alle informazioni attuali non sembra che egli abbia preso parte a queste iniziative. Innanzitutto, come già detto, l'arcivescovo votò placet agli ultimi quattro documenti del concilio, in secondo luogo il nome di Mosconi non compare né tra gli aderenti della petizione del 29 settembre¹⁰⁸, né fra i dieci firmatari della lettera del 2 dicembre. Il semplice possesso

102 Cfr. ANM 1965.

103 Cfr. AS IV/7, 821.

104 Cfr. V. CARBONE, *Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel concilio Vaticano II*, documentazione in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 44 (1990) 1, 47.

Il Caprile parla invece di 334 firmatari in tutto, cfr. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, 119ss.

105 Cfr. *ivi*, 497.

106 Cfr. *ivi*, 495s.

107 Cfr. BSF, Fondo Mosconi.

108 Riscontro fatto presso l'archivio del concilio Vaticano II.

di quest'ultimo documento non autorizza a trarre conclusioni di consenso visto che fu distribuito a "più di 2000 Padri conciliari"¹⁰⁹.

Il 9 dicembre, a Ferrara, Mosconi pronunciò in cattedrale un discorso durante il rito di ringraziamento per la conclusione del concilio¹¹⁰ in cui tracciò un significativo bilancio personale dell'esperienza conciliare, nonché alcune linee che avrebbero caratterizzato il postconcilio in diocesi.

Disse di aver vissuto quell'impegno "non permettendo che prevalesse in me sull'impegno diretto per le vostre anime. Ho vissuto questi tre anni di Concilio [...] - devo proprio dirlo - diviso tra Roma e Ferrara, ansioso sempre di tornare"¹¹¹. Aggiunse significativamente che l'impegno diretto delle anime ha "sempre assorbito la parte maggiore delle mie poche energie, la parte maggiore del mio tempo e - devo dirlo - anche del mio cuore"¹¹².

Passando alla fase programmatica del suo discorso, condensò in una frase lo spirito operativo che doveva caratterizzare l'intera attività pastorale: "Né immobilismo né avventura. Operosità fedele alle direttive della Chiesa"¹¹³.

Parlando delle caratteristiche "del nuovo corso" precisò che il lavoro apostolico andava "svolto in unione e in contatto continuo costante, sempre più intorno [...], certo sempre più unanime, col Vescovo" all'interno di una riforma e di un aggiornamento che andava inteso come "la conferma della fedeltà"¹¹⁴.

L'insieme dello sforzo pastorale doveva, in sostanza, condurre ad "impennare nel Vescovo tutta la vita della diocesi" per il raggiungimento di "due grandi fini: una rinascita spirituale di tutto il nostro popolo così che nella popolazione nostra scompaia completamente il peccato mortale: e quindi una fioritura di vocazioni soprattutto sacerdotali"¹¹⁵.

Quanto alla riflessione ed al dibattito che avrebbero potuto suscitare i documenti conciliari Mosconi fu categorico, lasciando chiaramente presagire il futuro del postconcilio in diocesi: "Non c'è tempo per

109 CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V. 495.

110 Cfr. N. MOSCONI, *Dopo il Concilio*, in BE 55 (1965) 11-12, 259ss.

111 *Ivi*, 260.

112 *Ivi*.

113 *Ivi*, 261.

114 *Ivi* 262,

115 *Ivi*.

discussioni: sono già state fatte. Non c'è tempo per progetti fantastici. Tempo di azione, tempo di opere: secondo le norme del Concilio e le autentiche direttive del Vicario di Cristo”¹¹⁶.

¹¹⁶ *Ivi*, 263.



INDICE

<i>Il Concilio: brace nascosta sotto la cenere di Andrea Zerbini</i>	1
<i>La partecipazione di mons. Natale Mosconi al Concilio Vaticano II (1958-1965)</i>	
Elenco delle abbreviazioni	8
<i>Introduzione di Francesco Lavezzi</i>	9
Capitolo I (1959-1962)	29
Capitolo II: 1 ^a sessione	57
Capitolo III: 2 ^a sessione	67
Capitolo IV: 3 ^a sessione	91
Capitolo V: 4 ^a sessione	113

«Miei carissimi fratelli, non è certo possibile che io vi chiami a una meditazione quaresimale in questo tempo sacro e in questo Giubileo straordinario senza che il tema della nostra meditazione sia il Concilio Ecumenico Vaticano II.

“Il Concilio, di natura sua, è un fatto che deve durare - ha detto Paolo VI il 15 dicembre 1965. - Se davvero esso è stato un atto importante storico e, sotto certi aspetti, decisivo per la vita della Chiesa, è chiaro che noi lo troveremo sui nostri passi ancora per lungo tempo. Il Concilio non è un evento effimero e passeggero, come tanti eventi sono nella cronaca della Chiesa e del mondo; è un evento che prolunga i suoi effetti ben oltre il periodo della sua effettiva celebrazione. Deve durare, deve farsi sentire, deve influire sulla vita della Chiesa, e cioè sulla nostra, se davvero noi vogliamo essere buoni e fedeli membri della Chiesa stessa” (Osservatore Romano, 16 dic. 1965).

Dal giorno in cui il Concilio si è chiuso, è dunque incominciato l’obbligo di vivere con pienezza di adesione il Concilio medesimo, poiché in esso ha parlato lo Spirito Santo».

N. MOSCONI, *In cammino con la Chiesa. Lettera Pastorale per la Quaresima 1966*